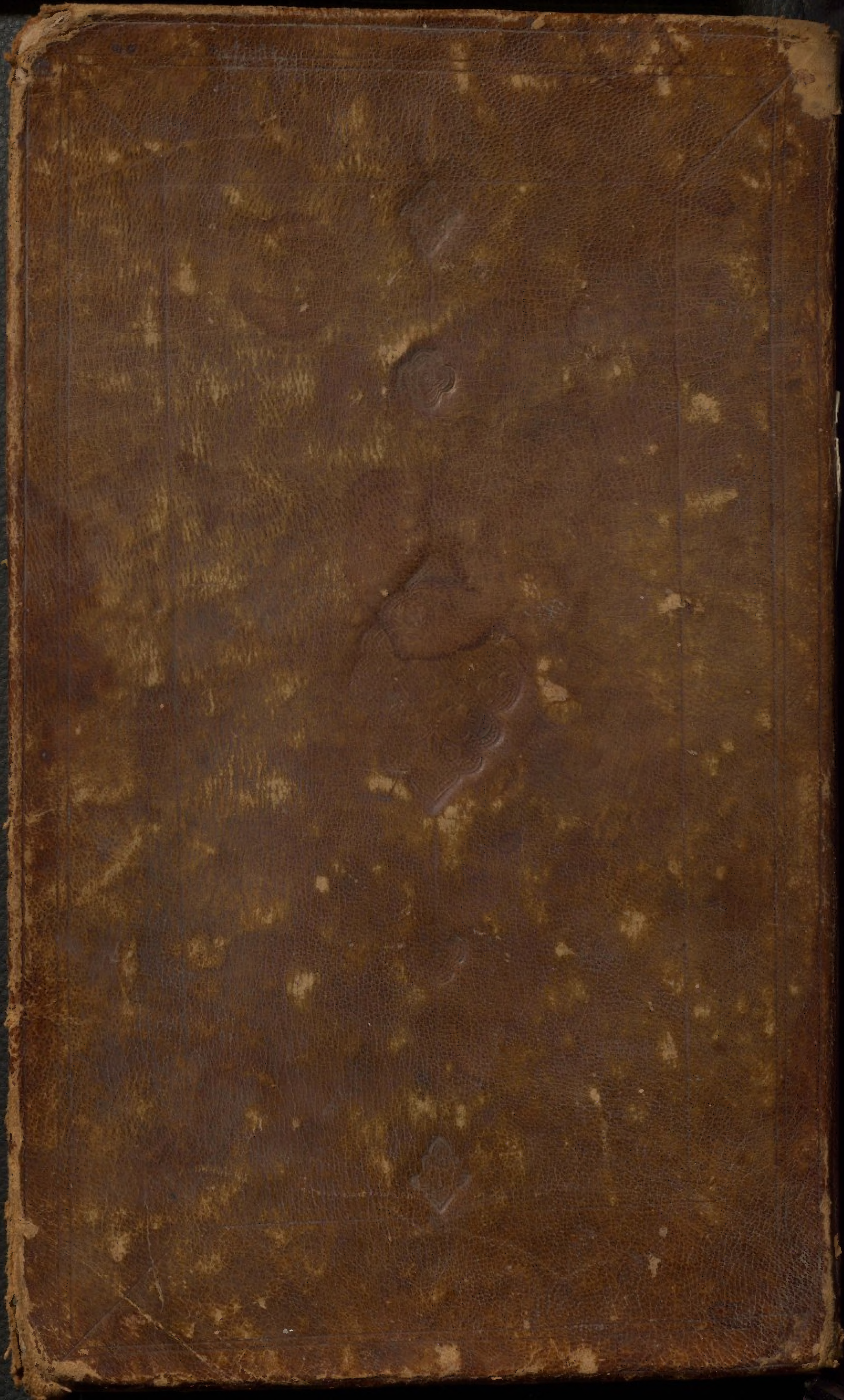


[...] بالحائض
في الأحكام المتعلقة

الشمس وبذهب شعاعها واما اذا زال الظهر وفي المغرب اذا بقي مقدار خمس ركعات فيدل عليه عموم نحو قول الصادق ع في خبر منصور اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر وفي خبر الكناني اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وفي خبر عبد الله بن سنان اذا طهرت المراة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء لكنها ليست نصا في ذلك ولذا وقع الخلاف فيه في كتابي الحديث بانها ان طهرت بعد اربعة اقدام من الزوال لم يجب عليها الظهر بل يستحب لها وكذا لا يجب العشاء ان طهرت بعد انتصاف الليل بل يستحبان ولعله معنى ما اتى به من قوله فان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول العصر وجب عليها قضاء الصلوتين معا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وكذا ان طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء صلوة المغرب وعشاء الاخرة ويستحب لها قضاؤهما بين الصلوتين اذا طهرت الى قبل الفجر وهو مبني على خروج الوقت والمختار خلافه واستند الى خبر الفضل بن يونس عن الكاظم ع قال اذا رات الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهو ضعيف ثم اذا لم يبق من اخر الوقت الا اقل من الصلوة الكاملة ففعلها اهل هو اداء او قضاء اعتبارا بابتدائها كما في ط والشرايع وف وفيه نفي الخلاف عنه مع نقله عن السيد او قضاؤها كما في الاخر عن بعض الاصحاب وفي ف عن السيد او مركب من الاداء والقضاء وجوه من نحو قوله ع من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت واذ ذاك الجمعة باذ ذاك ركعة وهو خيرة الكتاب هنا وفي الصلوة وير والمخ والمنتهى ونهاية الاحكام ومن انها لم تقع في الوقت بل اخر الوقت بازاء اخر اجزائها فالاول بازاء الاخر واوقع فيه ما قبله فلم يقع شيء منها في وقته ومن وقوع بعضها في الوقت وبعض خارجه مع كون الظ والاصل ان جملة الوقت بازاء الجملة بل التوزيع وتردد في كره واذا وجب عليها فعلها فان اهملت وجب القضاء بالنصوص والاجماع ولو قصر الوقت عن ذلك اي الطهارة وادراك ركعة سقط الوجوب عندنا للاصل البراءة واتساع وقت العبادة لجميعها مع الشرائط خرج ادراك ركعة بالنصوص والاجماع ونص على الطهارة قول الص ع في حسن عبيد بن زرارة فان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء وخبر الحلبي سأله عليه السلام عن المراة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وخبر ابن مسلم سأل احدهما عليهما السلام عن المراة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فظهر ضعف ما احتمله في نهاية الاحكام من عدم اعتبار وقت الطهارة بناء على عدم اختصاصها بوقت واشتراطها في اللزوم بل الصحة وفي ير وكتابي الحديث وكره ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت اقل من ركعة قضاء لحقوقها ادركته من الوقت لقول الصادق ع في خبر الكناني اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الاخرة وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوه اخبار ومال المحقق الى احتمال الوجوب اذا ادركت الاقل لظاهر هذه الاخبار فقال ثم الذي ينبغي من هذه الاحاديث ان المراة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرت حتى يدخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها وفي ير بعد ما مر ويلزمها قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال

المقصد السابع في الاستحاضة وهي دم ما او نفسها الكثرة هذه الاطلاق مجازا او حقيقة اصطلاحية في الاغلب اصفر بارد كما في ط والاقتصاد والمصباح ومختصره والتبيان وروض الجنان وفي والوسيلة والمراسم والغنية والمهذب والاصباح والنافع والشرايع والمعتبر وجمل العلم والعمل الا ان فيه انه يضرب الى الصفرة وقريب من ذلك ما في ير وفيها تميز الحيض منها بالسواد والحرارة والدفع ورقيق كما في تلك الكتب عدا الاربعة الاول ونسبه المحقق في المعتبر الى الشيخين مشعرا بترديده وفي المقنعة انها دم رقيق بارد صاف وفيه كما في الشرايع بمعنى ما في ير من نفي الدفع عنه ويتضمنه ما في الاقتصاد وط والمقنع والهداية والفقيه عن الرسالة من انه بارد لا يحس بخروجه وقال الصادق ع في حسن حفص دم الاستحاضة اصفر بارد وفي صحيح معوية بن عمار وحسنه دم المستحاضة بارد وفي خبر اسحق بن جرير دم الاستحاضة دم فاسد بارد وقال الكاظم ع في صحيح علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لكن فيه ما لا نقول به من تركها الصلوة الى ثلثين يوما وقد يفهم ان وصف العبيط في الحيض يدل على الغلظ فيفهم رقة الاستحاضة وقيدنا بالاغلب لانه قد لا يكون بهذه الصفات بل بصفات الحيض اذ الحكم بالحيضية لفقدان شرط او وجود مانع او يكون اكدر او اخضر وقد يكون بهذه الصفات حيضا فان الصفرة كما في نهاية الاحكام شيء كالصديد تعلوه صفرة والكدرة وهي على ما فيها شيء كدر ففي ايام الحيض اي ايام يحكم فيها بالحيض شرعا لمصادفة العادة او الانقطاع على العاشر او نحو ذلك حيض وفي ايام الطهر طهر بل وفي السواد والحمرة ايضا للاجماع على الحكمين كما في الناصريات وف والاخبار كحسن ابن مسلم سأل الصادق عليه السلام عن المراة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى ينقضي ايامها وان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت واما خبر علي بن ابي حمزة ان الصادق ع سئل عن المراة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه فمع الضعف يحتمل قبل الانقضاء وبعده وكذا مضمر معوية بن حكيم الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد الحيض يحتمل قبل انقضاء اكثر الحيض وكون اليومين يومي الاستظهار وكونهما فيهما من الحيض تحيضها فيهما وان ظهر الخلاف بمجاوزة العشرة وبعد الاكثر او التحكم بالحيضية ليس منه حتى في يومي الاستظهار اذا انكشف الخلاف وليس فيه بعدهما الا انهما بمعنى انها لا تتحيض برؤيتها بعدهما وان جاز ظهور كونها حيضا فيدل على اختيار الاستظهار في يومين وفيه عليه معنى خبر ابي بصير عن الص ع في المراة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ويحتمل الكل ان الغالب انها اذا انقضى حيضها لم تر صفرة الا من استحاضة وربما راتها قبل الحيض وهي من الحيض لا لبيان الحكم الشرعي وكل ما اي دم خرج من قبل المراة وليس بحيض ولا نفاس وكانه اكتفى به عنه ولا دم قرح ولا جرح فهو استحاضة وان كان مع الياس او الصغر فلا يتوهم من اطلاق الاخبار والاصحاب تحيضها بايامها او بالتمييز او نحوهما [illegible] الاصحاب تقسيم المستحاضة الى المبتدأة والمعتادة والمضطربة واحكام كل منها

١٠

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين

هذا الكتاب من مكتبة والدي المرحوم المقدس العلامة الحجة في المجلس الاعلى الشيعي الاعلى

برئاسة الامام السيد موسى الصدر الذي حوى العلم والفضل والحكمة والعقل والتقوى والصلاح والايمان والجهاد

لاعلاء كلمة الدين وارجو الله ينتفع به المؤمنون من اهل العلم وارجو من كل من يطلع عليه ان يقرأ الفاتحة والتوحيد

لمرحومين والدي وولي وله الاجر والثواب ١٠ شوال ١٣٩٢ ونشرين الثاني ١٩٧٢

محمد

٢١ قرآن ابجد

ملك الاقل حسن بن
السيد يوسف العاملي
٢٢ ربيع ثاني ١٣٠٢

ثم انتقل الى ولده

محمد

ISLM
RARE
KCL
S5263735
1856
FOLIO

Khuwānsārī, Muḥammad ibn Ḥusayn

[Ḥāshiyah ʻalá al-Rawḍah al-bahīyah]

BDB6603

pv
8-9-95

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرح صدورنا بلمعة من شرايع الاسلام كافية في بيان الخطاب ونور قلوبنا من لوامع دروس الاحكام بما فيه تذكرة وذكرى لاولي الالباب وكرمنا بقبول منتهى نهاية الارشاد وغاية المراد في المعاش والماب والصلوة على من ارسله لتحرير قواعد الاحكام وتهذيب مدارك الصواب محمد الكامل في مقام الفخار الجامع من سرائر الاستبصار للعجب العجاب وعلى آله الائمة النجباء واصحابه الاجلة الاتقياء خير آل واصحاب نسئلك اللهم ان تنور قلوبنا بانوار هدايتك وتلحظ وجودنا بعين عنايتك انك انت الوهاب فهذه تعليقة لطيفة وفوايد خفيفة اضفتها الى المختصر الشريف والمؤلف المنيف المشتمل على امهات المطالب الشرعية الموسوم باللمعة الدمشقية من مصنفات شيخنا وامامنا المحقق البدل النحرير المدقق الجامع بين منقبة العلم والسعادة ومرتبة العلم والشهادة الامام السعيد ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي اعلى الله درجته كما شرف خاتمته جعلتها جارية له مجرى الشرح الفاتح لمغلقه والمقيد لمطلقه والمتمم لفوايده والمهذب لقواعده ينتفع به المبتدي ويستمد منه المتوسط والمنتهي تقربت بوضعه الى رب الارباب واجبت به ملتمس بعض الفضلاء الاصحاب ايدهم الله تعالى بمعونته ووفقهم لطاعته اقتصرت فيه على بحت الفوائد وجعلتها كالكتاب الواحد وسميته الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية سائلا من الله جل اسمه ان يكتبه في صحائف الحسنات وان يجعله وسيلة الى رفع الدرجات ويقرنه برضاه ويجعله خالصا من شوب سواه فهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف

قدس الله لطيفه واجزل تشريفه بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء بالبسملة والظرف مستقر حال من ضمير ابتدا الكتاب
كما في دخلت عليه بثياب السفر او للاستعانة والظرف لغو كما في كتبت
بالقلم والاول ادخل في التعظيم والثاني لتمام
الانقطاع لاشعاره بان
الفعل الاتم
بدونه

في ملك الاقل محمد حسين
الحاج امين علوش الحلي
... بلغ

وهذا شرح الحاشية للمحقق المدقق الامام الكامل فاضل جمال ... شرح اللمعة الدمشقية ... ... العرصات ... وحسبي ونعم الوكيل

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين **قوله** في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي لا يخ عنها فعل نحو كائن وحاصل **قوله** فيهما واجب الحذف كالواقع خبرا آه فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه المواضع اذا كان عاما وجب الحذف لقيام القرينة على تعينه وسد الظرف مسده فلا يقال مثلا زيد كائن في الدار ونقل عن ابن جني انه قال بجوازه وحكم نجم الائمة رض بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما راه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا واما ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في الدار اذا اريد انه اكل في الدار فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا بملفوظ موجود كما صرح به نجم الائمة رض **قوله** فيهما سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف هو مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو علي ومن تابعه الى الثاني وهو المختار عندهم وهذا الوجه مبني عليه هنا والاظهر ان يوجه التسمية بانه لما كان الظرف فيه دالا على المتعلق والمتعلق مفهوما منه بلا حاجة الى قرينة فكان العامل مستقر في الظرف والظرف مستقر فيه محذوف فيه تخفيفا كما ذكره الشارح بخلاف ظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا بقرينة خارجة فكانه لغو وملغى عنه فتامل **قوله** فيهما او لتعلقه بالاستقرار العام فمعنى كونه مستقرا انه تعلقا بالاستقرار كالمتمم **قوله** فيهما سواء ذكر او حذف يفهم منه ان نزاعهم في استقرار الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عاما واجب الحذف واما اذا كان خاصا فلا ضمير على القولين وان حذف المتعلق وكان وجهه ان في صورة كونه خاصا لا يفهم المتعلق من الظرف ولا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه فهو في حكم المذكور وضميره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عاما واجب الحذف فان المتعلق لما كان يفهم من الظرف فكانه لم يذكر عليه ... فلذا ... كبوا انتقال ضميره الى الظرف لوجوه دعتهم الى ذلك فافهم **قوله** فيهما كذا ذكره جمع من النحاة وظهر من كلام نجم الائمة رض انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا تعلقه بمحذوف ومن كلام صاحب اللباب اعتبار كون متعلقه الاستقرار او الحصول وكونه مقدرا غير مذكور لكنه لم يعتبر وجوب الحذف والظ كما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر عندهم ما لم يذكر متعلقه وفهم منه فكان المتعلق مستقر فيه كما ذكرنا في وجه تسميته فان لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان فهم معها شيء من خصوص الافعال كان المقدر بحسب المعنى فعلا خاصا كما اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا الا ان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا ضابطا اعتبره النحاة وعرفوا المستقر بما متعلقه محذوف وعلم هكذا افاده س ... عاما وجوب حذفه فالظ انه لم يعتبر في مفهوم الظرف المستقر ومن اعتبر ذلك فيه فبناه على ان مذهبه ان كل ما كان المتعلق من الامور العامة وغير مذكور فكان واجب الحذف في غير المواضع الاربعة لا يجوز حذفه وفيها يجب الحذف عند محققيهم فوجوب الحذف وكونه مقدرا من الامور العامة عندهم متلازمان

اللهم
ويمكن
دعتهم
منها محققيهم

فلذا

اسمه تعـ واضافة اسم الى الله تعـ دون باقي اسمائه لانها معان وصفات وفي التبرك بالاسم او الاستعانة به كمال التعظيم للمسمى فلا يدل على اتحادهما بل وربما دلت الاضافة على تغايرهما والرحمن الرحيم اسمان
بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والاول ابلغ لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى ويختص به تعـ لا لانه من الصفات الغالبة لانه يقتضي جواز استعماله في غيره تعـ بحسب الوضع
وليس كذلك بل لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وتعقيبه بالرحيم من قبيل التتميم فانه لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها الله احمد جمع بين التسمية والتحميد الابتداء
جريا على قضية الامر في امر ذي بال فان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في المقصود فيقارنه التسمية والتحميد ونحوهما ولهذا يقدر الفعل المحذوف في اوائل التصانيف
ابتدائي سواء اعتبر الظرف مستقرا ام لغوا لان فيه امتثالا للحديث لفظا ومعنى وفي تقدير غيره معنى فقط وقدم التسمية اقتضاء لما نطق به الكتاب واتفق عليه اولوا الالباب وابتدا في اللفظ باسم الله
فلذا اعتبروا وجوب الحذف واما من لم يرد وجوب الحذف في المواضع الاربعة فاكتفى في الظرف المستقر بكونه من الامور العامة ومقدرا فقد
قوله فيها الان متعلق الاول عام ام لا يخفى ان الظرف في باء الاستعانة في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقه اما الفعل المذكور
والبا لافادة معنى الاستعانة اي كتبت باستعانة القلم او يقدر متعينا في الكلام والبا متعلق به وعلى التقديرين فالظرف لغو اما على الاول
فظ واما على الثاني فلان الاستعانة ليست من الافعال العامة واما باء الملابسة وهي التي بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب السفر فان جعل
متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه حالا من الامور العامة الواجبة الحذف واما تعين الحمل عليه وانه لا يمكن جعل متعلقه الفعل
المذكور كما يفهم من كلام الشارح فوجهه غير ظ اذ يمكن ان يجعل المتعلق هو دخلت ويقال ان الباء لافادة معنى التلبس والمقارنة نظير كتبت
بالقلم على الوجه الاول لعله لهذا ترى بعض الائمة رضه انه بعد ما ذكر ان البا يكون بمعنى مع وهي التي يق لها باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر
واشترى الدار بالاتها نقل انه قيل لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اي كائنين بالكفر وكائنة بالاتها ثم قال والظ انه لا منع من كونها
لغوا انتهى فتـ **قوله** والاول ادخل في التعظيم اذ التلبس باسمه تعالى تيمنا وتبركا ادخل في التعظيم والادب من جعله الة للتبعية الالة وابتذالا لها
قوله فلا يدل على اتحادهما كما نقل من توهمات الاشاعرة **قوله** وليس كذلك علم جواز استعمال الرحمن في غيره تعـ بحسب الوضع اللغوي غير
ظاهر اذ الظ ان معناه لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة مبالغة فيه ليست في الرحيم لدلالة زيادة الاسم على زيادة المسمى واما
كون معناه ما ذكره الشـ اي المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها فلا يظهر من اللغة بل الظ انه صار بهذا المعنى بحسب العرف كما صرح به
بعض المحققين ولعله مراد الشارح ره ان اختصاصه به تعـ ليس لانه من الصفات الغالبة التي لم يتعارف استعمالها في غيره تعـ لانه
يقتضي جواز استعماله في غيره تعـ مع انه لا يجوز ذلك اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله في غيره تعـ بحسب هذا المعنى واما
ان ذلك معناه بحسب اصل اللغة او نقل اليه ثانيا لغة او عرفا فلا يهمه فتـ **قوله** البالغ في الرحمة غايتها اي الى مرتبة لا يتنهى اليها غيره
فظاهر ان افادة اصول النعم وجلائلها يكفي لذلك ولا يلزم افادة الجميع فلذا ادرج الرحيم اشارة الى ما ذكره الشارح فافهم **قوله**
في كل امر ذي بال فانه قد ورد في كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الاخر لامتثال الحديثين
لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط واقتفاء للكتاب واقتداء باولي الالباب هذا والبال ههنا كانه بمعنى الحال اي كل امر ذي حال وشان يعتد
به او بمعنى القلب او الخاطر فانه اذا كان الامر ذا شان فكانه تملك بال صاحبه لاشتغاله به وقيل شبه الامر بذي بال على الاستعارة المكنية
ويمكن ان يكون المراد كل امر ذي حال او يخطر بالبال جليلا او حقيرا او يكون الوصف للتعميم نحو يطير بجناحيه والابتر بمعنى مقطوع الذنب
مطلق الاخر وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعله المراد في الحديث وقيل ان جعل الترك المذكور في الابتداء موجبا لنقص الغير
مبالغة في سريان النقصان من اوله الى اخره وللمناقشة فيه مجال فتـ **قوله** لان فيه امتثالا للحديث وكانهم انما راعوا ذلك في التسمية دون
التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به بل ولا ما يدل على التبرك او الاستعانة كما يفهم من الباء في التسمية
اقتداء بالكتاب واما التزام ذكر الاسم في التسمية فلعله ايض اما للاقتداء بالكتاب او رعاية الامتثال لفظا ومعنى فافهم **قوله** ونحوه
كالكتبة **قوله** وقدم ما هو الاهم لا يخفى انما ذكره سابقا من رعاية مناسبة مرتبته في الوجود العيني يكفي توجيها له وحمله على انه لبيان وجه
اخر غير السابق لا يلائم السياق فلعله ره ام اولا لبيان النكتة للابتداء بلفظة الجلالة اي لاثبات بعبارة وقعتا وقولها من غير نظر الى الخصوص
العبارة المذكورة فذكر انها رعاية المناسبة المذكورة ثم تصدى لانها في هذه العبارة وقعت معمولة وكان من حقها التاخير فلا يناسب
تقديمها فوجهه بانه للتنبيه على افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا اذ الرعاية المذكورة لا توجب الاتيان بمثل تلك العبارة
بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى روعي فيها ذلك وكانت سالمة عن الخدشة المذكورة فلذا وجهها بالتنبيه المذكور اذ ح لا يبقى خدشة
اصـ ثم لا يخفى ان في قوله ما هو الاهم ايض اشارة الى وجه اخر للتقديم المذكور لكنه ايض مثل الوجه السابق بعد حسن تقديمه في الجملة الا
في مثل تلك العبارة التي من حقها التاخير فيها فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار بالرعاية المذكورة
اولا او بالاهمية لا اصل الرعاية او الاهمية لامكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار لا يحصل بلا ارتكاب خلاف الظ فافهم **قوله** ولهذا يحمل
عليه ولا يحمل على شيء منها واما قوله تعـ صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات والارض فالجر في الجلالة كما هو القراءة المشهورة
على انها عطف بيان للعزيز فافهم **قوله** ونسبة الحمد الى الذات هذا من تتمة سابقه والمراد ان باقي اسمائه تعـ صفات ونسبة الحمد الى الذات
باعتبار الوصف تشعر بعليته فللاحتراز عن هذا الاشعار والتنبيه على استحقاقه تعـ الحمد لذاته لا لصفة دون صفة نسب الحمد اليه تعـ بالاسم
لا بالصفات **قوله** انشائية معنى فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل هي بنفسها حمد وذلك لان حمده تعـ ليس الا الثنا عليه تعـ بصفات كماله
ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده فان اطلاق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال والبراءة عن كل نقص وزوال وكذا نسبة
الحمد اليه تعـ الدال على كمال المحمود واثبات فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد اخر فلا يرد انه لم يبتدء بالحمد بل
بالاخبار عنه وهو لا يكفي في الامتثال فتدبر **قوله** مختارا هذا اشارة الى وجه اختيار الحمد على المدح وقوله مستحقا للحمد على الاطلاق اي لا
لخصوص ما يكون بازاء النعمة اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر **قوله** والمراد به هنا الشكر اي اطلق الحمد واراد به ما يكون شكرا
ايض لان الحمد راس الشكر واظهر افراده كما ورد في الخبر واذا كان شكرا فيصح جعل الاستتمام غاية له على ما وجهه الشارح ره فافهم

لما ستمر مرتبته في الوجود العيني لانه الاول فيه فناسب كون اللفظ ونحوه كذلك وقدم ما هو الاهم وان كان حقه التاخير باعتبار المعمولية للتنبيه على افادة الحصر على طريق اياك نعبد فنسب الحمد اليه تعـ باعتبار لفظ الله لانه اسم للذات المقدسة بخلاف باقي اسمائه تعـ لانها صفات كما مر ولهذا يحمل عليه ولا يحمل على شيء منها ونسبة الحمد الى الذات باعتبار وصف يشعر بعليته وجعل جملة الحمد فعلية لتجدده حالا فحالا بحسب تجدد المحمود عليه وهي خبرية لفظا انشائية معنى للثنا على الله تعـ بصفات كماله ونعوت جلاله وانما ذكر فردا من افراده ولما كان المحمود مختارا مستحقا للحمد على الاطلاق اختار الحمد على المدح والشكر استتماما للنعمة نصب على المفعول له تنبيها على كونه من غايات الحمد المراد به هنا الشكر لانه راسه واظهر افراده

قوله

وهو ناظر الى قوله تع ولئن شكرتم لازيدنكم لان الاستتمام طلب التمام وهو مستلزم للزيادة وذلك باعث على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه والنعمة هي المنفعة
الواصلة الى الغير على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه والنعمة هي المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان وهي موجبة للشكر المستلزم للمزيد ووحدها للتنبيه
على ان نعم الله تع اعظم من ان تشتمل على عبد فان فيضه غير متناه كما ولا كيفا وفيها يتصور طلب تمام النعمة التي يصل الى القوابل بحسب استعدادهم والحمد فضله اشار الى العجز عن القيام بحق النعمة لان الحمد
اذا كان من جملة فضله فيستحق عليه حمدا وشكرا فلا ينقضي ما يستحقه من الحامد لعدم تناهي نعمه واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري وهو المحمود به اولا والذهني الصادر عنه او عن جميع الحامدين
والاستغراق لانها ثم منتها اليه بواسطة او بدونها فيكون كل قطرة من قطرات بحار فضله ونفحة من نفحات جوده والجنس وهو راجع الى السابق باعتبار واياء اشكر على سبيل ما تقدم من التركيب المعتد

قوله وهو اى الشكر مستلزم للزيادة وذلك اى استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجا المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى
طلب التمام فيصح جعل الشكر سببا للاستتمام من غايات الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له ههنا سببا لا غاية كما في قعدت عن الحرب
جبنا اى الله احمد لاني اطلب تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبي فلا تغفل قوله وهي موجبة للشكر كان غرضه الاشارة
الى ان في لفظ النعمة التي هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد هنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر
سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم قوله وفيها يتصور فالمراد ههنا ايض ذلك اى طلب تمام النعمة التي
استعد لها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوحدها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم قوله واللام في
الحمد يجوز كونه للعهد الذكري كان بنائه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغني حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهدية وجنسية
ثم قسم العهدية الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثاني ما
يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا
نحو اذ هما في الغار واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما يتوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر عن جميع الحامدين مناف للوحدة
المعتبرة في العهد الذهني التي بها يفارق عن الاستغراق فممنوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح والمفارقة عن الاستغراق
باعتبار الملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني وان لم
يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظ ان العهدية الواقعة مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجي على اصطلاح ارباب المعاني فيتجه في
المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسية على هذا الاصطلاح له فتدبر
قوله وهو المحمود به اولا اى الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه احرى في دلالة الكلام على العجز عن القيام بحق النعمة على ما ذكره اولا اذ
يحتمل ان لا يكون حمده ثابتا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك وكذا الكلام على
تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير
الحمل على الاستغراق فافهم قوله لانها ثم منتها اليه بواسطة او بدونها الظ ان المراد بانتهاء الحمد اليه تع كون جميع المحامد له تع
بان يكون المحمود في الجميع هو تع اما بلا واسطة كما فيما حمد به هو تعالى او بواسطة كما فيما حمد به غيره تع لرجوعه بالواسطة اليه تع وظ
ان هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام ههنا في المحمودية بل في جعل الحمد انه من فضله تع ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق
ذلك بان يكون المراد بانتهائه ثم اليه تع انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان افعال العباد مستندة
اليهم وبدونها الى زعم الاشاعرة من استنادها الى الله تع او يكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تع في القرآن
العزيز وغيره لكن الظ كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتدبر قوله
في الحاشية وقد تقدم في كلامه ما يدل الى اخره فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمة انما يفيد اختصاص المحمودية به تعالى
والكلام ههنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تع ووجد الجنس معه ايض لم يلزم ما ينافي ما تقدم اصلا وهو ظ ولو
قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تع لا يستحق ذلك الغير الحمد وهو ينافي اختصاص المحمودية المذكور سابقا فمع قطع النظر
عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون الافراد من فضله تع لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير
ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه ح ايض يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هذا ثم بعد
هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا تما لا وقع له جدا اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد حمله
على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما من افراد الحمد من فضله تع لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا
او اما ان الجميع من فضله تع فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور ههنا فيه اصلا فالحكم بان
الجنس ههنا يرجع الى الاستغراق ويفيده مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق ربما كان دليلا على ان المراد ههنا هو الاستغراق و
اما الحمل على الجنس والحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التامل والظ انه قد كان في خياله ره ما ذكره
صاحب الكشاف ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه الى الاستغراق وافادته فائدته فقد مشى على اثرهم وتخيل ان تم ما ذكروه يتمشى
في هذا الكلام ايض وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص فظ ان اختصاص جنس الحمد
به تع يستلزم اختصاص جميع افراده به تع واما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك وقد يقال ايض ان المعرف بلام الجنس لا سيما في المقامات
الخطابية يفيد قصر مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض الى امر الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله ايض من هذا
القبيل فلو تمسك الشارح ره ايض بذلك لكان له وجه فتامل قوله مع انه لاح له اولا باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكره
من التعليل كما اشار اليه الشارح ره قوله ولح تمام الاية فان ما سيذكره من التعليل له ناظر الى تتمة الاية الكريمة كما سيشير اليه الشارح ره
قوله يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور اى لكمال المعرفة والا فاصل المعرفة متقدم على الشكر البتة والاظهر ههنا ايض ان يجعل
الانقياد سببا للشكر لا غاية له فتدبر قوله بين تبتني الخوف والرجا لكن على توجيه الشارح يكون الغرض تحصيلهما على ما ذكرنا

لاختصاص الشكر فيه لرجوع
النعم كلها اليه وان قيل للعبد
فعل اختياري لان الاته و
اسبابه التي يقتدر بها على
الفعل لا بد ان ينتهي اليه فهو
المحقوق بجميع افراد الشكر والتي
الحمد بالشكر مع انه لاح له
اولا للتنبيه عليه بالخصوصية
ولح تمام الاية استشهادا بما
اي انقيادا للعزة وهي غاية اخرى
المشكور كما ان العبد يستعد
بكمال الشكر لمعرفة المشكور وهي
مستلزمة للانقياد للعزة و
الخضوع لعظمته وهو ناظر الى
قوله تع ولئن كفرتم ان عذابي
لشديد لما تشتمل عليه الاية
من التخويف المانع من مقابلة
نعم الله بالكفران فقد جمع صدر الآية
وعجزها بين رتبتي الخوف والرجا
وقدم الرجاء لانه سوط النفس
الناطقة الى رسلها نحو الطاعة
والخوف زمامها العاطف لها
عن الجماح والشكر طوله اى من
جملة فضله الواسع منه السابغ
فان كل ما نتعاطاه من افعالنا
مستند الى جوارحنا وقدرتنا
وارادتنا وسائر اسباب حركاتنا
وهي باسرها مستندة الى جوده
ومستفادة من نعمه وكذلك
ما يصدر عنا من الشكر و
سائر العبادات نعمة منه
فكيف نقابل نعمة بنعمته وقد
روي ان هذا الخاطر خطر
لداود ع وكذلك لموسى ع فقال
يا رب كيف اشكرك وانا لا
استطيع ان اشكرك الا بنعمة
ثانية من نعمك وفي رواية اخرى
وشكري لك نعمة اخرى توجب
علي الشكر لك فاوحى الله تعالى اليه
اذا عرفت هذا فقد شكرتني وفي
خبر اخر اذا عرفت ان النعم مني
فقد رضيت عنك بذلك شكرا
حمدا وشكرا كما هو هاهنا يمكن
كونه للكاف في هذا
التركيب زائدة

بكونان

يكونان حاصلين بالفعل فلعل حمل الكلام على الثاني احسن فتفطن **قوله** مثلها في ليس كمثله شيء فان الغرض منه نفي المثل فالكاف
زائدة ويمكن ان لا تحمل زائدة ويقال ان زيادتها ليفيد نفي المثل بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح وذلك لان المفهوم من هنا
الكلام عرفا وجوده ونفي مثل مثله ولا يكون ذلك الا بنفي المثل اذ لو كان له مثل فكان هو مثل مثله فلا يصح نفيه ويمكن
ايضا جعل الكاف حرف تشبيه ويكون الغرض نفي ما يشبه ان يكون مثالا له فضلا عن مثله بالحقيقة فافهم **قوله** والتقدير اي يحصل
الكلام **قوله** مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول آه ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور ومناقشة فيه وقد يجعل من تتمة التوجيه والمقصود
انه اذا جعل ما موصولة يجب تقدير في الكلام هكذا حمدا وشكرا اكثر الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة تنكير حمدا وشكرا المذكورين
لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله والتقدير اي التقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والالجاء
الى التقدير هنا ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدمان اما منصوبا بدلا عن المذكورين او مرفوعا على ان
يكون خبر مبتدأ محذوف كان سائلا يسئل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله تع يسبح له فيها بالغدو
والاصال رجال على قراءة المجهول اي المسبح رجال والثاني ان يجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى تقدير هذا
وهذا كلام اخر وهو انه قد صرح نجم الائمة رض بانه لا يقع من الموصولات وصفا الا ما في اوله اللام نحو الذي والتي واللاتي وبابها المشابهة
لفظا للصفة المشبهة في كونه على ثلاثة فصاعدا بخلاف من وما وعلى ما ذكر فلا مجال لاحتمال الوصفية اصلا **قوله** في الحاشية انما قال مع
منافرة كانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكرة الموصوفة بالمعرفة حيث قال الاوليان صفة لاخران يقومان مقامهما قال نجم
الائمة والاولى انه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر **قوله** لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم
التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير الكلام حمدا وشكرا كثيرا شيئا هو اهله وشيئا فيه بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر
فذكره بعدهما ووصفهما به تكرار لا طائل تحته بل ينبغي ان يق حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله لكنه لا بأس
به اذ التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم لبدل الكل بل للاشتمال والبعض ايض بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكرة موصوفة
اي او يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول هذا بناء على ان يجعل
الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم فيه التكرار فافهم **قوله** انت كما اثنيت على نفسك ظاهره كما حمله الشارح انه
ابتداء جملة ويمكن ان يكون انت تاكيدا للضمير عليك نحو مررت بك انت وح فلا يبعد ما ذكره الشارح بل انما يبعد انه صرح لا يحصي
ثناء عليه تع مثل ما اثنى هو تع على نفسه فافهم **قوله** وفي التشبيه سؤال آه والا فلا يناسب منه مدح حمده وان فرض كونه كك واما
اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق ايض لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه منه راسا فيصير من قبيل الممنوع هذا
ان حمل الكلام على سؤال الالحاق بمعنى ان يجعل حمده من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بلطفه وتفضله القدرة عليه واما اذا حمل
على ان يلحقه به في الاجر والثواب ويعده في عداده تفضلا منه تع وان لم يكن من هذا القبيل في الواقع فيمكن ان يق ايض ان في عدم سؤال
الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصور رتبته عن مثل هذا السؤال وان قصارى ما يليق من العبد سؤال الحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو
اهله لا بما هو اهله وللثاني ان يجعل الفرد الكامل في كلام الشارح اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه به فيكون المراد سؤال ان يلحقه بذلك
الفرد الكامل ويعده في عداده تفضلا منه تع فيصير شبيها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف للاشارة الى هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن
قوله مثله في قولهم حمدا وشكرا ملأ السموات والارض اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كك او تعده بفضلك من عداده كما اشرنا اليه
فافهم **قوله** منطبقة على جميع مراتبه كانه اراد بمراتب التوحيد نفي استحقاق اله اخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها
الجميع بعد دفع ما يورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره واما حمل مراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد
الصفات وتوحيد الافعال على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليها فتامل **قوله** ويضعف بانه لا ينفي يمكن
ان يق لعل نفي وجود اله غيره تع مرتبة من التوحيد يناطبها الاسلام يكتفى بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه و
عدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يق ايض ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف فرد اخر بوجوب الوجود لوجد وظهر وجوده
فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما لم يتصف بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة **قوله** وفيه انه لا يقتضي
وجوده بالفعل قد ظهر بما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل
بالضرورة فاذا استفيد منها امكانه تع يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود فافهم **قوله** وفيه انه لا
يدل على نفي التعدد مط اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود اله غيره تع لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يق ايضا ان المراد اما نفي اله
مستحق للعبادة غيره تع بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة ايض غيره تع وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى
للعبادة بالفعل ولا على وجوده تع بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي قدس سره العزيز
القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل ولا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق
غيره تع للعبادة فلم يوجد واجب الوجود غيره تع والا لاستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يمكن ممكنا ايض على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي

مثلها في ليس كمثله شيء لما انفرض حمده بما هو اهله لا يحمد بشائبة الحمد الذي هو اهله وما موصولة وهو اهله صلتها وعائدها والتقدير الحمد والشكر الذي هو اهله مع منافرة تنكيرهما لجعل
الموصول صفة لهما او نكرة موصوفة فبدلا من حمدا وشكرا لئلا يلزم التكرار وقد يجعل ايضا ما زائدة والتقدير حمدا وشكرا هو اهله ويمكن كون الكاف حرف تشبيه اعتبارا بان الحمد الذي هو
اهله لا يقدر عليه احد الحامدين ولا غيره بل لا يقدر عليه الا الله تعم كما اشار اليه النبي صم بقوله لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك وفي التشبيه سؤال ان يلحقه الله تعم بذلك الفرد الكامل
الحمد تفضلا منه تعم مثله في قولهم حمدا وشكرا ملأ السموات والارض وحمدا يفوق حمد الحامدين ونحو ذلك وفي اختيار الحمد بهذه الكلمة ما روي عن النبي صم من قال الحمد لله كما هو اهله ومستحقه
شغل كتاب السماء فيقولون اللهم لا نعلم الغيب فيقول تعم اكتبوها كما قالها عبدي وعلي ثوابها واسئله تسهيل ما اي الشيء وهو العلم الذي يلزم حمله وتعليمها لا يسبغ اي لا يجوز جعله في موضع
العلم الشرعي الواجب وتستغنه على القيام بما يبقى اجره على الدوام لان ثوابه في الجنة اكلها دائم وظلها ويحشر في الملأ الاعلى ذكره اصل الملأ الاشراف والرؤساء الذين يرجع الى قولهم ومنه قوله تعالى الم تر الى الملأ من بني اسرائيل قيل لهم ذلك لانهم ملاء بالرأي والغناء وانهم يملأون العين والقلب والمراد بالملأ الاعلى الملائكة وترجى مثوبته وذخره وفي كل ذلك اشارة الى الترغيب فيما هو بصدده من تصنيف العلم الشرعي وتحقيقه وبذل الجهد في تعليمه واشهد ان لا اله الا الله تصريح بما قد دل عليه الحمد السابق بالالتزام من التوحيد هم خص هذه الكلمة لانها اعلى كلمة واشرف لفظة نطق بها في التوحيد منطبقة على جميع مراتبه ولا فيها هي النافية للجنس واله اسمها قيل والخبر محذوف تقديره موجود ويضعف بانه لا ينفي امكان الاله المعبود بالحق غيره تعم لان الامكان اعم من الوجود وقيل يمكن وفيه انه لا يقتضي وجوده بالفعل وقيل مستحق للعبادة وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا ذهب المحققون الى عدم الاحتياج الى الخبر وان الا الله مبتدأ وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا

كلام

ومعناه الله المعبود بالحق لا غيره او انها نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود عن اله سوى الله مع الدلالة على وجوده تعالى وان لم تدل عليه لغة وحده لا شريك له تاكيد لما قد استفيد من التوحيد الخالص
ذكره في هذا المقام لمزيد الاهتمام واشهد ان محمدا نبي ارسله قرن الشهادة بالرسالة بشهادة التوحيد لانها بمنزلة الباب لها وقد شرف الله نبينا صلى الله عليه وآله بكونه لا يذكر الا ويذكر معه وذكر الشهادتين في الخطبة
لما روي عنه صلى الله عليه وآله ان كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا الهامي من الله تعالى وتفاؤلا بانه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله المحمودة وقد قيل لجده عبد المطلب وقد
سماه في يوم سابع ولادته لموت ابيه قبلها لما سميت ابنك محمدا وليس من اسماء ابائك ولا قومك فقال رجوت ان يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه والنبي بالهمز من النبأ وهو الخبر لان النبي مخبر عن الله تعالى
وبلا همز وهو الاكثر اما تخفيفا من المهموز بقلب همزته ياء او ان اصله من النبوة بفتح النون وسكون الباء اي الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ونبه بقوله ارسله على جمعه بين النبوة والرسالة والاول اعم مطلقا

كل من الامكان والوجود واستحقاق العبادة من الاله يستلزم اثباتها فلك حملها على اي منها شئت لكن يشكل ان
هذه الاستلزامات لا تخلو من خفاء لاحتياجها الى بيان وبرهان وعلم كثير من يتلفظ بها بذلك غير ظاهر لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد
الاعتراف بوجود الواجب تعالى وامتناع اله غيره فيجرد اعتراف احد منهم بهذه الكلمة الطيبة الحكم باسلامه مشكل جدا فالا ظ ما ذكرنا اولا من الاكتفاء
في التوحيد بالنسبة الى كثير من الناس خصوصا في اول الامر بالاعتراف بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره كما هو ظ الكلمة الطيبة وان لم يظهر
منهم الاعتراف بنفي امكان اله غيره خصوصا اذا كان ما اعترفوا به مستلزما لذلك ايض وان لم يشعروا به فكانهم قد اعترفوا به في ضمنه
وبالجملة فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من الدين وان غفلوا من تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتد قوله
ومعناه الله اه لا يخفى ان حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحققون وان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب ليس
الا هذا او ما يرجع اليه اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتبية الا زيد
ملخصه كما ذكروه ان زيدا كاتب لا غيره وليس مفهومه انه لا كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لازما لذلك
لكنه لا يجدي في دفع الاشكال الذي اورده فانه ان اريد بالاله المعبود بالحق كما هو ظ كلام الشارح فلا ينفي تعدد الواجب ايض وان اريد
به واجب الوجود فان اريد حمله على انه دون غيره فلا يدل الا على الوهيته تعالى ونفي وجود اله غيره تعالى بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان
اريد حمله بالامكان عليه تعالى دون غيره فلا يدل على وجوده تعالى بالفعل فالتعويل في رفع الاشكال على هذا ايض على ما قررنا فتذكر
قوله او انها نقلت شرعا هذا مع بعده يتوجه عليه انه على هذا يجدد الاثبات بحيث لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم ارادة المعنى الشرعي
وظ انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له
الا ان يق ان نفي وجود اله غيره تعالى كما هو ظاهرها لغة يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصده بها
الموحدون الكاملون ويترتب عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب فتد قوله لموت ابيه قبلها تعليل لوقوع التسمية او السؤال من الجد
لا من الاب كما هو الغالب قوله لان النبي مرفوع الرتبة الاولى ان يقول رفيع الرتبة لان الرفعة التي هي معنى النبوة لازم لا متعد قال
في القاموس رفع رفعة بالكسر شرف علا قدره فهو رفيع قوله وان لم يؤمر بتبليغه هذا لا يلائم كون النبئ بالهمز بمعنى المخبر الا ان يكون
التسمية باعتبار اكثر الافراد قوله وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس فان المفرد المعرف ايض وان افاد العموم عند عدم العهد بل ربما كان
عمومه اشمل من الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان فيه مجال احتمال العهد او حمله ههنا على بعض اجناسه لظاهره وحمل اللام على انه لا فائدة
العموم في افراده جمع ليضعف هذه التوهمات فافهم قوله في عدل عن التعريف المشهور يمكن حمل المشهور على انه بيان للمراد بالصلوة اذا نسبت الى
الله تعالى وان كان معنى مجازيا فلا يرد عليه فافهم قوله فيهما ومن الملائكة الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملائكة والمؤمنين والحكم
بانها من الملائكة خصوص الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء الذي يعمه وغيره مما لا يظهر له شاهد فتامل قوله فيهما لان التصريح بالحقيقة
اي بما يدل حقيقة على المعنى المجازي المراد قوله فيهما مع ان العطف لا يدل فيه اشارة الى ما اشار اليه اولا من سهولة الامر في هذا الاشكال
وانه يمكن دفعه عن الجميع وان كان على ما ذكره اسهل فتامل قوله فيهما ليبلغني امر الغايب من الولي بمعنى القرب اي ليتقربني في الصلوة ذوا
العقول فان الاحلام جمع الحِلم بالكسر بمعنى العقل والنهى جمع نهية بالضم منها بمعناه ايض قوله ما لا يؤثر فيه صلوة اه على انه لا اشتغال
في التاثير ايض فان مراتب القرب اليه تعالى والزلفى لديه غير متناهية فيجوز ان يوجب كل صلوة عليه صلى الله عليه وآله ترقيه من مرتبة الى مرتبة فوقها فتبصر قوله
ويطلق تغليبا في كون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله ونبه على اختصاصهم اه فان غيرهم صلوات الله عليهم لم يتصفوا بما وصفهم
به بالاتفاق قوله ثم نبه على ما اوجب اه اي على مزيد تاكيد لذلك والا ففيما ذكره اولا ايض تنبيه عليه واي تنبيه فتنبه قوله لانهم
المنتفعون بالعبر كانه حمل العقول على العقول الكاملة والمراد ان جعلهم قدوة والتكليف بالاقتداء بهم لا يصلح الا لذوي العقول لانهم
المنتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهري وفي القاموس الحقب بالضم وبضمتين ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة
والسنون جمع احقاب واحقب وقال في الكشاف في تفسير قوله تعالى او امضي حقبا او اسير زمانا طويلا والحقب ثمانون سنة وظاهره ان الاصل
في معنى الحقب هو ثمانون سنة ثم استعمل في الزمان الطويل وهذا لا يوافق ما ذكره الجوهري والمراد تفسير الحقب بضمتين على ما هو القراءة
المشهورة بالزمان الطويل وقوله والحقب بالسكون على ما وقع في بعض القراءات وعلى هذا ينطبق ما ذكره لكنه في تفسير قوله تعالى احقابا قال حقبا
بعد حقب كلما مضى حقب تبعه اخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب بالزمان الطويل ثم تفسيره بثمانين
سنة الى القيل وهو لا يلائم شيئا من الاحتمالين المذكورين وكيف ما كان فلا ريب في عدم موافقته لكلام الجوهري وقال القاضي في الاية
الاولى الحقب الدهر وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال في الثانية احقابا دهورا متتابعة وليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صح
ان الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الاحقاب لجواز ان يكون احقابا مترادفة كلما مضى حقب تبعه اخر الى اخرها ذكره وانت خبير بان كلامه في الموضعين لا
يوافق ما ذكره الجوهري ثم قوله لا يخفى ما في الاختلاف بين كلاميه في المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنة واخرا سبعين الف سنة
ولا يبعد ان يكون كل منهما كان قولا لاحد فافهم قوله فلزمها الصوق الاسم يعني ان المبتدأ يلزمه الاسمية فلما تخلف تلك عن القائم مقامه
فالتزم الصوق اسم به ابقاء للازم بقدر الامكان قوله وصنف له هذا الكتاب ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان علي ابن مؤيد

لانه انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايض او امر بتبليغه وان لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول ايضا وقيل هما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول وعلى العالمين جمع العالم وهو اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب الذات تدل على وجوده وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم وقيل اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل المراد به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم اصغر من حيث انه يشتمل على نظائر ما في العالم الاكبر من الجواهر والاعراض التي يعلم بها الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم الاكبر اصطفاه اي اختاره وفضله عليهم اجمعين صلى الله عليه من الصلوة المامور بها في قوله صلوا عليه وسلموا تسليما واصلها الدعاء لكنها منه تعالى مجاز في الرحمة وغاية السؤال بها عائد الى المصلي لان الله تعالى قد اعطى نبيه من المنزلة والزلفى لديه ما لا يؤثر فيه صلوة مصل كما نطقت به الاخبار وصرح العلماء الاخيار وكان ينبغي اتباعها بالتسليم عملا بظاهر الامر وانما تركه للتنبيه على عدم تحتم ارادته من الاية لجواز ان يكون المراد به الانقياد بخلاف الصلوة وعلى آله وهم عندنا علي وفاطمة والحسنان ويطلق تغليبا على باقي الائمة ونبه على اختصاصهم بهذه الاسم بقوله الذين حفظوا ما حملوا بالتخفيف من احكام الدين وعقلوا عن نبيهم ما عن جبرئيل ع عقله ولا يتوهم مساواته لهم بذلك في الفضيلة لاختصاصه

فان الجاعل للذلك هو الله تعم مع جواز ان يراد به النبي صلعم ايضا والالباب العقول وخص فوهم لانهم المنتفعون بالعبر المتقنون لسد به الاثر صلوة اثنية بدوام الاحقاف جمع حقب بضم الحا والقاف وهو
الدهر منه قوله تعالى او امضي حقبا اى اثنية بدوام الدهور واما الحقب بضم الحاء وسكون القاف وهو ثمانون سنة فجمعه حقاب بالكسر مثل قف وقفاف نص عليه الجوهري اما بعد الحمد والصلو
واما كلمة فيها معنى الشرط ولهذا كان لزوم الفاء لازما في جوابها والتقدير مهما يكن من شئ بعد الحمد والصلو فهو كذا فوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتدأ وفعل هو الشرط وتضمنت معناهما فلزمها الصو
الاسم اللازم للاول للابتداء لبقاء له بحسب الامكان ولزمها الفاء للثاني وبعد ظرف زماني وكثيرا ما يحذف منه المضاف اليه وينوى معناه فيبني على الضم هذه اشارة الى العبارات الذهبية
التي يريد كتابتها ان كان وضع الخطبة قبل التصنيف وكنها ان كان بعده نزلها منزلة الشخص المشاهد المحسوس فاشار اليه بهذا الموضوع للمشار اليه المحسوس للمعه بضم اللام وهي لغة البقعة
من الكلأ اذا يبست وصار لها بياض واصله من اللمعان وهو الاضاءة والبريق لان البقعة من الارض ذات الكلأ المذكور كانها تضيء دون ساير البقاع وعدي ذلك الى محاسن الكلام وبليغه لاستنارة الاذهان به ولتميزه من ساير الكلام فكانه في نفسه وضيئا دنور الدمشقية بكسر الدال وفتح الميم نسبة الى دمشق ولدته المعروفة لانه صنفها اجابة بعض اوقات اقامته بها في نصرة الامامية الاثني عشرية ايدهم الله تعم اجابة منصور على المعفو الاجل والعامل محمد وفيان صنفها اجابة لالتماس وهو طلب المساوي من مثله دون الادعاء كما في تولى الخطابة بعض الديانين اي المطيعين لله في امره ونهيه هذا البعض هو الشمس الدين محمد الاوي من اصحاب السلطان علي مويد ملك خراسان وما والاها في ذلك الوقت الى ان استولى على بلاده تيمورلنك فصار معه مستمرا الى ان توفي في حدود سنة خمس وتسعين وسبعمائة بعد ما استشهد المصنف قدس الله سره بتسع سنين فكان بينه وبين المصنف قدس الله سره مودة ومكاتبة على البعد الى العراق ثم الى الشام وطلب منه اخيرا التوجه الى بلاده في مكاتبة شريفة اكثر فيها من التلطف والتعظيم والحث للمصنف ره على ذلك فابى واعتذر عليه وصنف له هذا الكتاب بدمشق في سبعة ايام لا غير على ما نقله عنه ولد المبرهن ابو طالب محمد واخذ شمس الدين الاوي نسخة الاصل ولم يتمكن احد من نسخها منه لضنته بها وانما نسخها بعض الطلبة وهي في يد الرسول تعظيما لها وسافر بها قبل المقابلة فوقع فيها بسبب ذلك خلل ثم اصلحه المصنف ره بعد ذلك بما يناسب المقام وربما كان مغايرا للاصل بحسب اللفظ وذلك في سنة اثنين وثمانين وسبعمائة

كما بلغه فلعل ملتمس بعض الديانين على ما ذكره اولا كان ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة تلطفاته لا لنفسه كما هو ظاهره و
يمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عند قوله واعتذر اليه ويكون قوله وصنفه من تتمة ما حكاه اولا من التماس شمس الدين محمد الاوي
ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوي نسخة الاصل آه وعلى هذا فلا اشكال فافهم قوله وهي في
يد الرسول اي الرسول كان باخذها بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها او المراد ان استعجل
بعض الطلبة ونسخها في الزمان الذي كانت فيه عند الرسول مع ضيقه تعظيما لها ولكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم
قوله اي مقول في حقه هذا ما يوجبه المبتدأ ليرتبط به الجملة الانشائية فيصير التقدير وهو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبرية
على الخبرية قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللهم احسبنا او على انشاء المدح قوله فيكون
عطف مفرد متعلقه آه فان تقديره كما ذكر سابقا ومقول في حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذي متعلقه جملة انشائية وهو مقول
على مفرد وهو الخبر السابق اعني حسبنا فلا يرد انه ح وان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف المفرد على الجملة وهو ليس اولى بالجواز
من الاول فتامل قوله او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كالانشاء على المفرد وكذا في عطف الانشائية منها على الخبرية
وبالعكس على ما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح التلخيص ونقله عن صاحب الكشاف ومحصل القول فيه وح فاذا عطفت الجملة الانشائية
على خبر المعطوف عليها كان لها محل من الاعراب فلا حرج في عطفها على المفرد ولا حاجة في تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور وان احتيج
اليه في تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او باول خبر المعطوف عليها الى معنى الفعل اي يحسبنا ويكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر
الاختلاف في الخبرية والانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب في قصد العطف تشريكهما في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتها يحتاج
الى تاويل على ما هو المشهور هذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان يظن انه كان في خياله انهم ذكروا هذا الوجه لدفع الاشكال عن قوله تعالى
قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان الواو من الحكاية لا من المحكي فاجراه ههنا ايض وغفل عن ان اجراءه ههنا انما هو على تقدير جعلها عطفا
على خبر المعطوف عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة فلم يبق في هذا الوجه زيادة فائدة بخلاف ذلك في الاية الكريمة فتامل قوله في الحاشية وبشر
الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فكان وجه
الاستدلال جعله عطفا على اعدت للكافرين وهي خبرية والمعطوفة انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس الغرض عطف خصوص
الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب الكافرين وشرطه المناسبة بين الغرضين لا بين جزء
الكلامين بل يكفي فيها تضمنهما ما يصلح للعطف كقولك زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالاطلاق ومال الكلام ههنا ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك وجوز ايض عطفه على فاتقوا وفيه ان عطف الامر للمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما منعه النحاة وليس اولى
بالجواز من عطف الخبر على الانشاء واورد عليه ايض انه لا يصح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل
القران ودفع ثانيا بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكانه قيل فان لم يفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه
لا حظ لهم في الجنة وتعليقه على الشرط باعتبار انهم اذا عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم ولجاجهم في الكفر بلا عذر فح استحقوا الحرمان
من الجنان فلذا علق الامر ببشارة غيرهم المتضمن لحرمانهم على الشرط المذكور كما في امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايض ليس الا باعتبار ما ذكرنا وتارة
بانهم اذا لم ياتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن به استحق الثواب في ذلك يستدعي ان
يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم وذكر الدماميني في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا يقبل التعلق ما دام باقيا
على الانشائية فاذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا في المعنى فكان التقدير في الاية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار المطلوب
منكم فال الامر الى كون الجملة الشرطية في المعنى خبرا وقد عطف الثانية عليه وهي انشائية لفظا ومعنى فجاء ما قالوه انتهى وكان هذا بناء
على ما ذهب اليه المنطقيون من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي ولا حكم في شئ من الطرفين بالفعل وهما المحكوم
عليه وبه في الشرطيات ومال الشرطية الى ان هذا ملزوم لذاك اذ الظ انه ح لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما
على ما ذهب اليه اهل العربية من رجوع الشرطية الى الحملية وان الخبر والقضية هو التالي والشرط فيه بمنزلة الحال او الظرف فلا يتم ما ذكره
اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذا يمكن تقييد الحكم الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه هنا
ويمكن ان يق ان اضرب زيدا في وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل بجعل الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا لاضرب فيصير الامر مطلقا
بالضرب المقيد والامر المشروط ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر بشئ وح فلا بد من تاويله الى الخبرية كما ذكره وفيه على تقدير تسليمه ان
التاويل فيه بارجاعه الى الامر بالمقيد ليس بابعد من التاويل بارجاعه الى الخبرية فلا يصح الاستدلال به على العطف المذكور فتدبر ثم
بناء ما ذكره على ان المعطوفة لا يمكن دخول الشرط عليه فهي انشائية لفظا ومعنى وبما ذكرنا من الوجهين في دفع الايراد عن الجواب الثاني
ظهر لك مفاده فانه لما من الجوابين يتاتى على هذا الوجه ايض لا يق انه اذا ابتني الكلام على ان الشرط لا يمكن ادخاله على المعطوفة فيتم كونها
الدليل اذ لا يمكن العطف ح على الجزاء ضرورة انه مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف ما دخل على المعطوف عليه لانا نقول انه يحمل
العطف على الجزاء بل على مجموع الشرط والجزاء كما ينادي به اخر كلامه فلا يلزم ما ذكرت وح فاثبات خبرية الجزاء انما هو لاثبات خبرية

[illegible]

الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كذا او يجعل الواو معترضة لا عاطفة مع ان جماعة من النحاة اجازوا عطف الانشائية على الخبرية وبالعكس واستشهدوا عليه بآيات
بآيات قرآنية وشواهد شعرية وهي اوما هو اعم من الترتيب على كتب بضم التاء وسكونها جمع كتاب هو فعال من الكتب بالفتح وهو الجمع سمي به المكتوب المخصوص لجمعه المسائل المتكثرة
والكتاب ايضا مصدر مزيد مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصلية وفي معناه كتاب الطهارة مصدر طهر بضم العين وفتحها
مجيز اي كريم

المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضا انشائي فتفطن قوله فيها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد
قوله تعالى ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون قبل فان ذلك لانه بمعنى آمنوا وعلى يا
ايها الذين آمنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل القول فيه في المغني قوله فيها ونقله عن ابن
عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشاء وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور
في شرح الايضاح ونقله عن الاكثرين اجازة الصفار وجماعة مستدلين بقوله تعالى وبشر الذين آمنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة
الصف ولا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالآيتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم قوله فيها
على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو هكذا نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه
توضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من
اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها
فظن ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبط من كلام سيبويه نسبه اليه صريحا فنسب الى سيبويه
انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة السؤال مع الاتيان بالوصف
المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع
ذلك من جهة النعت فعلم انه اذا لم يأت بالنعت اصلا كان يقول من زيد وهذا عمرو كان جائزا عنده وهو يكفي حجة في المقام والجواب انه لا حجة
في ذلك اذ قد يكون للشيء مانعان ويقتصر على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتامل قوله فيها ويؤيده قوله وان شفائي آه هذا البيت
من معلقة امرء القيس والعبرة بفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس المنمحي
والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول محذوف الصلة من عولت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره
الشمني واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوف ايضا خبرية قوله فيها وقوله
تناغي غزالا الخ قال في الصحاح المرأة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره والمآقي جمع موق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ فيها مما
يلي الاذن ويجمع ايضا على آماق وامآق مثل آبار وآثار والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال به يتوقف على النظر فيما قبله
من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف عليه فيها فربما كان فيها ما يصلح لذلك قد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي وافعل كذا وكذا
كما قيل في واهجرني مليا ان التقدير واحذرني واهجرني قوله فيها وقائلة خولان الخ اي رب قائلة وخولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان هذه
خولان بمعنى تنبه لخولان والفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببية كما وقع في جواب الشرط وتمام البيت اكرومة الحيين خلو كما هيا الاكرومة من
الكرم كالاعجوبة من العجب خلو اي بعد خالية عن الزوج عذراء كما كانت جعل هذه القبيلة لشرفها وحسن نسائها موجبة لنكاح فتاتهم
وزاد ترغيب المخاطب بان كريمة الطرفين من هذه القبيلة بعد على حالها فالموجب كله موجود ويحتمل ان يكون الغرض ذكر المانع بان كريمة
الحيين من قبيلته وهي لم تتزوج اولى بان يتزوجها من الاجانب قوله فيها واوضح من ذلك لا تأكل الخ وجه الاوضحية انه لا يجري فيه ما نقلنا
من الجواب الاول عن المغني والجواب عنه هو الجواب الثاني قوله فيها وناهيك بقوله تعالى آن اراد انه ناهيك به في تجويز ذلك العطف مط كما هو ظاهر
السياق ففيه ان جميع ما ذكر في الاصل في توجيه العطف المذكور يجري في الآية الكريمة فكيف تكفي الآية شاهدا لتجويز ذلك مط وان اراد انه
يكفيك ذلك شاهد الصحة ما ذكر من التركيب فقد نبه لاعتراض عنه فمنع بعده عن السياق يتوجه عليه ان في الآية الكريمة يمكن ان يكون الواو من الحكاية
لا من المحكي وح فيدخل قالوا على كل من الجملتين ولا نزاع في صحة العطف ح على ما نقلنا عن السيد فالآية الكريمة لا تكفي ظاهرا شاهد الصحة
تركيب المتن ما لم يبين انه يمكن مثله في هذا التركيب ايضا بجعله عطفا على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل وفي
مثل هذا المقام لا يبقى انه يكفيك ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة التركيب المذكور ولو بعد التامل فان كل ما يبقى
في توجيهه يمكن اجراؤه فيه ايضا بعد التامل فتامل قوله فيها وباب التاويل من الجانبين اي في كل من طرفي المعطوفة والمعطوف عليها في الامثلة
المذكورة ونظائرها بان يأول تارة المعطوفة الى ما يوافق المعطوف عليها وتارة بالعكس او المراد التاويل في الشواهد المذكورة من جانب المانعين
والتاويل في كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف وانما احتيج الى هذا التاويل لان كلام
ائمتهم في هذه الابواب حجة وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منعه وظ كلام كثير من النحاة
جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل المتكلف حمل كلام الشارح على هذا اي يمكن التاويل
في كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالآيات القرآنية واشعار البلغاء يأبى عن هذا التوجيه الا ان لا يكونوا الائمة
من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة الامر هذا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع
بلاغتها نعم لو قيد عدم جوازه بلاغة بما اشرنا اليه من عدم انضمام اعتبار لطيف اليه فيمكن التزام كون العطف فيها من هذا القبيل اذ ليس ما
ندعي فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف في توجيه آية البقرة يرجع الى هذا فتفطن قوله او ما هو اعم من الترتيب بناء على اعتبار
وضع كل شيء موضعه في الترتيب دون البناء قوله والكتاب ايضا اي كما انه يسمى به المكتوب المخصوص فيستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مزيد

مشتق

والاسم الطهر بالضم وهي لغة النظافة والنزاهة من الادناس وشرعا بناء على ثبوت الحقايق الشرعية استعمال الطهور مشروطا بالنية فالاستعمال بمنزلة الجنس والطهور مبالغة في الطاهر
والمراد منه ههنا الطاهر في نفسه المطهر لغيره جعل بحسب الاستعمال متعديا وان كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالاكول وخرج بقوله مشروطا بالنية ازالة النجاسة
عن الثوب والبدن وغيرهما فان النية ليست شرطا في تحققه وان اشترطت في كماله وترتب الثواب على فعله وبقيت الطهارات الثلث مندرجة في التعريف واجبة
ومندوبة مبيحة وغير مبيحة ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض كما هو الظاهر وح فيه اختيار ان المراد منها ما هو اعم من المبيح للصلوة وهو خلاف اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب او ينتقض في طرده بالغسل المندوب والوضوء غير الرافع منه

مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه به فافهم قوله والاسم الطهر بالضم ضابط المصدر واسم على
ما ذكره ابن هشام في التوضيح لالفية ابن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح الميم الاولى وكسر الثانية
او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل ووضوء
بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا فانهما بزنة القرب للدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر
في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما سموه احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح شرح التوضيح
ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم
المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يقال ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة الحاصلة بسببه كما يقال في الفارسية رفتن ورفتار
وربما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن بمعناه نظير ما هو الظ من المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليست
على اوزانها والتفاوت بينهما يظهر في احكام لفظية كالعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع لفعل الامر او الانفعال
به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال تلك الهيئة مخصوصة والغسل عبارة عن
نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب تلك الامور وعلى غيرها مما هو معلول له كما يظهر بالتتبع هنا ثم
كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلتزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد
ولو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه ح دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون
الطهر بمعنى پاكي والطهارة بمعنى پاك بودن اي الاتصاف بپاكي فيكون الثاني مصدرا والاول اسمه فتامل وبعد ما كتبنا الحاشية رايت
انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا
يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له
تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث ولمن يقوم به ذلك
الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه كونها مرآة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ
فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه
ايض ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعينهما ولك ان تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المغاربة ان الفرق بين المصدر واسم
المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدء الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ
الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر
كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق اولا هو ما نقله عن بعض المغاربة وهو قريب مما هو
الاظهر الذي ذكرنا واما ما احتمله اخرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه
التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى مفعول نسبي لا يكون للخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل
فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده ويقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال وفيه تامل فان
الظ ان المصدر عبارة عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجي وايض لا ريب ان الحاصل بالمصدر قد لا
يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقايق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان معنى الشرعي سواء كان حقيقة
شرعية او مجازا شايعا او المعنى الحقيقي عند المتشرعة ولا ريب في ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقايق الشرعية فتدبر قوله كالاكول
كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال في الاكول ايض لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في
الطهارة وجعل بحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعدية الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما
فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول هو الماكول ورايت في كتاب من بعض الاسمعيلية انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان
الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب واسم آلة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه في ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في
كلام الشارح ايض على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتدبر قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به مفهوم الاشتقاقي
اي ما هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورد عليه وكذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظ بقرينة
ما ذكره من التفسير ولئلا يلزم الدور قوله وح فيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة المعرفة ويرد ايض ح انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق
والشرب من زمزم ودمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهور
في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي حتى يلزم الدور بل بمعناها اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة وظاهر ان استعمال الطهور في النقوض
المذكورة ليس من حيثية النظافة فتامل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه قد
ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل المحدود ايض المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء غير الرافع منه اي من جملة الوضوء كوضوء الحايض للذكر

والجنب

والتيمم بدلا منهما ان قيل به وينتقض في طرده ايضا بابعاض كل واحد من الثلاثة مطلقا فان استعمال الطهور مشروط بالنية مع انه لا يسمى طهارة وبما لو نذر تطهير الثوب ونحوه من النجاسة
ناويا فان النذر منعقد لرجحانه ومع ذلك فهو لجود التعريفات لكثرة ما يرد عليها من النقوض في هذا الباب والطهور بفتح الطاء هو الماء والتراب قال الله تعالى وانزلنا من السما
ماء طهورا وهو دليل طهورية الماء والمراد بالسماء هنا جهة العلو وقال النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وهو دليل طهورية التراب وكان الاولى ابداله بلفظ الارض كما
يقتضيه الخبر خصوصا على مذهبه من جواز التيمم بغير التراب من اصناف الارض

والجنب بالصوم والمحتلم بالجماع قوله والتيمم بدلا منهما ان قيل به اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب وفي الوضوء غير الرافع بناء على القول ببدلية
التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا واما القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز
التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ قوله وينتقض في طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين فينتقض عطف على
قوله فعنه احتيار وقوله ايضا اشارة الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على
احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا وللّ ان
يحمل قوله مطلقا اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض يرد مطلقا على كلا التقديرين لكنه بعيد والظاهر انه متعلق بالثلاثة وتعميم فيها بالنسبة الى
المبيح وغيرها هذا ويمكن دفع هذا النقض بان الظاهر من المشروطية بالنية اشتراطه بنيته متعلقة به اصالة والابعاض ليست كذلك اذ لا نية ولا
اشتراط فيها حقيقة بل انما يشترط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض فتدبر قوله وبما لو نذر تطهير الثوب يمكن ان يقال ان المتبادر
من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فافهم قوله وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبني
على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ في التهذيب الطهور هو المطهر في لغة العرب وليس
لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد في كلام العرب كونه مطهرا الان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور و
هذا ماء مطهر انتهى واذا ثبت ذلك فلا عبرة بانكار ابي حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة في صيغة فعول انما هي زيادة
المعنى المصدري وشدته فيه كالاكول والضروب وكون الماء مطهرا لغيره امر خارج عن اصل الطهارة التي هي المعنى المصدري فلا يعتبر فيه وذلك لان كونه
مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا بعد في اعتبار ذلك في صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغة لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى
المطهر على انه صيغة مبالغة لا يظهر من كتب اللغة المتداولة نعم قد صرحوا بانه بمعنى ما يطهر به فهو يستلزم ان يكون مطهرا لكن يكون اسم آلة لا
صيغة مبالغة قال في الجمهرة الطهور بفتح الطاء الماء الذي يتطهر به كالوضوء والوضوء والسحور والسحور وقال الجوهري الطهور ما يتطهر به كالفطور
والسحور والوقود قال الله تعالى وانزلنا من السما ماء طهورا وقال في القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان كلامهم متطابقة فيما ذكرنا
واما مجيئه صيغة مبالغة بمعنى المطهر او الزائد في الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة والقياس يقتضي الثاني الا ان يظهر بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ
وبعد ذلك يشكل ان الطهارة لغة ليست بمعنى الشرعي بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر لغة لا يفيد الا كونه موجبا
للنزاهة الغير ونزاهته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعي وهو المراد هيهنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة حقيقة شرعية في
المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقة شرعية في المطهر بالمعنى المصطلح فتدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو في ان اسم فعول
للمبالغة وتكرر الصفة وكون الماء طاهرا الجسم مما لا يتكرر ويتزايد فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور غير ذلك وليس الا انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار
زيادة الطهارة باعتبار عدم النجاسة بملاقاة النجاسة ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم في المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية فلا شك في قبولها الزيادة
وح لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو اريد انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون الطهور بمعنى المطهر اذ لا يمكن حمله على معناه
اللغوي وهو الزائد في الطهارة لامتناعه فنقول بعد نقل الطهارة اذا امتنع حمل الطهور على المعنى الزائد الذي هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان يكون
بمعنى المطهر اذ ربما بقي على معناه اللغوي ولم يستعمل في معنى اخر ولا يضر كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى المطهر ايضا اذ لم يكن
مقتضى القياس يكون مجازا او لو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة هيهنا لذلك فليجوز وضعها صح لمعناه اللغوي وايضا ربما استعمل ولو مجازا بمعنى
الطاهر بدون قصد الزائد فذكر صاحب المدارك ان الطهور ورد في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه ما
يتطهر به كالوضوء والوقود وارادة المعنى الثاني اي في الاية الكريمة اولى لان الاية مسوقة في معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد الاكمل اولى
وانت لا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعد ما نقلناه عن الشيخ من انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا يخ عن اشكال وفي ما ذكره من اولوية حمل
الاية على الثاني بحث بعد ما ثبت مطهرية الماء بدليل خارج كالاجماع او اية وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال
عليه بهذه الاية فلا اذ الحمل على الفرد الاكمل في معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايض والكلام بعد فيه فتامل
ثم هذه الاية الكريمة وكذا الاية الاخرى التي اشرنا اليها لا تدل الا على ان الماء طهور من السما لا على طهورية كل ماء ويدفع هذا بانه
في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كل ماء وكون اصله من السما اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بان الماء طهور ما لم
نعلم بذلك ويبين لنا ولم يفعل ذلك فتامل قوله والمراد بالسما هنا جهة العلو فان كل ما علا يطلق عليه السما لغة ولذلك يسمون سقف
البيت سما ويمكن الحمل على الفلك ايضا اذ لا اعتداد بقواعد الطبيعيين وقد يقال ان المراد بانزاله من السما انه حصل باسباب سماوية تصعد اجزاءه
من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحابا ماطرا فتدبر قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وكان ساير الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الصلوة الا في محاريبهم
قوله وهو دليل طهورية التراب استدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا مزية وكذا بقوله
وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ
فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيها كلها على اسم الالة فلا يمكن الاستدلال بها على انها
اذا كانت صيغة مبالغة ايضا بمعنى المطهر وما لم يثبت ذلك لا يمكن الاستدلال على مطهرية شيء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون

فيصيغة

فالماء بقول مطلق مطهر من الحدث وهو الاثر الحاصل للمكلف وشبهه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل المانع من الصلوة المتوقف رفعه على النية والخبث وهو النجس بفتح
الجيم مصدر قولك نجس الشيء بالكسر ينجس فهو نجس بالكسر وينجس الماء مطلقا بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اللون والطعم والريح دون غيرها من الاوصاف واحترز بتغيره
بالنجاسة عما لو تغير بالمتنجس خاصة فانه لا ينجس بذلك كما لو تغير طعمه بالدبس النجس من غير ان تؤثر نجاسته فيه والمعتبر من التغير الحسي لا التقديري على الاقوى ويطهر بزواله اي زوال التغير
ولو بنفسه او بعلاج ان كان الماء جاريا وهو النابع من الارض مطلقا غير البئر على المشهور واعتبر المصنف في الدروس فيه دوام نبعه وجعله العلامة وجماعة كغيره في انفعاله بمجرد
الملاقاة مع قلته والدليل النقلي يعضده وعدم طهره بزوال التغير مطلقا بل بما ننبه عليه بقوله او لاقى كرا والمراد ان غير الجاري لا بد في طهره مع زوال التغير من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه وان كان اطلاق العبارة قد يتناول ما ليس بمراد وهو طهره مع زوال التغير وملاقاة الكر كيف اتفق

بنه صيغة مبالغة فتدبر **قوله** والماء بقول مطلق اي الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه وهو انه ما يقع عليه الماء مطلقا بلا قيد وان
قيد ايضا في بعض الاحيان كما يقع ماء النهر وماء البئر ونحوه بخلاف المضاف فانه لا يقع عليه الماء بالاطلاق اصلا واما حمل الماء على الاعم وجعل
قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة اي بعض افراده وهو المطلق اي على المطلق وحمل في الجملة على بعض افراده كالنجس او حمل الماء على المطلق وجعل
قوله بقول مطلق على انه لبيان كلية الحكم اي جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد لذلك في نفسه لم يطرء عليه ما يخرجه عنها فلا يخفى بعد الجميع **قوله**
المانع من الصلوة احتراز عن مثل الخضرة او الحرارة او البرودة ونحوها من الاثار العارضة له عند عروض احد الاسباب المذكورة لكن لا ربط لها
بالمنع من الصلوة وقوله المتوقف رفعه على النية احتراز عن النجاسة الخبثية الحاصلة له عند عروض احد الاسباب المذكورة فانها لا تسمى حدثا
قوله بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اي كسبه بالملاقاة بالنجاسة احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقاة وصف مخالف لذلك
ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة اصلا ثم حصل له بملاقاة النجاسة رائحتها وانما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقاة احترازا عما اذا تغير في احد
اوصافه الثلثة بالمجاورة ومرور الرائحة على الماء كما اذا القي جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه لا ينجس بذلك **قوله** فانه لا ينجس بذلك اي
لا ينجس به الماء مطلقا كما في الصورة الاولى وهذا لا ينافي تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير الجاري على المشهور وغير الكثير على قول العلامة فافهم
قوله وهو النابع من الارض مطلقا اي سواء اجرى على وجه الارض ام لا واطلاق الجاري عليه اما حقيقة شرعية او عرفية او تغليب لبعض
افراده على الجميع كما صرح به الشارح ره في شرح الارشاد وانما لم يعتبر الجريان كما هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم
انفعاله بالملاقاة لم يجر عليه في الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل مستند حكمهم فيه العمومات الدالة على طهارة كل ما
ما لم يتغير خرج منه القليل الواقف بالدليل فبقي الباقي وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان
يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة في عدم فساده بدون التغير وفي طهارته بزواله وجود المادة
والعلة المنصوصة حجة فيجري في الجاري لوجود المادة فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم في الوجهين هو النبع لا الجريان فلذا لم يعتبروه واعتبروا
النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر **قوله** على المشهور متعلق بما اطلق من الحكم لا بالتعريف اي يطهر بزواله ان كان الماء جاريا
مطلقا على المشهور ومقابل المشهور ما نقله من المصنف من اعتبار دوام النبع فيه في هذا الحكم وما نقله من العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان يجعل ما نقله من
المصنف تقييدا لتعريف الجاري وعلى هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اي هذا التعريف على المشهور وزاد فيه المصنف قيدا اخر ويعكر على هذا ان يجعل
قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اي سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة فهو اشارة الى الخلاف في اصل الحكم ولا تعلق له بالتعريف كما يرشد اليه
سياق الكلام ايضا فتفطن **قوله** واعتبر المصنف في الدروس فيه دوام نبعه قال في المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظ ان يريد بدوام النبع استمراره
حال ملاقاته للنجاسة ومرجعه الى حصول المادة ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثاني ان يريد به عدم انقطاعه في اثناء الزمان ككثير من
المياه التي تخرج في زمن الشتاء وتجف في الصيف وقد حمل جل من تاخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو مما يقطع بفساده لانه مخالف للنص والاجماع فيجب تنزيه
كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظ ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من عروق الارض شيئا فشيئا في آن بعد آن كما يرى في بعض العيون
الضعيفة بل يكون متصلا في زمان بعد زمان ولعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم في الجاري وجود المادة له وفي مثل تلك العيون الضعيفة
لا ظهور لوجود مادة لها تعتد بها هذا ويمكن ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع في بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها
البئر ولكن لا يتعدى الماء الى وجه الارض بل ينبع الى ان يصل الى مرتبة لا يمكنه ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شيء فاذا اخذ منه ذلك
ينبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه قويا وليس على سبيل الرشح على ما ذكرنا في الوجه الاول
اذ عدم تعديه الى وجه الارض ح لا يدل الا على عدم علو مادته لا على عدمها بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له وح فلا وجه للاحتراز عنه فتامل
قوله وان كان اطلاق العبارة قد يتناوله اه يعني ان اطلاق العبارة يدل على انه يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لاقى كرا مطلقا
وهو اعم من ان يكون زواله قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كذلك اذ من صور ما يكون زوالها بعد الملاقاة ان يتغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير
بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه اي بسبب من خارج كصفق الرياح مثلا والظ انه لا يطهر في هذه الصورة لخروج المطهر بتغير بعضه عن المطهرية
فلا بد ان يشترط ملاقاته للكر بعد زوال التغير او معه هكذا فهمه سلطان العلماء على ما يظهر من بعض قيوده ولا يخفى ان في صورة المعية ايضا يمكن
ان يتغير بعض الكر اولا ويمكن ان يزول عنه التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها وح ايضا لا يطهر الماء فالظ ان يشترط في الملاقاة عدم تغير الكر
وح يكفي زوال التغير عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة نعم يمكن فرض اخر لعدم التطهير بزوال التغير بعد الملاقاة وان لم يتغير الكر
بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكر بان دخل بين اجزائه وفصل بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينهما اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فلا يطهر بذلك
مع صدق زوال التغير والملاقاة للكر وعند اشتراط زوال التغير قبل الملاقاة او معها لا يرد ذلك ويرد على الوجهين ان هذا التفصيل انما يصح الحكم
بالطهارة معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه لا بد في طهره من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه كما حكم به الشارح اذ كثيرا ما يطهر وان زال
التغير بعده كما اذا لم يتغير الكر وبقي اتصاله بين اجزائه والظ ان مراد الشارح بالمعتبر ليس حصول الزوال والملاقاة كما هو مبنى التوجيه المذكور بل
حصوله في زمان الملاقاة قبل زوالها واحترز به عما اذا زال التغير بعد زوال الملاقاة كما اذا اتصل بكر ولم يزل تغيره به ثم فصل بينهما بوضع حائل
بينهما ثم زال التغير بعد ذلك بنفسه او بعلاج غير مطهر اذ يصدق ح زوال التغير وانه لاقى كرا مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كون زواله

قبل

وكذا الجاري على القول الآخر ولو تغير بعض الماء وكان الباقي كرا طهر المتغير بزوال التغير كالجاري عنده ويمكن دخوله في قوله ولا في كر العسدق ملاقاته للباقي ونبه بقوله لا في كر على
انه لا يشترط في وقوعه عليه دفعة كما هو المشهور بين المتأخرين بل يكفي ملاقاته له مطلقا لصيرورتهما بالملاقات ماء واحدا ولان الدفعة لا يتحقق لها معنى لتعذر الحقيقة وعدم الدليل
على العرفية وكذا لا يعتبر ممازجته له بل يكفي مطلق الملاقات لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق واعتبار بعضها دون بعض تحكم والاتحاد مع الملاقات حاصل ويشمل اطلاق الملاقاة
ما لو تساوى سطحاهما واختلف مع علو المطهر على النجس وعدمه والمصنف لا يرى الاجزاء بالاطلاق في باقي كتبه بل يعتبر الدفعة والممازجة وعلو المطهر او مساواته واعتبار الاخير دون
الاولين لامع عدم صدق الوحدة عرفا والكر المعتبر في الطهارة وعدم الانفعال بالملاقاة هو الف ومائتا رطل بكسر الراء على الافصح وفتحها على قلة بالعراقي وقدره ماءة وثلثون درهما

على المشهور فيهما او بالمساحة ما بلغ مكسره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر مستوي على المشهور والمختار عند المصنف وفي الاكتفاء بسبعة وعشرين قول قوي ويحمل ماء القليل

ومثل الملاقاة او معها اي في زمانها قبل زوالها لينفع ذلك لكن لا بد من حمل الملاقات للكر على ملاقاته مع بقاء اتصال بين اجزائه كما هو ظاهر
لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني فافهم **قوله** وكذا الجاري على القول الاخر وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسته بالملاقات
فانه اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة وبفيضان الماء عنها عليه اذا كان الفائض
اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال التغير وبفيضان الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بقدر الكر
او لا بد من فيضان ما يكون بقدر الكر او ملاقات كر من خارج وجهان ولعل الثاني انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والفيضان منها
عليه اذا كان الفائض اقل من الكر في عدم نجاسته بالملاقات فلان لا يكتفي بذلك في تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية يدل على قوة
مادته فيمكن ان يكتفي بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا
ولا يخفى ما في الحكم بكل منها كليا هذا واما على مذهب المص فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ايض حكم غيره في انه يعتبر الملاقات بالكر في زوال
التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه زوال التغير مطلقا فافهم **قوله** لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما فاما ان يحكم
بنجاسة الطاهر وهو باطل للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقات النجاسة او بطهارة النجس وهو المطلوب وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما
يصيران بالملاقات متصلا واحدا فمسلم لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجاري
الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون هيهنا ايضا كذلك وان اريد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فيجب اتحاد حكمهما ففيه ان بمجرد الملاقات
لا يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد انه اذا كان نظرهم الى
ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف ما كان فالاكتفاء
بمطلق الملاقات على ما رجحه الشارح فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير الماء النجس سواء ما ورد في خصوص بعض
الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره والعمومات الدالة
على مطهرية الماء لا يدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء وكيف اتفق وعلى هذا فلا بد في الحكم بتطهيره من طريق قاطع بقطع ما ثبت من نجاسته
الاخر اذا ثبت ذلك ولعل لذلك لاما ثبتنا الاجماع طهارته بمركما في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه او الممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايض
واما بدون ذلك فالحكم لا يخ عن اشكال فتامل **قوله** لتعذر الحقيقة الخ كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة والاول لنا في حادمنهما
والمراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة فوصول اول جزء من النجس اليه يقتضي تنجسه ونقصان الباقي عن
الكر فلا يطهر وظ ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية اذ مع الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر
سقوطه هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه وان لم يكن
لنا نص على اعتبار الدفعة يكون ماخذ الحكم به لكن يتحقق الاجماع على التطهير بالالقاء دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في مطلق الملاقات يكفي
لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع الحقيقة فلنحمل على العرفية فافهم **قوله** وكذا لا يعتبر ممازجته لا يخفى ان في صورة القاء
الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ **قوله** لان ممازجة جميع الاجزاء لا
يتفق بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق ايض ممنوعة وكذا لا يلزم الحكم فينبغي النظر في دليلهم
على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح يندفع ما يق ايض انه اذا اكتفى بملاقات بعضها فلم
يكن المطهر للبعض الاخر وصول الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل الى الماء ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير ايض هذا المعنى حاصل لان بعضه
متصل بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به
بدونها ايض وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول
دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقية كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه
لعل الشارح جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما غيره فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ذهاب
جمع من الاصحاب الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونهما فتامل **قوله** مع ان الاتحاد مع الملاقات حاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام وفيه
هو ايض الى نوع تردد فيه **قوله** بل يعتبر الدفعة آه اي انما يكتفى بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منها شيئا مما ذكر لا انه اعتبر في كل
منها جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ
القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم **قوله** الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقات
ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة او الممازجة فلا كلام في عدم
اعتبارها ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذ قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا
لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاك الكر واضمحلاله فيجب الحكم باشتراط قلته من الدفعة لا بحكم معها بذلك ان حكم بذلك مع
اتصال الملاقات وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم **قوله** لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد
من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه وظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس فالحكم بطهور اعتبار علو المطهر او المساواة لا يخ عن شيء

اذ مع علو

وهو ما دون الكر والبئر وهو مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا بالملاقات على المشهور فيهما بل كاد يكون اجماعا ويطهر القليل بما ذكر وهو ملاقاته الكر على الوجه السابق وكذا يطهر بملاقات الجاري مساويا له او عاليا عليه وان لم يكن كرا عند المصنف ومن يقول بمقالته فيه وبوقوع الغيث عليه اجماعا ويطهر البئر بطهر غيره مطلقا وبنزح الجميع للبعير وهو من الابل بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى الصغير والكبير والمراد من نجاسته المستندة الى موته وكذا الثور قيل هو ذكر البقر والاولى اعتبار اطلاق اسمه عرفا مع ذلك والخمر قليله وكثيره والمسكر المايع بالاصالة ودم الحدث وهو الدماء الثلثة على المش والفقاع بضم الفاء والحق به المصنف في الذكرى العصير العنبي بعد اشتداده بالغليان قبل ذهاب ثلثيه وهو بعيد ولم يذكر هنا المني مما له نفس والمشهور فيه ذلك وبه قطع المصنف في المختصرين ونسبه في الذكرى الى المش معترفا فيه بعدم النص ولعله السبب في

تركه هنا لكن دم الحدث كذلك ولا وجه لافراده

اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم يجعل مجرد الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر والحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الاخر نفتح بينهما طريق فدخل من كل منهما في الاخر ووقع بينهما الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل مجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفوران يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكلية فالظ انه يكفي في التطهير وان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس اذ الحكم بنجاسة الماء الوارد لا تدل عليه من دليل ولا دليل لنا هنا على النجاسة مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه ح لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** وهو ما دون الكر اي من غير الجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في الدليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة لا المص كما هو مختار المص فافهم **قوله** وهو مجمع ماء نابع من الارض بتذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر **قوله** ولا يخرج عن مسماها لا يخفى انه لا حاجة الى قوله مجمع ماء نابع الى اخره اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه البئر عرفا من اي جنس هو وايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مط بل بعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق البئر عرفا على آبار القنا مع انها ليست البئر التي الكلام فيها ههنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها واما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج ما لو تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى يستغني عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حال عدم التعدي لاطلاق البئر عليها وايضا ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر وحكمه ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض منابع الماء التي لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات وح فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومن يظهر وجه اخر لعدم الاكتفا باشتراط عدم التعدي اصلا فافهم هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدي الان بل العبرة بعرف زمان النبوة والاطلاق البئر على مثله في ذلك الزمان غير معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل المنع مجالا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا الحال في عرفهم غير معلوم الا ان يمنع تحقق ذلك الفرض وان اضمحل ح ما ذكرنا ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي اصلا والامر فيه هين فتامل **قوله** وكذا يطهر بملاقات الجاري هو دون اعتبار امتزاج على راي الشارح ومعه على ما ذكرنا **قوله** مساويا له او عاليا عليه فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظاهر على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى او ينبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقات فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على ما ذكرنا سابقا ولا يشترط ح كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه فتدبر **قوله** ويطهر البئر اي من نجاسته بالملاقات بطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام ههنا كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقات وذكر مطهر القليل اولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاسته بالتغير فسيجيء حكمه على حدة وسبق ايضا في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا وعلى هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري وليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة منهم المصنف في البيان وظ كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجاري مطهر له وكذا بالكثير لو ورد من فوق عليها فالاقوى انه لا يكفي لحصول الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس **قوله** وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهره كما ذكره الشارح عدم تخصيص فيه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس انما يقال للجمل بعير وللناقة بعير اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بانه مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الشارح بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط **قوله** والاولى اعتبار اطلاق اسمه اشارة الى ما يقال انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ان الثور سمي به لاثارته الارض ولعل الش ههنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعل هنا في البعير وان كان لا يخلو عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيص التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا مشكل جدا اذ العبرة بعرف زمان الائمة عليهم السلم والتمسك باصالة عدم التغير معارض باصالة عدم التغير في عرفهم عم عن معناه اللغوي وكانه اقوى عند الاعتبار وما ذكر من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل **قوله** وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه ولعل الكلام فيه بل في عدة في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر **قوله** والمشهور فيه ذلك ويحتمل انه لما

لا نص

ايجاب الجميع لما لانص فيه لشمولها والظاهر هنا حصر المنصوص بالخصوص ونزح كر للدابة وهي الفرس والحمار والبقرة وزاد في كتبه الثلثة البغل والمراد من نجاستها المستندة الى موتها هذا هو
المشهور والمنصوص منها مع ضعف طريقه الحمار والبغل وغايته ان ينجبر ضعفه بعمل الاصحاب فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لانص فيه اولى ونزح سبعين دلوا معتادة على تلك البئر
فان اختلف فالاغلب للانسان اي لنجاسته المستندة الى موته سواء في ذلك الذكر والانثى والصغير والكبير والمسلم والكافر ان لم نوجب الجميع لما لانص فيه والا اختص بالمسلم
وخمسين دلوا للدم الكثير في نفسه عادة كدم الشاة المذبوحة غير الدماء الثلثة لما تقدم وفي الحاقه دم نجس العين بها وجه مخرج والعذرة الرطبة وهي فضلة الانسان والمروي
اعتبار ذوبانها وهو تفرق اجزائها وشيوعها في الماء اما الرطوبة فلا نص على اعتبارها لكن ذكرها الشيخ وتبعه المص وجماعة واكتفى في الدروس بكل منهما وكذا تعين الخمسين

والمروي اربعون او خمسون

لانص فيه لعدم ورود النص منه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب او وقوعه او نزوله او اغتساله مع ان الغالب عدم
خلو بدنه عنه ويحتمل على هذا اختصاص الحكم بمني الانسان وعد غيره مما لانص فيه والله تع يعلم **قوله** وايجاب الجميع لما لانص فيه يشملهما الا
ان يناقش في كون المني مما لانص فيه باعتبار ما ذكرناه من الاحتمالات في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث ايض فيما لانص فيه تامل
فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلم عن البئر يكون في المنزل للوضوء
فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة او نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلم في كتابي بخطه
ينزح منها دلاء باطلاقها يشمل دم الحدث ايض بل يمكن بهذا نفي القول بالجميع في كثير ايض لعدم القول بالفصل الا ان يناقش في شمول مثل
هذه الاطلاقات للافراد الغير الشايعة المتعارفة لكن منصوصية المني ايض بالوجه الذي ذكر ليست باقوى من هذا فتامل **قوله** والمنصوص منها
اه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى
الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء ورواه الشيخ في التهذيب مرة ثانية ايض وفي بعض نسخ
اضافة البغل ايض ونقلها المحقق ايض في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف السند مخالفته لعمل الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما في البغل
من الشك فتامل **قوله** فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لانص فيه اولى قد ورد في الدابة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله
وابي جعفر ع في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضا ومثلها رواية ابي العباس
الفضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلم ولا ريب في دخول الفرس في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايض فيها بل الحمار والبغل ايض بل دخولهما فيها
اظهر من دخول البقرة اذا كان بمعنى ما يركب على ما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلم على ما في التهذيب قال وان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله لدخولها في نحوه بل يمكن ادخال الحمار و
البغل بل الفرس ايض فيه لكن لبعض في الاستبصار او نحوه وهو ربما يورث الشك فيه وفي صحيحة محمد بن مسلم نزح عشرين للميتة ان كان لها ريح
فبدونه يكفي العشرون بطريق اولى في رواية زرارة ايض نزح عشرين للميتة بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار والبغل ايض فيها و
بالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم بادخال الدابة والبقرة فيما لانص فيه لايخ عن غرابة فتامل **قوله** معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار
اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لتلك البئر بحسب المتعارف قال صاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت
العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله
في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار فليعل مراده ره ما ذكرنا والله تع يعلم ولو كان المعتاد عليها غير
الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا فيكون حكمه حكم ما لم يكن لها معتاد اصلا ومنشؤ الكل قيل
المراد بالدلو هو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب رعاية هذا القدر مطلقا **قوله** فان اختلف فالاغلب فان
تساوت فالاصغر مجزء والاكبر افضل ولو لم يكن لها دلو معتاد فيعتبر اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد للشارح ره وقال في شرح
فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتاد في بلده ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده دلو اعتبر اقرب البلدان الى البئر فالاقرب **قوله** ان لم
توجب الجميع لما لانص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب العلامة ره ظاهرا واما لو قلنا بتضاعفه مع
تخالف انواعها كما هو راي بعضهم او مط كما هو راي المص ره وكذا الشارح في شرح يع فلا لان الحكم في الكافر ايض بوجوب السبعين لنجاسة موته
لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايض ثم ان المش شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان بناءه على شمول الانسان الوارد في النص
لهما وح لا يبتنى الحكم على مسئلة ما لانص فيه وابن ادريس خص الحكم بالمسلم واختاره الشارح ولعله اظهر بناء على ان الظاهر من وجوب السبعين لموت
الانسان في البئر وجوبه لنجاسته المستندة الى موته لا مطلقا ونجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى هذا فيبتنى هذه المسئلة على مسئلة ما لانص
فيه وتفصيل القول يقتضي مقاما اخر فتدبر **قوله** والا اختص بالمسلم اذ يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين
فيه لا منفردا وهو ظ ولا مع نزح الجميع اذ لا تضاعف مع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها
لكن الحقوا به وقوعه ميتا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق بين المسلم والكافر فيه ايض الوجهان وفي شرح يع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم
الفرق ههنا وكان بناؤه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعجب انه في شرح الارشاد
منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع في الما
ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسئلتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر **قوله** الكثير في نفسه عادة ونقل عن القطب الراوندي
انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا في بئر يسيرا في اخرى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص
وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الفرق بين شاة ذبحت فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما ودجاجة او حمامة ذبحت
فوقعت في بئر وكذا رجل يستقي من بئر فرعف فيها حيث حكم في الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخرين بدلاء يسيرة وعلى هذا
فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر في الدم نفسه ويرجع في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله
الشارح هنا ولقد احسن الصدوق ره حيث تبع الصحيح المذكور وقال بوجوب الثلثين الى الاربعين في الكثير وبوجوب دلاء يسيرة في القليل وما

البئر

وهو يقتضي التخيير وان كان اعتبار الاكثر احوط وافضل واربعين دلوا للثعلب والارنب والشاة والخنزير والكلب والهر وشبه ذلك والمراد من نجاسته بالموت وكما مر
والمستند ضعيف والشهرة جابرة على ما زعموا وكذا في بول الرجل سندا وشهرة

الثاني المعتبر وحسنه المص في الذكرى وانما ما هو المشهور واختاره المص هنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل فغير ما فيه وتفصيل القول في هذه
المباحث في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله في الحاشية وفيه منع كل من الحكمين الظ انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله فاذا
استثني آه وهما استثناء الدماء الثلاثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين ايض على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في
النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه في محل النظر حيث لا نص وقوله ايض يعني به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل
النظر كذلك الدماء الثلاثة فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه في ذلك ووجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة فالحاق غيرها بها قياس ثم
ثم ويحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلاثة في الصلوة ووجوب استثناء دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلاثة
اما منع الاول فلان الدم في النص الوارد بعفو قليله مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه للنص ودليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل فيه فالظ
دخوله في الاطلاق واما منع الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايض هنا في محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس
عليه غيره فلو سلم فالحاق غيرها بها قياس ثم وانت خبير بان يراد الممنوع على هذا الوجه متوجه جدا لكن الظ من العبارة هو الوجه الاول
وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل قوله فان الدم في النص مطلق الى قوله وايضا جاريا في كل من
المسألتين اما في مسألة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما في مسألة عفو القليل فلاطلاق النصوص فيها واخراج الدماء
الثلثة ايض في محل النظر حيث لا نص اذ لم يظهر فيه نص سوى ما روي ضعيفا في خصوص الحيض عن ابي بصير موقوفا عليه وليس قوله حجة فيصح القول بعدم
النص فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ثم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في كلام الاصحاب وان كان النص الوارد فيه على
ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا ان يكون النظر باعتبار الاخرين فانظر ثم ههنا كلام اخر وهو انه فيما وانا لم يوجد في الدم الكثير نص
على وجوب الخمسين لا مطلقا ولا معتبرا وانما الموجود صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم في رجل ذبح شاة فوقعت في بئر واوداجها تشخب
دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها وهي كما ترى لا توافق الخمسين ومع ذلك مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها
مشكل جدا بل يمكن الاستشكال في غير الشاة مط فالظ الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام في دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما في
كلام الشارح ره فتامل نعم قطرات الدم الواقعة في صحيحة محمد بن اسمعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه هناك مع ما
فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه بعد نفي القول بالجميع في القليل يمكن نفيه في الكثير ايض بعدم القول بالفصل وجعل نفيه
كلام الشارح ره ههنا عليه بعيد فتدبر قوله فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ممنوع انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول
بوجوب نزح الجميع له البتة اذ لو جعله مما لا نص فيه وقال بالثلثين او الاربعين فيه فيلزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون النزح له اقل من
سائر الدماء وهو ظ الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج وح فنقول للشارح وايض فانهم لم يلحقوها بها في نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان
لا يلحق هنا مما لا وجه له اصلا نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزح الجميع فيه فعليه ان يحكم بفساد الالحاق بناء على ذلك لا ان يق انهم لم يلحقوها بها هناك
مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يق المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك فلم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلاثة فالظ انهم
لم يلحقوها بها هنا ايض والا لكان عليهم ان يذكروه هنالك وفيه بعد جدا او يق المراد ان الظ ان الحكم بوجوب الجميع في الدماء الثلاثة هنالك لكونها
منصوصة بخصوصها لا لكونها مما لا نص فيه وح نقول انهم لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا اي لا يعدل
بالحاقه بالدماء الثلثة في الخروج عن الحكم بالخمسين الى وجوب نزح الجميع وان لم يكن باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايض بعد
او يق المراد بما ذكره في الشرح من الالحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين لمطلقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في الصلوة
وفيه ايض بعد لكن يتوجه ح ما ذكره في الحاشية هنا وقوله شك في نيته مقول قول المص في الذكرى وسيجيء عن قريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر
قوله وهو يقتضي التخيير هذا اذا كان التردد من الامام عليه السلم ويحتمل ان يكون من الراوي وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا لليقين بالبراءة
والاكتفاء بالاقل اقتصارا على ما هو المتيقن قوله احوط وافضل كان احتمال احوطية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه على تقدير كون
التردد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية الاكثر بعيد جدا انتهى ومثل ذلك في كلامهم غير عزيز بل الظ هو احتمال
الافضلية فانهم قوله والمراد من نجاسته بالموت كان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحه اذا مات فيها احدها باعتبار موته مع قطع
النظر عن نجاسة خارجة والا فلا نجاسة في بعضها فلا نزح وما نجس منها كالكلب والخنزير نوقا مما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا
خرج حيا فسيجيء حكمه واما اذا كان مع احدها نجاسة خارجة فلها حكمها وبتداخل الاقل في الاكثر على القول به وبتضاعف على القول
الاخر لان الاربعين لمجرد نجاسة موته حتى ان ما نجس منها يجب مع الاربعين مقدار نجاسته ايضا اذا كان منصوصا كالكلب لو ورد النص
بسبع لخروجه حيا ومقدار ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف واكثر الامرين من الاربعين ومقدره او مقدر ما لا نص
فيه على القول بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد والظ هو ضعفه فان ظ النصوص ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها
لانه المتعارف ولو لم تكن ظاهرة فيه فلا ريب في شمولها له ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته ونجاسة الموت جميعا ولا
معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف ح نعم لو كان الاربعون في موضع منها لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان لا
يبقى نجاسته الاصلية بعد الموت فتدبر قوله والمستند ضعيف كانه اشارة الى ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع

قال

واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويخرج المراة والخنثى فيلحق بولهما بما لا نص فيه وكذا بول الصبية واما الصبي فسيأتي ولو قيل فيما لا نص فيه بنزح ثلثين او اربعين وجب في بول الخنثى اكثر الامرين منه ومن بول الرجل مع احتمال الاجتزاء بالاقل للاصل ونزح ثلثين دلوا لماء المطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلاب في المشهور والمستند رواية مجهول الراوي وايجاب خمسين للعذرة واربعين لبعض الابوال والجميع للبعض كالاخيرة منفردة لا ينافي وجوب ثلثين لمجتمعها المخالط للماء لان مبنى حكم الشرع على جمع المختلف وتفريق المتفق لجواز اضعاف ماء المطر لحكم

قال سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب شبهه هذه الرواية رواها المحقق في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القسم عن علي عنه عليه السلام ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه بل رواها في يب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سئلت ابا عبد الله عن الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب شبهه وورد ايضا فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وان كانت سنورا او اكبر نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين كما نقله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعيين الاربعين مع ورود روايات صحيحة بخلافهما بعضها بنزح دلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها بنزحها الظ في نزح كلها واعتذر الشيخ في يب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية الاحتياط فتامل قوله واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذ الظ من الرواية ان هذا للبول نفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سيوتي في مبحث موت الكافر في البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرقوا ههنا وانما احتمله ههنا بعض المتاخرين ولعل وجهه ان يتحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجسه باطنه لبوله زيادة عن نجاسته في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما لم يظهر لي منقحا في كلام الاصحاب وفي مثله القول في عذرته والش رح في شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الرجل لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته ومنه يظهر انه يمكن اخراج دم نجس العين من حكم مطلق الدم وان لم نلحق بالدماء الثلاثة في وجوب نزح الجميع بان نوجب فيه زيادة على مقدار الدم مقدار نجاسة ان كان لها مقدر او الثلاثون او الاربعون لو كانت مما لا نص فيه وهذا ما وعدناك هناك فتدبر قوله فيلحق بولهما بما لا نص فيه فقد تقدم صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول وهي مطلقة وصحيحة معوية بن عمار ايض مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردويه مطلقة في وجوب نزح الثلثين لوقوع قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات ادخال بولهما وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ترى ومنه يظهر ان حكمهم في بول الرجل ايض بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخ عن غرابة وكانه كان معهم قراين اوجبت لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكروا الجمع بين الاخبار فحملوا الدلاء على الاربعين والجميع على الاستحباب ويمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر قوله اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل في كل منها ان يصير اكثر من الاخر كما يق لو تغير البئر بماله مقدر وجب اكثر الامرين من مزيل التغير والمقدر واما ههنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نص فيه او انه ينبغي على المذهبين فكان ينبغي ان يق وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امرءة او فيما قاله الثاني ان جوزناه فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءة واحتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايض اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل متعلقا بالسابق ايض اي على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في العبارة ما ذكره في شرح يع حيث قال ولا يلحق به بول المرءة بل هو مما لا نص فيه والاجود في بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه لسلامته عما اوردنا من الخدشتين فتد قوله والجميع للبعض اه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصح حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احدها وهو العذرة الرطبة او الذائبة والاربعين لبعض افراد اخرى كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المرءة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاخر وهو خرء الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو منا لعدم العلم بالمقدر واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله عليه السلام علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال وخرء الكلاب ليس بازيد من الثلثين في نفسه اي تقرير الاشكال على الرواية بان يق ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفي بالثلثين في الجميع فتامل قوله لجواز اضعاف ماء المطر لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر لحكمه يكفي لدفع الاشكال ولا حاجة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم الشرع على ما ذكره نعم ربما امكن ايض دفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز المذكور بان يق مبنى حكم الشرع على جمع المختلف وتفريق المتفق ولا سبيل للعقل الى درك مبنى الاحكام التي ورد فيه فيجوز ان يكون لكل واحد منها منفردا حكم ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدرة منفردا ازيد منه مجتمعا ولعل ما نقله الشارح من غير المهة انه اطلق ان الحكم معلق بالجميع فيجب لعذرة مقدرة او الجميع مبني على هذا ومؤيد لما اورده العلامة على ابن ادريس حيث جعل خروج الكلب حيا مما لا نص فيه على طريقته ومع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا للتثونة عنه مع الموت مع الحيوة بطريق اولى وهو ان الحكم بالاولوية في البئر ممنوع وهذا وجب الفارة مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واوجب نزح الجميع في البعرة منها العدم ورود النص فيها وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هناك لاشتمال الفارة على البعرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يق كما ادعاه والدي ره في شرح سران عدم نقصان قدر النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكره العلامة من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوها ففيه ان التفسخ لا يستلزم وقوع البعرة منها لجواز ان لا يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان

العين لما

وان لم تذهب عيان هذه الاشياء ولو خالط احدها كفت الثلثون ان لم يكن له مقدر او كان وهو اكثر او مساو ولو كان اقل اقتصر عليه واطلق المصنف ان حكم بعضها كالكل وغيره بان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع والتفصيل اجود ونزح عشرة دلاء لبابس العذرة وهو غير الذائب او رطبها او هما على الاقوال وقليل الدم كدم الدجاجة المذبوح في غير المذبح والمروي دلاء يسيرة وفسرت بالعشرة لانه اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع ولانه اقل جمع الكثرة وفيهما نظر ونزح سبع دلاء للطير وهو الحمامة فما فوقها اي النجاسة موته والفارة مع تفسخها في المشهور والمروي وان ضعف اعتبار تفسخها وبول الصبي وهو الذكر الذي زاد سنه عن حولين ولم يبلغ الحلم وفي حكمه الرضيع الذي يغلب اكله على رضاعه او يساويه

لا ينجس الماء وان فرض وصول الماء اليها واتصالها بماء البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله لعلها انقلبت واستحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجوب مقدرها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على ما ذكره مصير ظاهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر **قوله** وان لم تذهب عيان هذه الاشياء اشارة الى رد ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا يبعد ح في ان يكون ماء النجاسة اخف منها ووجه الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايض وان كان مع الاستهلاك اظهر ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية لكن يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظ من الرواية بقاء اعيان النجاسات واورد ايض عليه في شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر المتنجس بهذه الاشياء من غير ان تكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ماء المطر وغيره وفيه تامل اذ لا نسلم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود وهو ظ الا ان يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يمكن تنزيل فتويهم على ما ذكره فتامل **قوله** كفت الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى **قوله** ان لم يكن له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايض على القول بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو مما لا نص فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمرأة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة الرطبة وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمرأة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وكان له مقدر مساو اذا كان فيما لا نص فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والرضيع والعذرة اليابسة **قوله** ان حكم بعضها كالكل ولا وجه له فيما كان مقدره اقل فينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح **قوله** في الحاشية القول بان العشرة اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كانه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع على انه يراد بهذا الجمع والظ ان مراد الشيخ ره انه اكثر عدد يصير هذا الجمع مميزا له ومضافا اليه له فان ما فوق العشرة مميزه مفرد وح لا يرد الايراد الاول كذا افاده سلطان العلماء ره ولا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع باقحام هذا لا يلائم الحمل على ما حمله س على انه يرد عليه ح ان هذا انما هو مع وجوده الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال اعطه دراهم ليعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرح به **قوله** فيها خصوصا مع وصفه باليسيرة فانه يؤيد الحمل على الاقل ان لا يجعل وصفا بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ والعلامة انما ذكرا ما نقلنا عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة لنزح دلاء في قطرات الدم وصحيحة علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء يسيرة لذبح الدجاجة والحمامة والرعاف وهي التي اشار اليها الشرح ههنا وتوجيه كلام الشارح ان حمل الرواية الاولى على اي وجه من الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايض عليه فما ذكراه في الرواية الاولى كانه ذكراه في الرواية الثانية ايض ويتجه ح ان الوصف باليسيرة انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر **قوله** فيهما وقد تنبه في المختلف لما قال في المختلف بعد ذكر ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من وجه اخر وهو ان يقال هذا جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشرة كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايض مع ظهور فساده لا يخلو عن تكلف فان الظ على ما حمله عليهما بدلالة عليه فافهم **قوله** وهو الحمامة فما فوقها اراد بالحمامة ما يعم ما شابهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجيء وسيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم يكن ماكول اللحم فافهم **قوله** اعتبار نقضها اي تفرق اجزائها وفي بعض نسخ بعض الاخبار التسلخ بدل التفسخ واعلم ان الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح يقتضي اطلاق نزح الثلث فيها كصحيح معوية بن عمار وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينهما في المتن بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل ذلك واستشهد والهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكلها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الشارح واما صحيح الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها سهل اذ يحمل الدلاء على الثلثة ويقيد بعدم التفسخ او على السبع وتقييده او يجعل شاملة لكل منهما ويمكن ايض الجمع بينها بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على الاستحباب مع التغير او مطلقا مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكروه احوط **قوله** وهو الذكر الذي زاد سنه اه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في المتن حيث جعلوه مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المص ههنا حيث لم يفرد الرضيع على المعنى اللغوي وهو الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة بصحيحة معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب الذكور
واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الش لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع ان الفطيم اذا استند لو ابيحواه ويشكل بانه انما يتجه مع صحة المنطوق وههنا ليس كذلك عندهم الا ان يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم ياكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له التصريح
وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل ام لا وسواء فطم ام لا وفسره الش بما فسره وانما جعل الغالب اكله او المساوي في حكم الصبي لا افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي ههنا مقابل الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان اكله غالبا

وغسل الجنب الخالي بدنه من نجاسة عينية ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك لا سلب الطهورية وعلى هذا فلو اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا
ففي نجاسة الماء بعد غسل الجزء الاول مع اتصاله به او وصول الماء اليه او توقفه على اكمال الغسل وجهان ولا يلحق بالجنب غيره ممن يجب عليه الغسل عملا بالاصل مع احتمال خروج
الكلب من ماء البئر حيا ولا يلحق به الخنزير بل بما لا نص فيه ونزح خمس لذرق الدجاج مثلثة الدال في المشهور ولا نص عليه ظاهرا فيجب تقييده بالجلال كما صنع المصنف في البيان ليكون
نجسا ويحتمل ح وجوب نزح الجميع الحاقا له بما لا نص فيه ان لم يثبت الاجماع على خلافه وعشر لليابس من العذرة والجنس

اكله غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي ههنا على هذا القول ويبقى قسم آخر اهمل ذكره وهو ما فطم في الحولين والظ انه داخل في الصبي عنده ويمكن حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا ويحمل الغلبة على ما يشمل الذي انتفى فيه الرضاع بالكلية ثم فيه ما فيه لكن لا يخفى ما فيه من التكلف واذ قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فيه **قوله** وغسل الجنب قال ابن ادريس لارتماس الجنب وظاهره مطلق الارتماس وان لم يكن للغسل ومثل الوقوع الجنب فيها واكثر الاخبار يتناول الثاني وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها ولكن ابن ادريس ادعى الاجماع عليه **قوله** الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة فالكل نجاسة حكمية واحتمل العلامة ره كون الحكم باعتبار المني لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا وما اليه المحقق ولد الشارح ره وعلى هذا يجب ان يقيد بوجود نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب **قوله** ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان ذلك لنجاسة الماء او لمجرد سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يرشد الى انه للنجاسة كما في ساير ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة هذا ثم ان النجاسة بناء على الاحتمال الذي نقلنا عن العلامة ظ واما على ما هو المش من اشتراط الخلو فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بها التقييد به او بمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع والنزول لو لم يقيد بالاغتسال ح ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايض لو لم يقيد الحكم بالاغتسال واما احتمال سلب الطهورية فكان بناءه على التقييد بالاغتسال لانه يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم ههنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منها ان يقال انه لجبر قهر النظيف من ثوران الحماة بسبب نزوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله او الاغتسال فيه فتامل **قوله** وعلى هذا فان اغتسل مرتمسا تفريع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك اعلم انه قد ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزأه غسل ما غسله قبل وصول الماء الى البئر خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة عند تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال وهي رواية ابي بصير هكذا قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء ويؤيده العرف في اثناء الفعل انه يفعل كذا كما يق في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخ عن اشكال ولذا اقتصر الش على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايض اذا كان خارجا عن الماء اذ الدفعة فيه عرفية لا حقيقية فعنده ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولا نزيق عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل فهناك قلنا بصحة هذا الحكم اتجه الجزم بما ذكره والظ على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك انها بسبب الغسل لما اختاره صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في المرتب بعيد وفي الارتماسي كانه ابعد والاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت في تلك بمجرد الاحتمال سيما مع بعده والله يعلم **قوله** مع اتصاله به او وصوله الماء اليه اي اتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل البئري الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا انه يحكم بنجاسة الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه ماء الغسل اي اذا قام في البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم بنجاسة الماء بمحض وصول الماء الى الجزء الاول لو كان خارجا عن الماء ولم يرجع اليه عسالته لتحقق الغسل فيه في الجملة فتامل **قوله** بل بما لا نص فيه هذا على القول بالثلثين والاربعين فيما لا نص فيه متجه واما على القول بنزح الجميع فيشكل بانه اذا احكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا الظهور ان موته فيه لا يخفف نجاسته واخراجه حيا لا يزيدها فالظ الاقتصار فيه ايض على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الخمسين في موته ولم يدخله في شبه الكلب واكبر من السنور على ما ورد في الروايات من هناك بل ادخله في نحو الثور وقال بنزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان الواردة بنزح الجميع في الثور او نحوه على ما في التهذيب ان لم يكن او نحوه في الاستبصار لامكن ههنا الحاقه بغير المنصوص في موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته وحيوته معا او تخصيصها بالموت ويجعل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الش لكن المش بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع في موته من احد منهم فتامل **قوله** فيجب تقييده بالجلال اه يعني لو كان نص على وجوب الخمس فيه لابتغاه من غير حاجة الى التقييد لما تقيدناه وان كان خلاف ظ عبارة المصنف فان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورات لتطهير البئر او مبناء على احتمال ان يكون مطلقه مجسا في البئر وان لم يكن منجسا في غيرها كما في غسل الجنب على بعض الاقوال على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسة ذرقه مطلقا مستندا الى ذلك النص واما اذ لم يظهر نص فاحداث القول بوجوب النزح له يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام ح في تقديره فيحتمل ما ذكره من الوجوه فتدبر **قوله** ليكون نجسا اي عند المصنف ره فانه خص النجاسة بذرق الجلال اما عند غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الاخبار الى نجاسة ذرق الدجاج مطلقا فح لا يلزم عليهم التقييد والمفيد ره مع انه نقل عنه القول بالنجاسة مطلقا خصص ههنا بالجلال فتدبر **قوله** وعشر لليابس من العذرة هذا الاحتمال ذكره المحقق في المعتبر وصرح بان العشر ح في غير الذائب فان ذاب فاربعون او خمسون ويمكن تاييده بان نجاسة الجلال باعتبار اكله العذرة فالظ

الكلام يزيد

للاجماع على عدم الزايد ان تم وفى الدروس صرح بارادة العمق كما هنا وجعل التخصيص بالجلال قولا وثلث دلاء للفارة مع عدم الوصف والحية على المش والماخذ فيهما ضعيف
وعلل بان لها نفسا فيكون ميتتها نجسة وفيه مع الشك فى ذلك عدم استلزام المدعى والحق به الوزغة بالتحريك ولا شاهد له كما اعترف به المص فى غير البيان وقطع بالحكم فيه كما
هنا والحق بها العقرب وربما قيل بالاستحباب لعدم النجاسة ولعله للدفع وهم السم ودلو للعصفور بضم عينه وهو ما دون الحمامة سواء كان ماكول اللحم ام لا والحق به المص فى الثلثة
بول الرضيع قبل اغتذائه بالطعام فى الحولين وقيده فى البيان بابن المسلم وانما ترك هنا لعدم النص مع انه فى الشهرة كغيره مما سبق واعلم ان اكثر مستند هذه المقدرات ضعيف لكن
العمل به مشهور بل لا قايل بغيره على تقدير القول بالنجاسة فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه ويجب التراوح باربعة وحال كل اثنين منها بريحان الاخرين يوما كاملا من اول

ان لا يزيد بنجاسة عليها ورده فى شرح الارشاد وغيره بان النعت مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق من الشارح تفسيرها فى هذا الكتاب لكن لم يثبت ايضا
ذلك عندى تمام اثباته فى كتب اللغة وان لم يثبت خلافه ايض وهو يكفى فى وجها ما فعله فى هذا الكتاب من التفسير اقتصارا فى الحكم على المتيقن واما
وما ذكره المحقق من الاحتمال فلا ويدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط
شئ فيها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة الا ان ثبت الاجماع على عدم جواز النقصان
عن الخمسين فنقول بالخمسين ويتمسك فى نفى الزائد بهذه الصحيحة ويدل ايض على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما فى صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمال لا اختصاص
للحكم بذرق الدجاج بل يجرى فى كل جلال بل فى مطلق رجيع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الخبر لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر قوله
للاجماع على عدم الزائد ان تم وكذا على عدم الناقص ان تم او يتمسك فى الناقص بعدم تيقن البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم
الزائد بما نقل عن ابى الصلاح انه قال خرء ما لا يؤكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل
لحمه اصالة فتامل قوله والماخذ فيهما ضعيف كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل وزيفه ولا يخفى ح استدراك هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة
الى ماخذ اخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع فى بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله
العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة
بالعصفور وانما اوجب الثلث لمساواتها الفارة فى قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها يموت فى البئر ينزح
منها دلوان وثلثة وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة فى الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايض على ما ذكره من التعليل
اذ لو لم يكن لها نفس فلا يوجب نزحا لما ورد انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كلما ليس له دم فلا باس به واستدل فى المعتبر بصحيحة
الحلبى قال اذا سقط فى البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايض على ثبوت النفس انها
مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط فى البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويقال انه ليس
باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل قوله عدم استلزامه للمدعى وهى الثلث الا ان يتمسك باختصاص القول فيها على تقدير النجاسة ان تم ويشكل
ذلك بما نقله العلامة فى لف عن على بن بابويه فى رسالته انه قال اذا وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق منها للحية سبع
دلاء وليس عليك فيما سواها شئ ونقل المحقق فى المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع سبع دلاء دلوا واحدا وعلى الوجهين فيشكل دعوى
الانحصار المذكور وان كان على الثانى يمكن حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخ الرسالة القديمة التى عليها
اثار الصحة دلاء بدون السبع وح ينطبق على الثلث فتامل قوله ولا شاهد له كما اعترف به المص ره اه هذا من الشارح ره غريب جدا فان الشيخ
ره قد روى فى التهذيب فى الاستبصار فى الصحيح عن معوية بن عمار قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلاث
دلاء وفى الصحيح ايض عن ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام مثله ومع وجود هاتين الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له واعجب منه نسبة الاعتراف
بذلك الى المص فى غير البيان مع انه قال فى الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق عليه السلام وقال فى شرح
ثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما وكانه وقع سهو فى الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك فى العقرب فسهى وكتب فى الوزغة وذلك
لان المص ره قال فى الذكرى بعد ما نقلنا وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريح يحامه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجواز ان يكون
لضرر السم انتهى فقد اعترف فى الذكرى فى العقرب بما نقل لكن يبقى انه ره فى شرح لم يعترف بذلك فى العقرب ايض بل عبارته هى ما نقلنا قوله وربما
قيل بالاستحباب اى فى الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس ولعله اى الاستحباب للدفع وهم السم قوله وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان
هذه ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلى الذى يسكن الدور فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور
ههنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدى منه الى ما يشبهه فى القدر والجثة لا بد له
من دليل والشهرة بمجردها لا تكفى دليلا فلا يبعد ان يقال باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه فى الطير او فى الشئ الصغير وقد ورد فى
كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايض فى الطير تحديدها بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدى الى ما شابهه فى الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل
عن الشيخ نظام الدين الصهرشتى شارح النهاية التعدى الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثة العصفور قوله وقيده فى البيان بابن المسلم والا فلا يكفى
الواحدة لنجاسته بكفره ومبناه على ما ذكرنا من الاحتمال فى بول الرجل فتذكر قوله فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطراح
جميع ما ورد فى بعضها لكن فى الباب ربما ورد مقدر اخر يكون العمل به ارجح مما عليه المش فينبغى النظر فى ذلك والتامل فتامل قوله كل اثنين منها
بريحان الاخرين بان ينزح اثنان فى وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر فى البئر يملأ الدلو وينزح الاخر ثم يستريحان فيقوم الاخران
مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدى طاب ثراه فى شرح شرائع انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق
بكونهما فوق البئر يتشاركان فى النزح سواء تشاركا فى اخراج الدلو او يخرج احدهما دلوا ويتناولها الاخر للافراغ قوله من اول النهار الى الليل
اى يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص فى الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفى المعتبر جعله
احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففى موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضى عدم الاجزاء

النهار الى الليل سواء فى ذلك الطويل والقصير عند تعذر نزح الجميع لسبب القرارة المانعة من نزحه ووجوب نزح الجميع لاحد الاسباب المتقدمة ولا بد من ادخال جزء من الليل متقدما ومتاخرا من باب المقدمة وتهيئة الاسباب قبل ذلك

[illegible]

باليوم

ولا يجزى مقدار اليوم من الليل والملفق منهما ويجزى ما زاد عن الاربعة دون ما نقص وان نقص عملها ويجوز لهم الصلوة جماعة لا جميعًا بدونها ولا الاكل كذلك وبترا لحاق النساء للاذن بعض
على عدم اجزاء غير المذكور ولكن لم يدل على اعتبار الرجال وقد صرح المص في غير الكتاب باعتباره وهو حسن عملا بمفهوم القوم فان النص خلافا للمحقق حيث اجتزاء بالنساء والصبيان
ولو تغير ماء البئر بوقوع نجاسة فيها مقدر جمع بين المقدر وزوال التغير بمعنى وجوب اكثر الامرين جمعا بين النصوص وزوال التغير المعتبر في طهارة ما لا ينفعل كثيره فهنا اولى ولو لم يكن
لها مقدر ففي الاكتفاء بمزيل التغير او وجوب نزح الجميع والتراوح مع تعذره قولان اجودهما الثاني

باليوم الذى يفوت من اوله جزء وان قل وعبارته لا يدل عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك ولفظ الرواية يحتمل ايض لصدق اسم اليوم وان فات
منه بعض الاجزاء اذا كانت قليلة وبالجملة هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون فاوجبوا تفريعًا
على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب مقدمة الواجب وجعله في الذكرى اولى لتحقق حفظ النهار وربما اوجب بعضهم تقديم
التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجهول مقدمة وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو احسن قوله ولا يجزى مقدار اليوم اه
بخروجها من النص وعدم العبرة بالقياس قوله ويجزى ما زاد على الاربعة قال في الذكرى الظ اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم
الموافقة ما لم يتصور بطء بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة في الرواية التي هي مستند الحكم بل
فيها هكذا فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت و
استنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين اثنين ويمكن حمله على الزيادة
على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او في بعض النوبات وح يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه اذا اكتفى الاثنان فالزايد عليهما
بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطؤ فكانه لا يتجه على وجه اذا كان زايد الزيادة بعث بها واحتمال تصور البطؤ بالكثرة
على الوجه الاول باعتبار ان قطع كل اثنين وردهما واشتغال الاخرين بدلهما يستلزم فصلا يتجه عن النزح فاذا كثر هذا التبديل باعتبار كثرة
الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطؤ وعلى الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد يمنعهم عن العمل ويوجب البطؤ فتامل قوله دون
ما نقص هذا هو الوجه عملا بظ الرواية وفي شرح س واستقرب في التذكرة الاجتزاء بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكان
كلام المص في الذكرى ايض ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد الاثنين بالدائبين انتهى وكانه حمل الدائبين
على اثنين يقومان بعمل الاربعة بتعب فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا نهضا بعمل الاربعة بلا تعب والظ انه اراد بالدائبين المجدين
اللذين اعتادا بالتعب ومزاولة الاعمال فينهضان بعمل الاربعة من غير تعب وح فليس فيه نظر الى ما في التذكرة نعم لم يحكم بذلك الا على سبيل الاولوية
فتامل قوله ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة الخاصة لا تحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها فياتي كل منهما بها في وقت
راحته ومنع بعضهم من الاول ايض وهو احوط قوله ولا الاكل كذلك وفي الذكرى جوز ذلك ايض وعلله باقتضاء العرف له وفيه اشكال اللهم الا على
ما ذكره صاحب المعالم من التوسعة في باب التقدير لليوم فتامل قوله وهو حسن عملا بمفهوم القوم اه الظ انه تحسين لما صرح به المص في غير
الكتاب من اعتبار الرجال اى اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اى مدلوله في كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في العرف الا
الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال فيه القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به يعني في قوله تع لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقد قال فيهن
الشاعر ايض في قوله اقوم ال حصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علمنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزاء النساء والصبيان وكانه اعتقد اطلاق القوم
على النساء والصبيان ايض اما الاول فلاختلاف اهل اللغة في ذلك قال في القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله
النساء على التبعية واما الثاني فلانه وان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن ما ذكروه لا يابى عنه ايض اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو
الذكور بقرينة المقابلة بالنساء فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايض والاحوط اعتبار الرجال واجتزاء بعض الاصحاب بالنساء مع عدم قصور
نوعهن عن نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثى وكانه نظر الى اشتراك العلة وفيه اشكال قوله ولو تغير ماء البئر اه في المسئلة اقوال منتشرة جدا
والتفصيل في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله جمع بين المقدر وزوال التغير ظاهره الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير
ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن الظ انه كانه راى القول بوجوب اكثر الامرين قوى فحمله عليه وربما يؤيد ذلك تقديم المقدر
في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة الى طريق الجمع فافهم قوله ففي الاكتفاء
بمزيل التغير اه هذا القول اختيار صاحب المعالم وصاحب المدارك ووالدي طاب ثراه نظرا الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلم قال ماء
البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابي اسامة وفيها وان تغير الماء
فخذ منه حتى يذهب الريح وموثقة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد الريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن في الماء ورواية زرارة
وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب جه الاستدلال ان ظ هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مط لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على وجوب
نزح المقدر بمجرد الملاقاة فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايض بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدر وبقي التغير نزح
ايض حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير ولم يتم المقدر نزح ما بقي من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة
واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها بزوال التغير بها والظ ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايض
فيما قدر له ذلك كالخمر وفيه ايض لا يكفي بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال التغير قبله وذلك يجري في ما ذكرنا ثمة مقدر فيه ايض فانه اذا وجب
فيه نزح الجميع بمجرد الملاقاة فمع التغير بطريق اولى فيما لا مقدر له هو ما لا نص فيه على القول بوجوب نزح الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا
الى تقدير شرعي حتى يجري فيه ايض ما ذكر من الدليل بل باعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بطهرها فانه نزح الجميع يحصل اليقين
على هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعي على طهارتها بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظ الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى نزح الجميع

منهما بهما

بلام

فيما لم يقدر بما على هذه الصورة واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار

بحمل

ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اعتبر اكثر الامرين بناء **مسائل الأولى** الماء المضاف ما اى الشئ الذى يصدق عليه اسم الماء بالاطلاق مع صدقه عليه مع القيد كالمعتصر من
الاجسام والممتزج بها مزجا يسلبه الاطلاق كالامراق دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم وان تغير لونه كالممتزج بالتراب او طعمه كالممتزج بالملح وان اضيف اليهما وهو على الماء
المضاف طاهر فى ذاته بحسب الاصل غير مطهر لغيره مطلقا من حدث ولا خبث اختيارا او اضطرارا على القول الاصح ومقابله قول الصدوق بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد
استنادا الى رواية مردودة وقول المرتضى برفعه مطلقا المطلق الخبث وينجس المضاف وان كثر بالاتصال بالنجس اجماعا وطهره اذا صار ماء مطلقا مع اتصاله بالكثير المطلق
لا مطلقا على القول الاصح ومقابل طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه وطهره بمطلق الاتصال به وان بقى الاسم فيه امع لصابقاء النجاسة ان المطهر لم يصدق الماء

تحصيل
اليقين لكنه يلزم ح كون امر التغير اهون من الملاقات فى هذه الصورة اذ مع التغير ربما زال التغير بنزح دلاء ومع الملاقات لا بد من نزح الجميع البتة فيكون
امر الملاقات اشكل لكن كانه لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس حكما شرعيا اصليا حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل
انما نشاء من عدم علمنا بالمطهر فلا ضير فى زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يقال ان فى
صورة الملاقات بنجاسة اذا فرض تغيرها بها ونزحت حتى يعلم زوال التغير به على تقدير وجوده فح ينبغى ان يحكم بالطهارة بذلك وعدم الاحتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى وكانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم
هذا وظنى ان الروايات المذكورة سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها فى حصول الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد حملها على انه مع
التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفى حصول ما ذكر من النزح المقدر والحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير من النزح
وهذا لا ينافى وجوب شئ اخر ايض بعده كما اذا اورد مقدر على ما يوجب زوال التغير فح ينبغى الاخبار المذكورة على عمومها فى الجميع لا يستفاد
منها انه لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهارة البئر مطلقا فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول ما هو
مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهى وان كان ظاهرها دفع الفساد وحصول الطهارة بعد زوال التغير لكن ذلك
باعتبار دلالة صدر الخبر على عدم نجاسة الا بالتغير والكلام ههنا على القول بنجاسة البئر بالملاقات وح فيجب تاويل تلك الرواية وبعد تاويلها
لا يبقى ظهورها فيما ذكرنا وبما قررنا ظهر ان القول الثانى ههنا كما اختاره الش على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخ
عن جهة **قوله** ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اه وذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعى اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب
الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ما له مقدر شرعا فيعتبر فى التطهير اكثر الامرين وح فيختص عموم الاخبار المذكورة فى الجميع
بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخ عن بعد والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لا كفاية
ذلك فى حصولها حتى لا يحتاج الى هذا التخصيص فت **قوله** مع صدقه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المص بناء على ما هو المشهور
من ان نفى المقيد يرجع الى القيد ويفيد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة
الى الاعتذار بان التعريف لفظى ولا يضر فيه كون المعرف اعم كما ذكره المحقق الشيخ على ره ولا الى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام فى المياه
ويراد به ما يصدق عليه الماء فى الجملة لما فيه من التكلف **قوله** اختيارا او اضطرارا ويلوح من كلام ابن ابى عقيل جواز استعماله فى رفع الحدث والخبث
مع الاضطرار **قوله** برفعه مطلقا اى مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذى ذكره الصدوق **قوله** مع اتصاله بالكثير المطلق اى على الوجه
الذى فى تطهير المياه مع زيادة هى امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا والتوقف حينئذ ما مطلقا عليه كما سيشير اليه الش فى رفع القول
قوله ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق اه قال المص ره فى الذكرى وطهره فى ط باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه لو زوال التسمية
التى هى متعلق النجاسة والعلامة ره تارة بزوال الاسم وان بقى الوصف كما تغير بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقى الاسم لانه
لا سبيل الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة وقد حصل فى الثانى اشبه انتهى وقال العلامة ره فى لف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسة
قليلا كان او كثيرا على ما قدمناه ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال وان
لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايض استعماله والحق عندى خلاف ذلك فى موضعين احدهما انا لا
نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو مزج بالكر وبقى اطلاقه جاز استعماله الثانى ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف
لا يخرج المطلق عن الطهورية لان المضاف انما يخرج المجاورة لا بالاصالة فهو فى اصله طاهر وتغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة
وان كان تغيرا بالنجس واحدهما غير الاخر والمقتضى لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثانى انتهى ولا يذهب عليك ان فى مذهب الشيخ ره على ما
نقل يشترط ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم تغير شئ من اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفى باختلاطه بكثير كان فى
الجملة وان بقى اسمه ووصفه او انه يعتبر فيه ايض ما اعتبر فى الكثير ويكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو
الظ اذا عرفت هذا علمت ان ما نقله الش من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب ولا ينطبق عليه ايضا
اما على الوجه الثانى الذى هو الظ فلانه وان امكن حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف ويدعى ان زوال
اوصافه يستلزم زوال التسمية ايضا وان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وبناء على ان المراد الاختلاط بينهما
بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن ح لا يتوجه عليه ما اورده اصلا بل شرايط هذا المذهب ح اكثر من شرايط مذهب المص كما لا يخفى واما على الوجه
الاول فلانه بعد التكلف فى حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله وزوال الاوصاف على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اى عدم اتصافه بها ويدعى
ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايض انه ح لا يتوجه ما اورده عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرايط مذهب
المص ومذهب الشيخ عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى ولا يمكن لاحد منهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويقال مراده الرد
على الشيخ فى صورة بقاء المضاف على حاله واما ان فى صورة صيرورته مطلقا وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المص الحكم بالطهارة
وعلى مذهب الشيخ عدمه والاصل معه فلعله تمسك فى نفى مذهب الشيخ ح والخروج عن الاصل بشئ اخر وليس كلامه هنا فيه بل فى المطلب
الاول وهو بعيد جدا والظ انه مراده بزوال اوصافه هو اوصاف المضاف وظن ان هذا المذهب هو انه يكفى اغلبية الكثير المطلق وزوال اوصاف

شرطهره وصول الماء الى كل جزء من النجس ما دام مضافا لا يتصور وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والا لما بقى كذلك وسياتى التحقيق اخر فى باب الاطعمة والسؤر وهو الماء القليل الذى باشره جسم حيوان تابع للحيوان الذى باشره فى الطهارة والنجاسة والكراهة ويكره سؤر الجلال وهو المغتذى بعذرة الانسان محضا الى ان ينبت عليها لحمه واشتد عظمه او سمى فى العرف جلالا قبل ان يستبرء بما يزيل الجلل واكل الجيف مع الخلو اى خلو موضع الملاقات للماء عن النجاسة وسؤر الحائض المتهمة بعدم التنزه عن النجاسة والحق بها المص فى البيان كل متهم بها

اوصافه المضاف وان بقى الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم والاظهر ح ان يكون قوله وان بقى الاسم متعلقا بكلا المذهبين وكانه ظن ايض ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شئ من المذاهب المنقولة فى هذه المسئلة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المص وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء عن هذا المختلط وعدم تغير احد اوصافه بما فى المضاف من النجاسة اذ مع تغيره لكن لا ريب فى نجاسته ويمكن ان يقرء سلبه بسلبه بغير على المجهول ليكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط فى المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايض اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله ح فينطبق على مذهب المص الظاهر ان المص ره وغيره ممن لا يشترط عدم تغيره كذلك احاله على الظهور ح يندفع عنه ما اورده العلامة من الوجه الثانى ويمكن ان يجاب عنه ايض بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط على الاختلاط الرافع للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانه ما لم يزد على الكر لا يحصل اليقين بكرّيته غالبا فتدبر ثم ان فى تطبيق ما نقله المص ره ايض فى الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه يحمل كلام الشيخ على الوجه الثانى الذى ذكرنا ومراده انه طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه اى وصف المضاف لنزول تسميته التى هى متعلق النجاسة فقد اشترط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان ضابط زوال الاسم هو زوال الاوصاف وبناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وهو الظاهر ح فينطبق على ما ذكرنا فى الوجه الثانى لكن فيه انه جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ وليس بمسلم ايض بل الظاهر انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلام ره ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بقدر الامكان اذ ليس له وجه اخر ففيه انه ليس كذلك بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه اخر كما يظهر بالمراجعة فتامل هذا وفى تطبيق ما نقله عن العلامة ايض على ما ذكره اشكال والاظهر فى توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وح فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقى الوصف ثم فيما استدل به على ما نقله عن العلامة ثانيا ايض تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير واما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب من العلامة ره كما يظهر من كتبه التى اختار فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط الاختلاط بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقى الوصف والاسم اى اتصف هذا الماء المختلط بهما وح فلعل لما استدل به عليه وجها والمص ان يحمل عبارة الذكرى ايض على هذا بان يحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما فى عبارة المنتهى والقواعد فتامل واعلم انه على المذهب الثانى للعلامة لا يحصل الطهارة المضاف لا طهورية كما صرح به العلامة واما على القول الاخرين فيصير مطهرا ايض وهو ظ وايض ذكر المحقق الشيخ على ره انه على المذهب الثانى انما يحصل الطهارة اذا التقى المضاف النجس فى الكر لا بالعكس لنجاسة مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس فيمنع المضاف من وصول الماء اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن ظ كلام العلامة ره فى التحرير خلافه فانه قال لو طرح فى تطهيره ح الطاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر ما ذكره فلعله حكم بطهارة المكان ايض تبعا فتدبر قوله شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس اى من الاجزاء التى يمكن فرضها فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل فافهم قوله وهو الماء القليل الذى باشره اه كانه ليس المراد ان هذا معنى السؤر لغة بل انه المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر فى اللغة بمعنى البقية كما فى القاموس والنهاية وما ذكره فى المعالم من ان السؤر فى اللغة ما يبقى بعد الشرب قاله الجوهرى كانه توهم منه قال فى الصحاح سؤر الفارة وغيرها والجمع الاسآر وقد اسار ويق اذا شربت فاسأر اى بق شيئا من الشراب فى قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة بيقية الشراب هذا ثم فى تخصيص المراد ههنا بالماء ايض تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايض والمراد بالقليل ما يقابل الكر والجارى وماء البئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة ليس الجارى فتأمل قوله الذى باشره جسم حيوان وفى المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوى قال وهذا المبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشرة فم الحيوان له وكان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون بحثهم عاما شاملا لما باشره جسم الحيوان مطلقا ونظر الشارح انما هو اليه فافهم قوله فى الطهارة والنجاسة والمراد بهما ظ والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان يكره لحمه فسؤره مكروه اى يكره استعماله فى الطهارة والاكل والشرب وهذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايض قال فى المعالم وعلل على التقديرين بان فضلات الفم التى لا ينفك عنها تابعة للحم ولم يقل فى ذلك حديث انتهى ولا يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم واختص بالسؤر بمعنى ما لاقاه فم على ما ذكره فى المعالم لا ما لاقاه جسمه مطلقا على ما ذكره الشارح وفى الذكرى خص التبعية بالطهارة والنجاسة ثم عدّ فى مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير لكراهة لحمها والتعليل يهذا التبعية فى الكراهة ايض مطلقا لكن لا يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال لمن خصها بالبغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سئلته هل يشرب سؤر شئ من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر والغنم فلا باس كذا فى التهذيب وفى الكافى زاد الغنم ايض بعد البقر فتدبر قوله ويكره سؤر الجلال حكم جماعة من الاصحاب بنجاسته مع ان بعضا منهم حكم بعدم حرمة لحمه والمش كراهة السؤر وحرمة اللحم قوله او سمى فى العرف جلالا هذا هو الظ اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف واما ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل بناء ايض على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال واكل الجيف جميعا قوله وسؤر الحائض المتهمة

المطلق

وهو حسن وسور البغل والحمار وهما داخلان في تبعيته للحيوان في الكراهة وانما خصهما بالذكر لتأكد الكراهة فيهما وسور الفارة والحية وكل ما لا يؤكل لحمه الا الهرة وولد الزنا
قبل بلوغه او بعده مع اظهاره الاسلام الثانية يستحب التباعد بين البئر والبالوعة التي يرمى فيها ماء النزح بخمس اذرع في الارض الصلبة بضم الصاد وسكون اللام
او تحتيته قرار البالوعة من قرار البئر والا يكن كذلك بان كانت الارض رخوة والبالوعة مساوية للبئر قرارا او مرتفعة عنه فسبع اذرع وصور المسئلة على هذا التقدير
ست يستحب التباعد في اربع منها بخمس وهي الصلبة مطلقا والرخوة مع تحتية البالوعة وبسبع في صورتين وهو مساواتهما او ارتفاع البالوعة في الارض الرخوة وفي حكم
الفوقية المحسوسة الفوقية بالجهة بان يكون البئر في جهة الشمال فيكفي الخمس مع رخاوة الارض وان استوى القراران لما ورد من ان مجاري العيون مع مهب الشمال ولا ينجس البئر بها

اي بالبالوعة وان تقاربتا الا مع العلم بالاتصال

والطوح جماعة من الاصحاب كراهة سؤر الحائض من غير تقييد الاخبار لا تدل الا على كراهة التوضي من فضلها اما مطلقا كما في اكثرها او اذا لم تكن مأمونة
كما في بعضها لا على كراهة سؤرها مطلقا ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان يقيدها بغير المأمونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايضا الا ان تحمل المتهمة
ايضا على ما يشملها فافهم قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تامل بل المناسب للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفي الفقيه سئل عليه السلام
ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية
السمحة السهلة والله يعلم قوله لتأكد الكراهة فيهما اي لتأكد كراهة لحمهما فترتب عليها تأكد كراهة السؤر ايضا او تأكد كراهة سؤرهما باعتبار ما
يدل على كراهة سؤرهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون المصنف ههنا لم يذهب اليها او يكون غرضه
بالتبعية هو التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها وصرح به في الذكرى فلا حاجة الى الاعتذار فتدبر قوله وسؤر الفارة الحكم بكراهة
سؤر الفارة هو المشهور وظ المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية واذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به
باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا
وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش
الثوب كله وكلام ابن حمزة الابنان يوافق احد ما ذكرناه قوله وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ في ط الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه
من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة والحية والهرة وغيرها لك جواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان او حشيا وسؤر الطير مطلقا
قوله وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم يظهر الاسلام
وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سؤره ايض كك وظ كلام الصدوق ايضا نجاسة
سؤره مطلقا قوله التي يرمى فيها ماء النزح الاولى ما في شرح الشرايع ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات المايعة واما
التخصيص بماء النزح كما فعله ههنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء ره قوله او تحتيته قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كذا في

عن ع

ورواية ابن رباط عن ابي عبد الله عليه السلام التي هي مستند الحكم هكذا قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمس اذرع
وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وانت خبير بان الفوقية والتحتية ظ انهما ليستا باعتبار راس البئر والبالوعة على وجه الارض
لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما
فوق سطح الماء من الاخر ولا ريب في اعتبار الفوقية بمعنى الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى لانه
ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخر فهو مسلط على الاخر والظ انه لو دخل شيء فانما يدخل فيه الى الاخر لا من الاخر اليه واما فوقية القعر
بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة وما ذكرنا من المدار انما يحتمل للوجهين الاولين
قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة المساوات لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن المش اعتبار السبع فيها
كلام العلامة ره في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول احوط ويمكن ان يستدل لهما بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته كم
ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مط لكن خص منها
صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فبقي في الباقي على حالها فتأمل قوله وان استوى القراران فيه اشارة الى انه لا يكفي للاكتفاء بفوقية البئر
بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها
اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس في عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق
البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان وصارت
بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض قال والدي طاب ثراه في شرح شر واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل في المسئلة اربع وعشرون
صورة باعتبار وقوع البئر مع البالوعة في الشمال او الجنوب او المشرق او المغرب في صلابة الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك
بالتامل في استخراج الجميع واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب ههنا تامل فانهم ذكروا ان التباعد بسبع في سبع وبخمس في الباقي و
الاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان وست لان فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة فتصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول على
الثاني الثاني واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فتحكم انتهى وتوضيحه ان جمعا من الاصحاب منهم المحقق الثاني ره في شرح القواعد حكموا
بان في سبع عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يوجد فيها صلابة الارض وفوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع في الباقي وهي كل صورة ينتفي
فيها الامران وحاصل ايراد والدي طاب ثراه ان مع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى المساوات وح
فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يتعارضهما فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ست عشرة صورة اثنى عشر
صور الصلابة ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتهما وكذا اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب كك وفي الباقي و
ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر في صور الخمس ثماني عشرة
باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال وهي علو البالوعة حسا لثبوت الخمس حينئذ في صور الوقوع في الشمال مطلقا واضافة صورة ايضا
من صور الوقوع في الجنوب وهي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة في البئر

دون البالوعة

اى اتصال مائيهما من النجس بماء البئر لاصالة الطهارة وعدم الانتقال الثالث فى النجاسات اى جنسها عشرة البول والغائط من غير المأكول لحمه بالاصل والعارض من ذى النفس اى الدم القوى الذى يخرج من العرق عند قطعه والدم والمنى من ذى النفس ادميا كان او غيره بريا او بحريا وان اكل لحمه والميتة منه اى من ذى النفس وان اكل والكلب والخنزير البريان واجزاؤهما وان لم تحلها الحيوة وما تولد منهما وان باينهما فى الاسم اما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع فى الحكم الاسم ولو لغيرهما وان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصالة فيهما والكافر اصليا او مرتدا وان انتحل الاسلام مع جحده لبعض ضرورياته وضابطه من انكر الالهية او الرسالة او بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة والمسكر المائع بالاصالة والفقاع بضم الفاء

دون البالوعة فتحكم وذلك بان يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجهة مطلقا وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة مط باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط وح يزيد فى صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ماذكروه او يحكم بمعارضة علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة ح اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس وتزيد صورة على صور الخمس وهى ما اذا وقعت البئر فى الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذى ذكرنا وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة فى حكمها فى تأثيرها اذا لم يعارضها فلا حكم لها وح يستقيم ماذكروه اذ يحكم بالخمس فى جميع صور الصلابة وفى اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع تساوى القرارين او فوقية قرار البئر او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت فى المشرق كك او فى المغرب كك فهذه سبع عشرة صورة يحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع فوقية قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوى القرارين او فى المشرق كك او فى المغرب كك فهذه سبع صور ومما يؤيد حمل كلامهم على ماذكرنا ان المحقق الثانى بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوى فى القرار وظاهره ماذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهى اقوى اذ ح لا يظهر اثر اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوى بحسب القرار اذ مع فوقيته حسا ايض تكفى تلك الفوقية ومع فوقية الاخر حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها فى صور تساويهما فى القرار ولعل والدى ره حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوى فى القرار لحصول المراد اذ ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرنا او لا فصور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا فى الخمس احد العلوين مطلقا فالصور تسع وحاصل ماذكرنا انه لا يعتبر شئ منهما بل اعتبار الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهى اقوى فالمعتبر فى الخمس اما الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقيتها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ماذكروه ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة ويجعل على الفوقية الحسية مع تعارضهما يستقيم ايض ماذكروه من السبع لثبوت الخمس فى اثنى عشر صور الصلابة وفى صور وقوع البئر فى الشمال مط وهى ثلث ومنها اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب فهى سبع عشرة وفى الباقى لا بد من السبع وهى سبع فصح ماذكروه لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخ عن اشكال وايض مانقلنا عن المحقق الثانى يابى عنه وبما قررنا يظهر ان ماذكره والدى طاب ثراه من ان اعتبار الجهة فى البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلان من اعتبر الجهة فى البئر مطلقا وان عارضها فوقية قرار البالوعة فى تصحيح حكمهم بالسبع فى السبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين يحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول فى صورة فوقية البالوعة ايض بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك وح فلا تحكم واما على الوجه الثانى فلان من اعتبر علو قرار البئر بمعارضة علو جهة البالوعة لم لا يحتاج فى تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول فى صورة علو قرار البالوعة بمعارضة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايض وحكم باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم السبع ويستقيم حكمهم بالسبع بهذا ولعل نظر والدى ره حيث لم يبين كلامهم على ماذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف سند كل منهما لا يخ عن تحكم بل الذى يشهد به الاعتبار لو عمل بهما الان اذ يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما فى الحكم بالخمس كما انه يكفى فيه الصلابة ايض على الوجهين فلا يستقيم ماذكروه من السبع فى السبع فتامل **قوله** اى اتصال مائيهما اى الذى فى البالوعة ويمكن ان يقرء مائيهما بالمد على التثنية اى **قوله** من النجس بيان له **قوله** اى جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان يحصى ومرادهم بالجنس فى هذا المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطقى ويمكن ان يكون غرض الش مع الاشارة الى ماذكرنا الاشارة ايض الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا فى شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها ثم واجب الوضوء اثنى عشر اى جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر **قوله** البريان واما المائى منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته وعزى فى كره الى ابن ادريس المخالفة فى ذلك ولذا ماهو المش اذ المتبادر من الكلب والخنزير الوارد فى الروايات هو البرى منهما والاجماع ايض ليس الا عليه فيبقى مائيهما على اصالة الطهارة والتفصيل فى شرح ش **قوله** وان لم تحلها الحيوة هذا هو المش بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة مالا تحله الحيوة منهما **قوله** وما تولد منهما وان باينهما فى الاسم هذا على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخ عن اشكال لعدم دليل صالح عليه سوى ما استدل به عليه من انه بعض منهما وفيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد انقلاب الاسم الا ترى ان كل حيوان طاهر من المنى النجس وقال العلامة فى النهاية المتولد منهما يعنى الكلب والخنزير نجس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشاؤه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال فى كره الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مطلقا واعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف فى محله عن ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس فى محله **قوله** ولو لغيرهما اى لو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تماثل المسماه لغة ونحوه لا مجرد اطلاقه فلا عبرة باطلاق اسم عليه اقتراحا واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اى مماثل صح اطلاق اسمه عليه فافهم **قوله** من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك وخالى الذهن **قوله** او بعض ما علم ثبوته من الدين اى صدقه وحقيته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضرورة نفيه كركعة زائدة فى احد الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين ولم يتناشا بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشا بين المسلمين وعاشرهم

تحكم خ

خ فى تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول فى صورة علو قرار البالوعة بمعارضة علو جهة البالوعة لا يحتاج بمعارضة علو قرار البالوعة وعدم

بعلم بلهم

والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لكن لما ورد الحكم فيه معلقا على التسمية يثبت لما اطلق عليه اسمه مع حصول خاصيته او اشتباه حاله ولم يذكر المص هنا من النجاسات العصير العنبي اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته كما اعترف به في الذكرى والبيان ولكن سيأتي ان ذهاب ثلثيه مطهره وهو يدل على حكمه بتنجيسه فلا عذر في تركه وكونه في حكم المسكر كما ذكره في بعض كتبه لا يقتضي دخوله فيه حيث يطلق وان دخل في حكمه حيث يذكر وهذه النجاسات العشر يجب ازالتها لاجل الصلوة عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة وعن الاواني لاستعمالها فيما يتوقف على طهارتها وعن المساجد والضرايح المقدسة والمصاحف المشرفة وعفي في الثوب والبدن عن دم الجرح والقرح مع السيلان دائما او في وقت لا يسع فيه من زمانه الصلوة اما لو انقطع وقتا يسعها فقد استقرب المص رحمه الله في الذكرى وجوب الازالة لانتفاء الضرر والذي يستفاد من الاخبار عدم الوجوب مطلقا حتى تبرئ وهو قوي

يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اتيان النبي صلى الله عليه وآله به بل ليس منشأه الا عدم الايمان بالنبي والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب الظاهر ان النبي لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين وبما خفي عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبي به فلو انكره لم يعلم ان منشأ انكاره انكار النبي فيفطن قوله والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اي الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير او ان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معنا لغة اعم منه لا انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم تعليله للحكم بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اي في عرفنا كما هو الظ لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه في عرف الائمة عليهم السلام لم يبعد ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل نقل السيد المرتضى رض عن ضمرة انه قال الغبيراء التي نهى النبي عنها هي الفقاع قال وعن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر قال عن زيد بن اسلم الغبيراء هي الاسكركة وعن ابي موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة والظ ما نقله عن ابي هاشم ان الفقاع حقيقة في المتخذ من الشعير والظ كلام السيد في الانتصار ايضا تقبله في ذلك كذا ما نقله عن ضمرة ان الغبيراء هي الفقاع لكن في النهاية الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الحبش من الذرة وتسمى السكركة وقال ثعلب هي خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر قوله مع حصول خاصيته وهو النشيش والغليان على ما نقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذي ورد الاحكام فيه فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك انه مع الاشتباه ايضا ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم اطلاع اهله في زماننا حقيقته ومعناه فلما اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شيء كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يصح ان يقع فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجة فافهم قوله لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته يمكن الاستدلال عليه على نقل ما نقلوه في الفقاع باطلاق الخمر عليه في موثقة معوية بن عمار وصحيحته قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فقال الخمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايضا رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان مما يستحل المسكر فلا تشربه وان كان مما لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر قوله وان دخل في حكمه حيث يذكر اي وان كان من يذكر العصير يذكره هلي انه في حكم المسكر لانه مورد الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله في المسكر في كلام من اطلق ولم يذكره اذ لعله لا يتناوله هو ويكون في حكمه او المراد وان دخل في حكمه حيث يذكر في حكمه كان يقال المسكر وما في حكمه فان دخوله ح لا يدل على دخوله مع الاطلاق بدون هذا التعميم ايض ويمكن ان يق ان ما سيأتي عنه قرينة على انه جعله ههنا في حكم المسكر كما فعله في بعض كتبه فهو العذر في تركه قوله لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدي او مطلقا على ما فصل في موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعي وفيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطي او ما يعمه اذ لا بد في تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافة من تقييد ان لم يشر اليها الا ان يحمل على انه احالها على الظهور فافهم قوله وعن الاواني وكذا الماكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير قوله والضرايح جمع ضريح وهو القبر قوله وعن دون الدرهم البغلي يجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ايض واختصاص الزايد بوجوب الازالة قوله وهذه الاصل يقتضي دخوله في العموم الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثنائه من جهة النجاسة الدموية لا مطلقا ولذا لم يعف عن هذا القدر اذا لطخ بنجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة نجس العين اذا تنجس الدم بها نجاسة اخرى وللتامل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس باضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها ايض كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي بصير في خصوص الحيض وقوله ليس بحجة وليس فيهما دليل اخر ايض يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم والحق به الشيخ رح جمع ممن بعده الدمين الاخرين واما استثناء دم نجس العين فليس بتلك الشهرة وان ذكره جمع ايض كالراوندي وابن حمزة والعلامة فتدبر قوله والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا او متفرقا وانما الخلاف في قدر الدرهم كما اشرنا اليه ايض فيما اذا تفرق الدم وكان كل واحد دون الدرهم على القول ولا يزيد عليه على القول الاخر وزاد مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مط وبعضهم بعدمه مط وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم بربع الثوب بعضهم بما يحتشم في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما قررنا يظهر ما في كلام الشارح رح اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق المقدار المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف في عفوه وان حمل على تفرق الدم مط من غير تقييد بالقدر المخصوص صح ان فيه اقوالا اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا كان معفوا وقيل بعفوه مطلقا بالشرط المذكور وقيل بعفوه كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن ح يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له روية بما سابيه فتامل قوله اجودها الاول لاصالة البراءة من وجوب ازالته ولان المتنجس بشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله واستقرب العلامة رح في المنتهى جواز الصلوة لانه ليس بدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندوره وضعف الوجهين ظ كذا في المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليل دال على وجوب ازالة كل نجس فالاظهر ما ذكره في المنتهى لان العفو عن الاصل لا يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهي موجودة في الاصل كما ذكره العلامة في الوجه الثاني وان

وعن دون الدرهم البغلي سعة وقدر بسعة الخمصر الراحة وبعقد الابهام العليا وبعقد السبابة ولا منافاة لان مثل هذا الاختلاف يتفق في الدراهم المضروبة بضرب واحد ونمايب هذا المقدار من الدم غير الدماء الثلثة والحق بها بعض الاصحاب نجس العين لتضاعف النجاسة ولا نص فيه وقضية الاصل تقتضي دخوله في العموم والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال اجودها الحاقه بالمجتمع ويكفي في الزايد عن المعفو عنه ازالة الزايد خاصة ولو الثوب والبدن نضم بعضهما الى بعض على اصح القولين ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان تفشته من جانب الى اخر فواحد والا فاثنان واعتبر المص في الذكرى في الوحدة مع التفشي رقة الثوب والا تعدد ولو اصابه مايع طاهر ففي بقاء العفو وعدمه قولان للمص في الذكرى والبيان اجودهما الاول

وان اوجد

ثم يعتبر التقدير بهما ونفى ما يعفى عن نجاسته شيئان احدهما ثوب المربية للولد الثاني ما لا يتم صلوة الرجل فيه وحده لكونه لا يستر عورتيه وسيأتي حكم الاول في لباس المصلي
واما الثاني فلم يذكره لانه لا يتعلق ببدن المصلي ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة مع مراعات الاختصار ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر وهو كبسط الثوب بالمعتاد لاخراج
الماء المغسول به وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه والتثنية منصوصة في البول وحمل المص غيره عليه من باب مفهوم الموافقة لان غيره اشد نجاسة وهو ممنوع بل هي اما مساوية
او اضعف حكما ومن ثم عفي عن قليل الدم دونه فالاكتفاء بالمرة في غير البول قوي عملا باطلاق الامر وهو اختيار المص في البيان جزما وفي الذكرى والدروس بضرب من التردد

لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره في المدارك ولم يحضرني الآن ما يدل على هذا العموم فتبصر **قوله** نعم يعتبر المقلبه بهما فان بلغ مجموعهما قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجب ازالته والا فلا **قوله** ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التمحل لان عدم تعلقه ببدن المصلي وثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن والثوب شامل لما لا يتم فيه الصلوة ايض من الملابس لانه لغة يعني اللباس فلا بد من استثناء ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في الاستدلال ذلك وايده بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح ههنا على هذا اي ان المصحح بوجوب ازالته عن البدن والثوب المتبادر من الثوب عرفا هو الذي هو شرط في الصلوة اي ما يمكن به ستر العورة كما قالوه في الاخبار فلا حاجة الى استثناء ما لا يتم فيه لكن مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالاظهر الاكتفاء في الاعتذار برعاية الاختصار التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله كان امرا باعثا عليه كالاستعجال والضيق والمجال على ما نقل سابقا والله تع يعلم **قوله** وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه اعلم انه ليس في الروايات على ما رأينا حديث العصر سوى ما في رواية الحسين بن ابي العلا في بول الصبي انه يصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظ حمل الصبي فيها على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من اعتبر من الاصحاب المرتين في البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا في بول الرضيع ولا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على الاستحباب وح فلا دلالة فيه على وجوب العصر في غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب في غيره ايض بناء على القياس بطريق الاولى وانما استند الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا لا غسلا وتارة بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني ان العصر يحتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التي رسخت في المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقاة الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الش ههنا اشعار بهذا ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير العمل بها فلعل مقتضاها لا يخ عن اختلاف في الاول يقتضي اعتباره في كل ما يجب غسله في كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه فيما علم دخول شيء من اجزاء النجاسة وتوقف اخراجه على العصر والاكتفاء به في الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به والثالث يقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة في فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا في المدارك وفيه تامل اذ يمكن ان يق انه على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول النجاسة بالكلية وح فعلى تقدير القول بنجاسة الماء بملاقات النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء فيه ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور ويتنجس الماء ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايض حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظ على الوجه الثالث ان يق باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايض والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان حكم المص بعصر واحد بعدهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف الا ترى الصدوقين جعلا العصر بعدهما وجعل صاحب المدارك بناء على الوجه الثالث على ما ذكروه وعلى هذا فلا ايراد على المص في تركه العصر بعدهما وقال المص ره في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وانت خبير بانه يمكن حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني وفسره اي مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما ويحمل الظن في كلامه على العلم بخلاف ذلك في الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر غير الوجوه المذكورة من نفسه ويحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون بناء على التخييل اي يخيل لنا ان النجاسة اي معناها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سر الاعتبار ولعل مراده ره ايض لو حمل كلامه عليه هو هذا والا فهو ره اجل من ان يبني الحكم على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يق بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخييل المذكور به ويمكن ان يق باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايض لازالة بقية من النجاسة فلا بد فيها ايض من تخييل خروج تلك البقية ولعله ذلك الا بالعصر فتدبر **قوله** بل هي اما مساوية او اضعف حكما هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد للاحتمال الثاني في خصوص الدم وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مط كما ادعاه المص ويكفي فيه احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده فلا ينفي اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية غيره مط بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني ح يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة ويتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهمن انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا ابطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار المرتين في مطهره اذا اعتبرنا في الاخف فهو مفهوم الموافقة ولا يمكن الاستدلال بالاخفية على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الاخف والاشد في حكم الا ترى ان المص يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشدية فلو لم يجز تساوي الاشد والاضعف في الحكم لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرتين وهو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساويا في النجاسة

او كان الدم

ويستثنى من ذلك بول الرضيع فلا يجب عصره ولا تعدد غسله وهما ثابتان في غيره الا في الكثير والجاري بناء على عدم اعتبار كثرته فيسقطان فيهما ويكفي مجرد
غمسه فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال عينها ويصب على البدن مرتين في غيرهما بناء على اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما تنفصل الغسالة عنه بسهولة
كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بآلة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره وما يشق قلعه
وغيره فان ولغ فيه اي في الاناء كلب بان شرب مما فيه بلسانه قدم عليهما اي على الغسلتين بالماء مسحه بالتراب الطاهر دون غيره مما اشبهه وان تعذر او خيف فساد المحل

او كان الدم اشد نجاسة وما ورد في المني صريح في شدته ومنه ان الرواية ايضا لا تدل على اشدية نجاسته بل ربما كان اشدية باعتبار احتياج ازالته
الى عمل لا يحتاج اليه في البول وان كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشديد في
وجوب ازالته وبطلان الصلوة مثلا مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل قوله ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه
حسنة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظاهر ان المراد بالاكل الطعام
الاكل المستند الى شهوته وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقه دواء او غذاء في المدة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع
في كلام الاصحاب ايضا على هذا اي الرضيع الذي لم يغتذ بالاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يتعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقيده
جماعة من المتاخرين منهم المحقق الثاني في شرح القواعد الرضيع بالذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن
الرضاع وفيه تامل فان الظاهر صدقا الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان ساوى اكله رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت
ان الحكم في النص لم يعلق على الرضيع بل عدم الاكل والظاهر منه ما ذكرنا لا زيادة رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع دون
الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو ظاهر قوله ع في الحسنة التي نقلناها والغلام والجارية فيه شرع
سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل ولا يخفى بعده فتامل قوله ولا تعدد غسله اي تعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو
الصب مع العصر على ما يستفاد من نفي العصر فيه اولا فالمراد نفي تعدد الصب وذكر العلامة في الفرق بين الغسل والصب انه لا بد في الغسل من جريان
الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ايضا فهو النزح وعلى هذا ايضا فليس فيه تعدد
الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما يستفاد من حسنة الحلبي المنقولة انفا فتامل قوله وهما ثابتان في غيره ابتدا الكلام او رده
لربطه بكلام المص بكلمة مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا ثم استثناء الكثير والجاري هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام المص
في هي اعتبار التعدد في الكثير والجاري ايضا الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين عليه وفي الكثير الراكد بالخضخضة والتحريك بحيث
يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد في الراكد دون الجاري وعبارة الصدوق
في الفقيه ايضا تدل عليه وحكم المص في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجاري والكثير في غير الولوغ وحمل الراكد في كلام الصدوق
على الناقص عن الكر والتدبر في صحيحة محمد بن مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريح
بسقوط التعدد في الجاري واما في الراكد الكثير ففيه مفهوم لا معارض له قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجاري
مع القلة حكم سائر المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله مما تنفصل عنه الغسالة بسهولة وان لا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين
والطين فلا يكفي الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد من صب الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع اجزائه ثم العصر ان
العصر ان امكن وان لم يكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير وهذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة
فتامل فيه قوله وكذا الاناء اي يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المص في الذكرى في تعدي الحكم
الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيح من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورد بعض الاخبار غير الصحيح في البدن ايضا فقياس الاناء
عليها لا يخ عن اشكال وقد ورد في الاناء اطلاق رواية عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة واختار المحقق والعلامة وورد في رواية اخرى ايضا عنه باطلاق
الغسل ثلاث مرات واختاره الشيخ في ف قوله ولو بآلة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان
مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد افراغه من الاناء بالة فيتنجس الالة ايضا لذلك فلا ينبغي ان تعاد
الى الاناء الذي قد غسل مرة وحصل تخفيف في نجاسته الا لتنجس بالالة كما كان والا واما ما بقي من الماء في الاناء فليس كذلك لعدم نجاسته عندهم ما
لم ينفصل بقرينة ان ما بقي منه بعد الافراغ في الاناء والعصر في الثوب يحكم بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الالة اليه في الغسلة
الثانية الا بعد غسلها مما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظاهر فتدبر قوله سواء في ذلك المثبت وغيره و
اشترط بعضهم في جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه
هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهري وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه له وهو اعم والاولى اعتباره قوله قدم عليهما هذا
هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق عليه السلم وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظاهر قوله مسحه بالتراب الطاهر
ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك اشترط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه كما صرح به الشارح في شرح يع وظ كلام العلامة في عدم
المنع عن المزج ونقل عن الراوندي وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة في هي واما اشتراط الطهارة في التراب فهو ما ذكره جمع من الاصحا
منهم العلامة في هي معللا بان المطلوب منه التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل في النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة
بعلى القلع وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل صالح لم يقم دليل عليه فالظاهر عدم الاشتراط الا ان
النقود دعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخ عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل بعلى النفقد
يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الثاني وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص
نظائرها اجزء ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وربما حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ في الانقاء فلا اشتراط

الفقيه

في اجزائه

والحقوا بالولوغ لطعه الاناء دون مباشرته له بسائر اعضائه ولو تكرر الولوغ تداخل كغيره من النجاسات المجتمعة وفى الاثناء يستانف ولو غسله فى الكثير كفت المرة بعد التعفير ويستحب السبع فى الفارة والخنزير للامر بها فى بعض الاخبار التى لم تنهض حجة على الوجوب مع مقتضى اطلاق العبارة الاجتزاء فيهما بالمرتين كغيرهما والاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء لصحيحة رواية وعليه المص فى باقى كتبه ويستحب الثلث فى الباقى من النجاسات للامر به فى بعض الاخبار والغسالة وهى الماء المنفصل عن المحل المغسول بنفسه او بالعصر كالمحل قبلها اى قبل خروج تلك الغسالة فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد او من الثانية فتنقص واحدة وهكذا وهذا انما يتم فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة اما المخصوص كالولوغ فلا فلان الغسالة لا تسمى ولوغا ومن ثم لو وقع لعابه فى الاناء بغير ولوغ لم يوجب حكمه وما ذكره المص ره اجود الاقوال فى المسئلة وقيل ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا وقيل بعده فتكون طاهرة مطلقا وقيل بعدهما ويستثنى من ذلك ماء الاستنجا فغسالته طاهرة مطلقا

فى اجزائه فقد التراب ونحوه فيسقط المخير به وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اى على المرتين او باضافة مرة اخرى بالاعوض التراب والاقوى ما ذكره الشارح ره قوله والحق بالولوغ لطعه الاناء فى شرح بع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفى شرح عد حكم بظهوره لذلك لا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على المشهور وقال العلامة فى النهاية لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به لان المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب والحق المعتد من تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله فى الكثير كذا الجارى على المش كفت المرة بعد التعفير والشيخ ره فى ط اعتبر التعدد فى الكثير ايض وبه قطع المحقق فى المعتبر واكتفى فى تحقق التعدد فى الجارى بتعاقب الجريتين عليه قوله خروجا من خلافه من اوجبها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم فى ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احدهن بالتراب قوله فى الفارة والخنزير اى موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه ره سامح فى العبارة اعتمادا على ما هو المش فى كتب القوم وفى الكلام مسامحة اخرى وهو ان السبع فى الفارة والخنزير بالماء بدون التراب فى السبع المستحب فى الولوغ ينبغى ان يحمل على ان احديهما بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب هو ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايض فضلا عن ان يحكم باستحبابه مع ان ظ العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافته قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون تراب كما فى قوله والاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على السبع هو المسح بالتراب فتامل قوله للامر بها فى بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اغسل الاناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية واما الرواية التى وردت فى الخنزير فهى صحيحة كما سيشير اليه فانه ره اجمل فى الكلام اولا ليوهم كون الامر فى كليهما كذلك ليصلح وجها لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر فى الفارة على ما ذكر واما رواية الخنزير فهى صحيحة تصلح حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الخزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبيرة الفار فينبغى قصر الحكم على موردها كما اشار اليه المحقق ره الا ان جماعة من الاصحاب اطلقوا الحكم فى الفارة كما هنا وقال المحقق الثانى ره فى شرح عد الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع وهذا منه ره عجيب جدا لان اشتراك الجميع فى اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضى اشتراكها فى الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض يكفى لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضى اشتراك الجميع فى الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر قوله ومقتضى اطلاق العبارة الخ وهذا هو الظ فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم سائر النجاسات فى وجوب المرتين على راى المص ره ومن وافقه والمرة على راى غيرهم وذهب بعضهم الى وجوب الثلث فى الفارة ولا يظهر له وجه الا ان يقول بوجوبها فى سائر النجاسات كما سننقله من الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا فى اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثانى بمنع وجوب الثلث فى السائر على انه على مقتضى الوجه الثانى يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحيح رواية وهى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمى الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخ عن اشكال فتدبر قوله وهذا انما يتم فيما يغسل مرتين الخ كان المراد هذا انما يتم فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصية فى النجاسة واما اذا كان غسله متعددا لخصوصية فى النجاسة لا لتلك النجاسة بنفسها كالولوغ فلا اذ لا يسبب النجاسة فيه ليست كنجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم تصبه بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع فى الولوغ كما هو المش بين المتاخرين فى الخنزير وما نقلناه عن ابن الجنيد فى الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم تكن معلومة لنا فالحكم بوجوب السبع فى غسالته مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب او الخنزير فيجب فيها ما يجب فى اصابة نجاستهما واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يق ان الامر فى الغسالة مط كذلك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة الدم ايض مثلا لا تسمى دما وذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغسالة ايض نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له لكن يقول انه اذا اعتبر فيه خصوصية زائدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدى الحكم الى الغسالة لعدم وجود الخصوصية فيها هنا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الحكم فى الغسالة بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المص فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعددا لخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده فى الجميع حتى الولوغ مرتين نعم فى الولوغ يغسل عنه متعددا لخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بنى الكلام على مذهب المص ايض يمكن ان يق انه عند المسح بالتراب يضعف الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل فى الولوغ ثلثا احدها بالتراب ح فالمراد ان فى غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يق المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع فى غسالة الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات الشارح ره بل ما خوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ ره فى الخلاف والمحقق فى المعتبر والعلامة فى نهى فانهم حكموا بعدم تعدى حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكوا القول بالتعدى عن بعض العامة وانت خبير باتجاه ما ذكره على ما اشرنا اليه وان ما ناقشه المحقق الثانى معهم وحكمه بان الظ اعتبار ما يعتبر فى الولوغ فى غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة فى نه من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشئ والا ان يحمل كلام الشارح

غسالة

ما لم يتغير بالنجاسة او تصب بنجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه او محله **الرابع المطهرات عشرة الماء** وهو مطهر مطلقا من سائر النجاسات التي تقبل التطهير والارض تطهر باطن
النعل وهو اسفله الملاصق للارض واسفل القدم مع زوال عين النجاسة عنهما بها بمشي او دلك وغيرهما والحجر والرمل من اصناف الارض ولو لم يكن للنجاسة جرم ولا رطوبة كفى
مسح الامساس ولا فرق في الارض بين الجافة والرطبة ما لم يخرج عن اسم الارض وهل يشترط طهارتها وجهان واطلاق النص والفتوى يقتضي عدمه والمراد بالنعل ما يجعل
اسفل الرجل للمشي وقاية من الارض ونحوها ولو من خشب وخشبة الاقطع كالنعل والتراب في الولوغ فانه جزء علة للتطهير فهو مطهر في الجملة والجسم الطاهر غير اللزج ولا الصقيل
في غير المتعدي من الغائط والشمس ما جففته باشراقها عليه وزالت عين النجاسة عنه من الحصر والبواري من المنقول وما لا ينقل عادة مطلقا من الارض واجزائها والنبات والاخشاب
والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اوان قطافها ولا يكفي تجفيف الحرارة لانها لا تسمى شمسا ولا الهواء المنفرد بطريق اولى نعم لا يضر انضمامه اليها و يكفي في طهر الباطن

على ان هذا التفصيل الفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكر انما هو على مذهب المص فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده في
في جميع النجاسات انه يتجه القول بوجوب المرتين في المرة الاولى لوجوبهما عنده في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة
نجاسة الفرع على الاصل اما المخصوص الذي يجب فيه الزائد على المرتين كالولوغ فلا فان غسالة الولوغ لا يسمى ولوغا فاذا ورد في خصوص الولوغ
ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك في غسالته ايض وفي هذا الكلام اشارة ايض الى انه على مذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى
في الباقي بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغي عنده الاكتفاء بالمرة في الغسالة مط فتامل **قوله** ما لم يتغير بالنجاسة الخ اي ما لم يتحقق شئ
من جزئي هذه المنفصلة فاذا تحقق واحد منهما فليست بطاهرة **قوله** من سائر النجاسات التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شئ اخر فلا يرد
النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب فيه بعد ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب
والخنزير وسائر الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة رمادا على المش بل ادعى الشيخ في ف الاجماع عليه وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر وذهب
اليه المص والشارح وجمع من محققي الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها ولو قيل للدفع ما اوردنا ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقاء حقيقته
بالانتقال كما ذكر في س وغيره مع ان الماء غير مطهر له كذا وكذا العصير بالانتقاص على القول بنجاسته كما هو ظ المص هنا وفي الدروس الا ان يمنع بقاء
الحقيقة في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة قال في الذكرى يطهر الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث لسرعة
استحالته الى دمهما واما في الثاني فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير ويمكن ان يق ايض المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه
الذي كان عليه في حالة النجاسة وظ ان الكافر وكذا سائر ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير اما في غير الدم فظاهر واما فيه فلانه وان بقي فيه اسم
الدم ولكن كان اولا دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق او برغوث مثلا وهو يكفي لعدم بقاء الاسم فتامل وقد يق المراد ان الماء مطهر
للاشياء من سائر النجاسات لا للاعيان النجاسات ح فلا يضر عدم تطهيره لبدن الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز
عما اذا لم يقبل التطهير كالمائعات النجسة التي لا تقبل التطهير الا اذا صارت ماء فالمراد قبولها التطهير باعتبار المحل اي لم يكن في المائعات واراد بكونه
مطهرا من سائر النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتيج الى التقييد المذكور ولا يخفى بعده فتامل **قوله** مع زوال عين النجاسة
عنهما بها بمشي الخ ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب ازالتها بالارض بمشي وذلك ونحوهما الا ان يجف رطوبته بمجرد الوضع عليها او مع السكون
عليها ساعة ولو لم يكن لها جرم ولا رطوبة كفى مسمى الامساس والظ انه مع وجود العين ايض لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس
بها بعدها وفي بعض النسخ عنهما بمشي بهما او دلك وغيرهما وح يمكن ان يحمل غيرهما على ما يشمل الازالة بغير الارض فافهم **قوله** ما لم يخرج عن اسم الارض
نقل في شرح الارشاد عن مصنفه العلامة انه اكتفى بالوحل ما لم يصدق عليها اسم الوحل واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده باطلاق
اسم الوحل عليه فافهم **قوله** واطلاق النص والفتوى الخ صرح المص في الذكرى باشتراط طهارتها ويبوستها ونفى عنه في المدارك الباس والمراد باطلاق
الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتامل **قوله** وخشبة الاقطع كالنعل في الحكم اشكال الا ان تثبت تسميتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظاهر بل عبارته
تشعر بخلافها واضعف منه الحاقها باعتبار دخولها في الرجل هنا ولا يلحق به اسفل العصا وراس الرمح وما شاكل ذلك كما صرح به في شرح ع لظهور
عدم اطلاق النعل عليها حقيقة ولا مجازا **قوله** ونقص البئر اراد به ما يشمل نزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ايض فافهم **قوله** وتطهر
العين الخ الظ انه على صيغة التفعيل وباطنها مفعوله بكون العين واخواتها ايض احد المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرا لبواطنها من التمحل بل
الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرا على صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا ويق
انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهرات على ما عدها اثنى عشر
وان لم يعتبر فاحد عشر وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها اولا الا ان لا يجعل التراب في الولوغ مطهرا على حدة بل داخلا في الارض و
يجعل ذلك في النار ايض بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانقلاب ايض داخلا في الاستحالة ومما يؤيد
هذا ان المص في البيان جعل الاستحالة شاملا لهما فانه قال عند حصر المطهرات والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او يصير الخمر خلا او
بالانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كدم البراغيث والبق ومن هذا يظهر وجه عدم ذكره الانتقال هيهنا لكن حمل عبارة المص هنا على ذلك بعيد و
يمكن ايض ان يجعل احد المطهرات نقص مط بحيث يشمل نقص البئر وذهاب ثلثي العصير وح يجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عد
من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتامل **قوله**
بالمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان يطرء الدم على الفم بعد دخول شئ في الاسنان واما اذا دخل
شئ نجس فيها فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه وبعد ذلك ايض كانه انما يكفي ذلك فيما يقبل التطهير كالجامد
واما فيما لا يقبل الا بالاستحالة مثلا كالمائعات النجسة فيعتبر فيه ايض ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالخرق فالظاهر عدم طهره بدون
ذلك والله تعالى يعلم **قوله** واصله من الوضاءة اي التوضؤ والوضوء بمعنى الشرعي ماخوذ من الوضاءة التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنضارة
قوله والسبب اعم منهما مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل في وجود مسببه سواء كان سببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فالحدث
في غير وقت وجوب مشروطه سبب بهذا المعنى وليس بموجب ومنه يظهر اعميته من الموجب واما اعميته من الناقض فكانه باعتبار ان المراد بمخلية السبب
هيهنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل في ح فالحدث بعد الحدث سبب وليس بناقض بناء على ان الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يق ايض
بالفعل

مع بقائه بحاله ولو لم يبق بحاله بعد التطهير بالماء ومنه بعد الاظهر في الجميع بان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير

وكذا ابن الجنيد باشتراط طهارتها

انه ليس

الاشراق على الطامع حفاف الجميع بخلاف المتعدد المتلاصق اذا اشرقت على بعضه والنار ما احالته رمادا او دخانا لا اخرفا واجرا فى اصح القولين وعليه المص فى غير البيان وفيه قوى قول الشيخ بالطهارة فيهما لو نقص لبير بنزح المقدر منه وكما تطهر البير بذلك فكذا اماماته والالات للنزح والمباشر وما يصحبه حالته وذهاب ثلثى العصير مطهر للثلث الاخر على القول بنجاسته والالات والمزاول والاستحالة كالمنية والعذرة تصير ترابا او دودا والنطفة والعلقة تصير حيوانا غير الثلثة والماء النجس بولا لحيوان ماكول والبناء ونحو ذلك وانقلاب الخمر خلا وكذا العصير بعد غليانه واستداده والاسلام مطهر لبدن المسلم عن نجاسة الكفر وما يتصل به من شعر ونحوه لا لغيره كثيابه وتطهر العين والانف والفم باطنها وكل باطن كالاذن والفرج بزوال العين ولا يطهر بذلك ما فيه من الاجسام الخارجة عنه كالطعام والكحل اما الرطوبة الحادثة فيه كالريق والدمع فبحكمه وطهر ما يتخلف فى الفم من بقايا الطعام ونحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المص من العدد ومرة فى غير نجاسة

انه ليس المراد بمدخلية الاسباب ههنا هو التاثير على ما هو مصطلح ارباب المعقول بل ما يتناول كون الشىء معرفا وعلامة وح فالحدث بعد الحدث سبب وان اعتبر المدخلية بالفعل ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا اولا ومن ههنا جوز فى علل الشرع توارد ها على معلول واحد ويرد على الوجهين مع ما فى الفرق بين الناقض والسبب باعتبار الصلاحية او المعرفية فى احدهما دون الاخر من التعسف ان هذا انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه واما اعميته منه مط فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام فى السبب والناقض مط او فى خصوص الوضوء فدعوى تلك الكلية ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارات لم يتوجه النقض وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام ههنا فى موجب الوضوء لا الطهارات فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يكون غرضه اعتبار النسبة بين الثلثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب الستة لا مطلقا فلا يرد النقضان فتامل **قوله** كما ان بينهما عموما من وجه وذلك لاجتماعهما فى الحدث الواقع بعد الطهارة فى وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب فى ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب مط من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض فى الحدث الواقع بعد الحدث فى الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منهما موجب بالفعل على قياس ما ذكرنا من الوجهين فى السبب ويمكن ايض ان يجعل الموجب بدون الناقض نحو دخول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لكن يخدش ذلك عده امثال ذلك من الموجبات فتامل **قوله** فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا مناقشة فى كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها فى وقت وجوب مشروطه واشار بقوله اولى الى انه لا ضير فى اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها فى بعض الاوقات اذ يكفى ذلك فى وجه التسمية ولا يلزم فى صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل **قوله** على وجه يأتى تفصيله لما كان المراد ههنا حصر ما يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس وظ ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلذا قيده الشارح بالوجه الذى يأتى اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخريين ايض بالنسبة الى وقت لا يوجبان فيه الا الوضوء كما عدا الصبح فى المتوسطة والعصر والعشاء فى الكثيرة فتدبر **قوله** المعتبر شرعا وهو اول جزء الخ كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المص انها تقتضى صحة النية المقارنة لابتداء غسل الوجه مط وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كك بناء على ما هو المشهور ومختار المص فى ساير كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه الذى وجب مقارنة النية له هو الذى ابتدئ به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعى فى الغسل الشرعى للوجه هو ذلك او بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وعدم الحاجة الى دفعه فى مثل هذا الكتاب اذ ظ ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا فيبتنى على المجرى منه واما الايراد على المص بانه لم يتعرض ههنا لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكره فى تحديد الوجه كما اكتفى عن والى فى اليدين كما سيشير اليه الشارح فافهم **قوله** لانه خارج عن الفرض بالفاء اى عما هو المفروض من عد الواجبات اذ لا بد فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور فيه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجبات بان يكون بالعين المعجمة ومال الجميع واحد فافهم **قوله** او موافقة الطاعته او لكونه تع اهلا للعبادة او لان العبادة شكر النعم **قوله** او طلبا للرفعة عنده وبيلا لما لديه من الثواب فى حكمه فعله خوفا من عقابه على تركه ونقل المص فى قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اى طلب الثواب والخوف من العقاب بقطع السيد رضى الدين بن طاوس ايض محتجا بان قاصده ذلك انما قصد الرشوة والبرطيل ولم يقصد جلال الرب الجليل وهو دال على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظ كما اختار المص فى القواعد وكرى صحة العبادة على هذا الوجه ايض لدلالة الاى والاخبار عليه واشعار ترغيب الكتاب والسنة به وان كان فعلها لامتثال امره وموافقة رضا اولى واعلى رتبة والتفصيل فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه **قوله** تشبيها بالقرب المكانى كانه جعل القرب حقيقة فى المكانى فاشار الى ان اطلاق التقرب بالفضل الذى كون على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوى بالقرب المكانى ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظ عبارة كرى بناء على جعل الرفعة حقيقة فيما يكون بالقرب المكانى فاطلاقها ههنا باعتبار التشبيه فافهم **قوله** او مجردا عن ذلك فانه تع غاية كل مقصد فقصد فعله لله بجعل الغاية ذات الله تع مجردا عن قصد ما ذكر من امتثال امره وغيره بناء على انه تع غاية كل مقصد وانت خبير بان قول الحكماء انه تع غاية الغايات وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببية فاعلية كل فاعل تنتهى اليه تع كسببية وجوده وظ ان الغاية التى يعتبر قصدها فى العبادات لا يكفى فيها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تع على احد الوجوه التى ذكرها اولا فتد **قوله** والاستباحة مط اى فى جميع افراد الوضوء وذلك لما مر لان الكلام فى الوضوء الواجب بحسب اصل الشرع وكل وضوء كك فهو مبيح وانما قيدنا بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا اوجب بالنذر مثلا واما الان الكلام فى الوضوء الذى هو من اقسام الطهارة والاباحة تعتبر فى الطهارات على اصطلاح المص والمش والمراد الاباحة فى الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض مثلا للصلوة لانه له دخل فى الاباحة فتامل **قوله** او الرفع حيث يمكن كما فى غير دائم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحالة التى لا يباح معها الدخول فى الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث فى دائم الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول فى الصلوة لها فى استباحة الصلوة تستلزم رفع الحدث ايض وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ونوع رخصة فيمكن ان يقال فى دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه وان استباح الصلوة لوجود حالة فيه لا يمكنه معها

الدخول

والمراد رفع حكم الحدث والا فالحدث اذا وقع لا يرتفع ولا شبهة فى اجزاء النية المشتملة على جميع ذلك وان كان فى وجوب ما عدا القربة لعدم خصوصيتها اما القربة
فلا شبهة فى اعتبارها فى كل عبادة وكذا تميز العبادة من غيرها حيث يكون الفعل مشتركا الا انه لا اشتراك فى الوضوء حتى فى الوجوب والندب لانه وقت العبادة الواجبة
المشروطة به لا يكون الا واجبا وبدونه يلتفى وجرى الماء بان ينتقل كل جزء من الماء عن محله الى غيره بنفسه او بمعين

الدخول فى الصلوة الا باعتبار عدم من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء فرخص فى التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث
وكلام الشارح مبنى على هذا الوجه وكذا ما حكم به المص ره فى من به السلس والمبطون والمستحاضة والسلس ينوون الاستباحة او رفع ما نوى من
يجوزه منه رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضى يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث الحالى لم يكن فيه مانع من الصلوة
اصلا واما الحدث الحالى فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول فى الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة
السابقة فى رفع الحدث اللاحق غير ظاهر اصلا لجواز ان يكون الغفارة من غير مدخلية لها فى تخفيفه ورفعه فى الجملة وانما المعلوم دخلها فى رفع السابق فلا
يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول بوجوب التعرض فى النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيفا ليس عليه دليل صالح فلا
حاجة الى تفصيل الكلام فى هذه المباحث فتدبر **قوله** والمراد رفع حكم الحدث كانه حمل الحدث على ما يصدر عنه من موجبات الطهارة فحكم بانه بعد
وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة المذكورة وح فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى انه تزول تلك الحالة بعد
الطهارة وينقطع استمرارها فتدبر **قوله** حيث يكون الفعل مشتركا اى جائز وقوعه منه فى ذلك الوقت فى الواقع على وجهين كما عليه سلو ان اما بهم
اداء وقضاء فعليه تعيين ان ما يفعله هو الاداء والقضاء واما اذا لم يمكن عليه الا اداء وقضاء فيكفى قصد صلوة الظهر من دون تعرض الى الاداء والقضاء
ح فلما لم يكن فى الوضوء اشتراك حتى فى الوجوب والندب على ما ذكره الشارح فيكفى فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او
ندب وما ذكره سلطان العلماء ره من التامل فيه وان الظ لزوم التعيين فى نظر المكلف فى حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف
تلك الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك فى الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تع ولم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل
على وجوب ان يعين ويلاحظ انه اداء او قضاء واجب او ندب كما لا دليل على تعيين سائر الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية التعيين
فى نفس الامر ولزوم التعيين فى نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم العلم بالتعيين وتجويزه الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان
وعدمه وان كان من رمضان مثلا فى الواقع ح سلمنا لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه واحتمال الاشتراك كما فى الوضوء لمن علم
ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاى دليل على عدم كفاية قصده لذلك الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب فتدبر **قوله**
حتى فى الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك فى الوضوء بين الافراد المختلفة فى الكمية او الكيفية او هما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات
كالصلوة وانما الاشتراك الذى يتوهم فى الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعله للفرد الاخفى واستدل على نفيه بما ذكره **قوله** لانه فى
وقت العبادة الواجبة الخ وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نسلم ان فى وقت العبادة الواجبة لا يكون الا الوضوء
الواجب لان الوضوء فى كل وقت مستحب ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان الوضوء فى
كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فح يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى و
ح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا فى نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا بالنسبة الى الغاية والحاصل انه
يقصد الوضوء بالكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء
على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك فى الوضوء ايضا واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون فى حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط
به واجب بل ندب مشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا
اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب فى النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل فى نفسه مط من غير نظر الى خصوص غاية غاية
اذ ح لا شك فى وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك قصد الندب باعتبار خصوص
بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف ما كان فكلام الشارح ره ههنا
ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب فى النية وانه لا يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور
الاشتراك فى الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان ينوى الندب بقصد غاية يندب لها
الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء بها على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب والندب فى النية مما لا يفيد فى توجيه
كلامه هنا وقد تصدى والدى طاب ثراه لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب الاشتغال وذيلها كلها بانه ثم
حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته قال الظ جواز الوضوء بالحال الاشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كافيا عن الواجب
ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى شرح س واما ما ذكره سلطان العلماء
فى الحاشية الاخرى ان الظ ان بناء ما يقول الشارح على مذهب من يقول ان فى وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان هذا
التعميم ذكره الشارح وغيره فى خصوص الوضوء ولو جعل بناءه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو ظاهر **قوله** وبدونه ينتفى اورد عليه
سلطان العلماء ره منع انه فى غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه ليس ان نوى الوجوب بالنذر وشبهه ايضا داخل
فى الشق الاول اى فى وقت يكون وقتا لعبادة الواجبة فيقال ان الشق الاول ليس وقتا لعبادة الواجبة مط بل وقتا للعبادة الواجبة المشروطة به وفى صورة
النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره ايضا على ما ذكرنا من ان حكمه ايضا حكم اذ لا يصح ايضا الوضوء المندوب فتدبر **قوله** بان
ينتقل كل جزء من الماء الخ اى يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ فى الغسل كذلك واما فى المسح فما فى كل جزء من الرطوبة

لا يصلح

على ما دار عليه الابهام بكسر الهمزة والوسطى من الوجه عرضا وما بين القصاص مثلث القاف وهو منتهى منبت شعر الراس الى اخر الذقن بالذال المعجمة والقاف المفتوحة منه طولا مراعيا في ذلك مستوى الخلقة في الوجه واليدين ويدخل في الحد مواضع التحذيف وهي ما بين منتهى العذار والنزعة المتصل بشعر الراس والعذار والعارض لا النزعتان بالتحريك وهما البياضان المكتنفان للناصية وتخليل خفيف الشعر وهو ما ترى البشرة من خلاله في مجلس التخاطب دون الكثيف وهو خلافه والمراد بتخليله ادخال الماء خلاله لغسل البشرة المستورة به اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها كما يجب غسل جزء اخر مما جاورها من المستور من باب المقدمة والاقوى عدم وجوب تخليل الشعر مطلقا وفاقا للمصنف في الذكرى والدروس وللمعظم ويستوى في ذلك شعر اللحية والشارب والخد والعذار والحاجب والعنفقة والهدب ثم غسل اليد اليمنى من المرفق بكسر الميم وفتح الفاء او بالعكس وهو مجمع عظمي الذراع والعضد لا نفس المفصل الى اطراف الاصابع ثم غسل اليسرى كذلك وغسل ما اشتملت عليه الحدود من لحم زائد وشعر ويد واصبع دون ما خرج

لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء لا يخفى عدم حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء ومراده ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول فقط انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى **قوله** على ما دار عليه الابهام والوسطى اى احاطتا ووقع بينهما حين تفريجهما واعلم ان مستند الحكم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الوجه الذي قال الله عز وجل وامر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه قال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السلام ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله وقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان الخ كالتاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائي ره فيه وحمله على وجه اخر هو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله عليه السلام من قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار طرف الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق تمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا وتحقق ما نطق به قوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظي دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيدا جدا واما ما استدل به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضي خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عليه السلام فيها ودخول البعض فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصدر مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عليه السلام فتفصيل القول فيه وفيما فيه في شرح س لوالدي طاب ثراه **قوله** مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف **قوله** والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف في س ما حاذى الاذن بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في س هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن والمراد ههنا محله ثم في دخول العذار والعارض في الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح س **قوله** والمراد بتخليله الخ اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التخليل في الخفيف وبعضهم نفي وجوبه مطلقا انما هو في غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه على هذا يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف ولا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا غالبا ويبعد ان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة فلما ينفك عادة عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذي يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال الشعر في الخفيف واما المستور تحت الشعر فالظاهر انه لا نزاع لاحد في عدم وجوب غسله وان كان في الخفيف والتفصيل في شرح س فليرجع اليه **قوله** وهو مجمع عظمي الذراع الخ اي الموضع الذي يجتمع فيه عظما الذراع والعضد فيتداخل كل منهما في الاخر اي مجموع العظمين والظاهر من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق وجب غسل ما بقي وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المصنف في الذكرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال لو قطعت من مفصل المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقي وتبعه على ذلك الشارح ره في شرح د فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا في الحد واصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب احدهما وجب غسل الاخر والعلامة ره ايضا في التذكرة كما فعل هنا حيث فسره بالمجمع اراد به المجموع فانه قال وان قطعت من المرفق فقد بقي من محل الفرض بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المسمى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقى من كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارة شرح الارشاد وكذا حمل المجمع عليه كانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هذا والمعروف بين اللغويين انه الموصل فانه فسره في المغرب بموصل العضد بالساعد وفي الصحاح بموصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل العضد في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم على انه المجمع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا ظاهرا لو لم يكن حمله عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله ربما يؤكد كونه بمعنى المجمع لانه اذا كان هو الحد المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا عن الطرفين فيلزم تتالي الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي لا يتجزى كما هو المشهور بينهم او يقال انما يلزم تتالي الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه يكون بين الحدين فاصلة ولا يلزم تتاليهما غايته الا ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط لا يصلح للغسل الا بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا في المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجمع مجموع المسمى من راس كل

منهما

وان كان يدا الان لتشتبه الاصلية فيغسلان معا من باب المقدمة ثم مسح مقدم الراس او شعره الذى لا يخرج بمده عن حده واكتفى المص بالراس تغليبا لاسمه على ما نبت عليه
بسماه اى مسمى المسح ولو بجزء من الاصبع مماره على الممسوح لتحقق اسمه لا بمجرد وضعه لاحد لا كثره نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته فيحرم وان كان الفضل فى مقدار
ثلث اصابع

منها لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفى فى غسل الخط غسل المسمى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقى الا اذا كان لازما لغسل المسمى عادة و
كذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان النتا الى يرتفع با دخال الجزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر المتلاقى الا ان يعرض اللزوم المذكور فتفطن
قوله وان كان يدا وحكم فى المختلف بوجوب غسل اليد الزائدة مطلقا متمسكا بصدق اليد عليها وهو ضعيف لان المتبادر منها هو الاصلية
قوله من باب المقدمة هذا اذا علم كون احديهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظ وفرض الشارح ولو احتمل كونهما
اصليين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الامر بغسل الايدى لهما **قوله** لا يخرج بمده عن حده ومع الخروج لا يجزى على القدر الخارج اما
اصله الذى لا يخرج بالمد فحكمه حكم الغير الخارج **قوله** ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر وذهب جمع من الاصحاب منهم المص فى بعض كتبه الى عدم
الاجتزاء باقل من اصبع **قوله** نعم يكره الاستيعاب اى استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة اذ المشهور وكراهته بل نقل عن ابن حمزة حرمته لا استيعاب
المقدم اذ لو يعتقد مكروها الا ان يعتقد شرعيته اى وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك
الاعتقاد ومنها تامل اما فى الثانى فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطا و
اثم على الخطا عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم من الحكم بكفر معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظ انه لا
يقول به احد اما فى الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فسد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه
ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم فى كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور ان كان بناء على فساد اصل
الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيه يجوز حرمة اعتقاد ما
يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا لتقصيره فى الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامى فهى من ظهور الفساد على طريقة بحيث
لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير فى التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بعد من الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطا انما هو
اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا يجوز لحكمهم بالحرمة ودفع للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار فى باب البدع وان
كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او
بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزى يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب ولا ينافى حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية
واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغو ما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تع يعلم **قوله** وان كان الفضل فى مقدار ثلث اصابع بل ظاهر كلام
الصدوق فى الفقيه والشيخ فى النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والدى ره فى شرح س جعل النزاع بين الاصحاب
فى تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبة الى عرض مقدم الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظ منهم الاكتفاء بامرار اليد فى الجملة بما يسمى مسحا
نعم لا يكفى وضع الاصبع من دون امراره لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ره ايضا ههنا ولعل هذا ظاهر عبارات الاكثر لكن الشارح ره فى
شرح يع قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا من حال الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لا كون الة
المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث فى معنى استحباب مسحه بهذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان وقع دفعة وان كان ذلك
نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظ ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى ويفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى
طول الراس ولهذا قال المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اى ان يمسح مقدم الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع لا كون الة
المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث واما ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغى ان يكون الة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع
واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين فيكفى مسح المرور هنا وقال ره فى شرح النفلية بعد ما عد المص من المستحبات المسح بثلث اصابع
مضمومة عرضا اى فى عرض الراس خروجا من خلاف من اوجبها وظاهر الخبر ان المعتبر فى الثلث كونها فى طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع
ان كان باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب روايتان احديهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلم المرأة يجزيها من مسح الراس
ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابى جعفر عليه السلم قال يجزى من المسح على الراس موضع ثلث اصابع
وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك فى طول الراس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظ من
الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعه على
طول الراس وطولها على عرضه ويتحقق المرور فى الجملة فانه يقع مسح ثلث اصابع من الراس دفعة فان فى كل آن يفرض من زمان المرور وقع مسح ثلث
اصابع جميعا ولا تقدم لاحدها على الاخرى وكذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها فى الجملة فانه يتحقق فى
كل آن مسح ثلث اصابع جميعا ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرض الاصابع
على عرض الراس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس فانه لا شك ان حصوله على سبيل التدريج
ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثانى غالبا بناء على ان المتعارف فى مسح الراس انما هو الطريق الثانى ثم ما رجحه من كون الزائد عن المسمى مستحبا لا يخ
عن اشكال فان المسمى لا حد له فكل ما فرض واجبا تحقق المسح باقل منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذى لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاشكال
انما يتوجه عليها لو تميز الزائد عن المزيد عليه كما فى مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع فى الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة
وكذا تكرار التسبيح فى الركوع والسجود واما ههنا فالظ الحكم بكون الجميع فردا من الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله

ثم مسح بشرة ظهر الرجل اليمنى من رؤس الاصابع الى الكعبين

فهو فرد من الواجب المخير نعم لعل لهذا الامتثال ان يجعله فيه التدريج لو مثل بهذا الوجه في ساير المواضع المذكورة فلا يخرج عن تجدد ويمكن ان يوافق فيها
انه ان قصد الامتثال بالاقل ولم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمامور به في الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل
والزائد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المصنف قال في كري لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب
لانه احد الجزئيات الكلي هذا اذا اوقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزائد مستحب قطعا والظاهر ان بناء كلامه على ما هو الظاهر من كون الكلام في غرض
الراس وح احتمال الدفعة ظاهر واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه عليه
ما اختاره من استحباب الزائد في الصورتين ما اوردنا على الشارح ره ههنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله اقرب في صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب
خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب جواز تركه مع الاتيان بفرد اخر لا يقدح في كونه من افراد الواجب المخير واما حكمه
بالقطع باستحباب الزائد في صورة التدريج فقد ظهر امكان المناقشة فيه مط ويتوجه ايضا فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزائد لا يخرج عن اشكال الزور
التكرار في المسح والحكم باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهر المسح دفعة فالظ انه لا رجحان في الزائد اصلا فتم
قوله ثم مسح بشرة ظهر الخ قال في شرح يع عند قول مصنفه ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قوله بشرة القدم مع قوله في الراس مسح الشعر او البشرة
عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذي يحصل به مسمى المسح وهذا هو الحق والفارق النص ولا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامة
فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الراس كله او الشعر
المختص انه لا يجزي المسح على الشعر في الرجلين بل يتحتم البشرة والامر هنا كذلك انتهى ولم اقف في كلام غيره ره على تصريح بذلك والظ صدق الامتثال بالمسح
على الشعر ايضا لصدق المسح بالرجل بذلك عرفا الا اذا كان طويلا جدا خارجا عن المعتاد لا سيما وليس فيه اشارة الدالة على الالصاق كذا في شرح ش ولعل بناءه
على قراءة النصب او وجوب تقديرها في قراءة الجر والمقل في حكم المذكور وكان نظره طاب ثراه الى ان الظاهر من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل
مط وان لم يكن بالالصاق ولا يلزم حمله على ما كان بالالصاق ليطابق قراءة الجر اذ يجوز كفاية المطلق على مقتضى النصب ويكون على قراءة الجر بيانا لاحد فردي
الواجب ربما كان افضل وهو وان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس التقييد باولى منه فتامل ويؤيد ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار
مع ان الرجل لا ينفك عن الشعر فلا يبعد ان الظن كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل اجمالا واسعا فعدم تعرضهم عم لكفاية ذلك
مما يؤيد كفايته ولا يتوهم ان الاستيعاب الطولي غير لازم فيقع الفعل المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولي
لازم ووقوع خط طولي غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كذا في شرح ش لا يقال هذا انما يتجه لو وضع
المسح او ما في حكمه واما اذا وضع الكف او القدر المعتد به منه فكان وصول المسمى الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج الى ملاحظة والتفات سيما اذا لم
يعتبر الاستقامة واكتفي بحصول الخط الطولي ولو بالاعوجاج كما نقلنا عن شرح يع ره فكانه لا فائدة في عدم التعرض له للنفي لاخبار اذ الكف ايضا
بوضع المسمى وما في حكمه غير ظاهر لانا نقول لما كان ظاهر اوامرهم عم كفاية مسمى المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك غالبا عن الشعر فالظ منه كفاية المسمى
ولو على الشعر ولا اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم عم ان يتعرضوا لذلك ويقولوا انه يجب بمسمى المسح على البشرة
فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفايته ذلك اللهم الا اذا كان مسمى المسح على اي وجه كان مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم انه ليس كذلك فاشار
وضع الكف والقدر المعتد به منه لذلك لا يدفع ما ذكره مولانا التائيد نعم لو كان التائيد باعتبار انهم عم كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليه
بحكم الغالب ولم ينقل منهم رعاية وصول المسح على البشرة وازالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان بوضع الكف
او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة والالتفات هذا كله على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المش ولو
قيل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على
الثاني ولو قيل بوجوب المسح بالكف كما يدل عليه صحيحة البزنطي فلا يخفى ما في القول بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر والحرج لكن يمكن ان يقال
ان الامر في صحيحة البزنطي ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسمى على البشرة يقينا لا لوجوب المسح بكل الكف في نفسه وبه يمكن الجمع بينها وبين
الاخبار الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا وح يضعف ما ذكرنا من التائيد بعدم التعرض في الاخبار اذ الصحيحة المذكورة تكفي تعرضا لكنه بعيد
الظاهر والحمل الصحيح على الاستحباب والله تعالى يعلم هذا واما اقحام لفظ البشرة في كلام جمع من الاصحاب فلا ظهور له فيما ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن
المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثنائهم بعده صورة التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون
باعتبار وجود الشعر المختص في الراس غالبا بخلاف الرجل فاشاروا الى التقييد بالمختص الى عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل فلما لم يوجد
عادة فيه شعر غير مختص والشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكروه في الراس فلا حاجة الى التعرض له واما ما اشار اليه في شرح يع من النص
الفارق فلم اقف عليه بل الظ ان مبنى تجويزهم المسح على الشعر المختص في الراس ايضا ليس الا صدق المسح بالراس بذلك وايضا العلم بالضرورة من
التتبع الا ان الائمة صلى الله عليهم كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل رعايتهم ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه من العسر والحرج المنفيين فيعلم
منه كفاية المسح على الشعر المختص ايضا ولم يجوزوا ذلك في غير المختص لعدم جريان ما ذكرناه فيه واما النص الوارد بجواز المسح على الشعر في الراس دون
الرجلين او بدون ذلك حتى يتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم وروده فلم اطلع عليه والله تعالى يعلم **قوله** الى الكعبين قد يتوهم منه ان الاية التثنية
حيث ثنى فيها الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف وان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين والا ففي كل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على

مذهب

وهما قبتا القدمين على الاصح وقيل الى اصل الساق وهو مختاره في الالفية ثم مسح ظهر القدمين كذلك بمسماه في جانب العرض ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء من مائه فيهما اي في المسحين ومنهم من نفى المسح انه لا ترتيب فيهما في نفس العضو فيجوز النكس فيه دون الغسل للدلالة عليهما والى وهو كل فيهما على اصح القولين

مذهب العامة وهو ان الكعبين هما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان يوهما المنجمان والوهم هنا ان في كل رجل كعبان فالاولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر الحد ايضا قوله وهما قبتا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول الاخر للعلامة ره وتفصيل القول فيهما الامر بدء عليه في شرح س لو الذي طاب ثراه قوله بمسماه في جانب العرض متعلق بكل من الرجلين والاكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر ولا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وكذا قال العلامة ره في كرة لكن قال بعيد ذلك باسطر ويستحب ان يكون بثلاث اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وهو بظاهره مناف لما سبق الا ان يق ان الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة ولا يخفى ما في كلاميهما من الاشعار بان اقل ما يتحقق به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشائع في صحيح البزنطي قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع ثم مسحها الى الكعبين فقلت له لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفه كله وظاهره وجوب المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب وامر الاحتياط واضح قوله ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان لم يكن في يده بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الشارح ره في شرح ي والارشاد انه لا اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء مط والتخصيص بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا وكذا لا اختصاص لذلك بصورة جفاف اليد بل مع بلة اليد ايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح بها لاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء واستدل ايضا في شرح الارشاد على ذلك برواية مالك بن اعين عن الصادق عليه السلام من نسي مسح راسه ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به بجواز الاخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد في كل منهما ره ههنا ايضا اشارة الى ما ذكره من التعميمين وفيما ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه ره قد استدل على نحو كون المسح بالبقية بوصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع الاستيناف لعدم مماثلته للوضوء المحكوم عليه بانه لا يقبل الا به ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء البياني وورد بالمسح ببلة اليد فكما يستدل بها على عدم جواز الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو الاخذ مع جفاف اليد فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي بعد دلالة تلك الاخبار على وجوب كونه ببلة اليد وعدم دليل صالح على كفاية المسح ببلة الوضوء مط وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ الظ منها جفاف اليد لان النسيان مظنة جفاف اليد غالبا كيف وظ السؤال البس مجرد التجويز بل الامر به فلا بد من الحمل على صورة جفاف اليد واما ما اورده والدي طاب ثراه من معارضته بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فيمكن ان يق ان قوله ع فان لم يكن بقي الخ وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شيء من النداوة في يدك لكن قوله عليه السلام اولا فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا فالاشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف اليد لا لعدم جوازه بدونه هذا وبما قررنا ظهر ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكر من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء مط لكن بالارسال لا يمكن الاستناد اليها مع الاعتقاد بتمامية ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البياني نعم لو لم يقل احد بتمامية الدليل المذكور وبناء على اطلاق الامر بالمسح في الاية الكريمة وان مسحهم عليهم السلام بالبقية يجوز ان يكون باعتبار انه احد افراد الواجب المخير مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم جواز غيره واستند في عدم جواز الاستيناف بالاجماع او الشهرة ما لعظمه لتوجه منه هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع او الشهرة هنا مع اطلاق الاية ح وتصلح المرسلة المذكورة ايضا للتأييد فتامل ثم ان المعروف بين الاصحاب انه ان لم يبق نداوة يمكن المسح بها فان كان ذلك لا مر حدث في تلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف ماء جديد وان كان لفرط الحر وشبهه بحيث كلما توضأ جف يجوز جمع منهم استيناف الماء الجديد بدفع الحرج وفيه تامل لاحتمال الانتقال الى التيمم ويدفع الحرج به وذكر العلامة في كرة انه لو جف ماء الوضوء للحر او الهواء المفرطين استأنف الوضوء ولو تعذر ابقى جزءا من يده اليسرى ثم اخذ كفا غسله به وعجل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى وتبعه المص ره ايضا في كرى والاحوط مع عدم امكان ذلك استيناف الماء الجديد مع ضم التيمم ايضا ولو كان رجاء ان ينكسر سورة الحر مثلا الى اخر الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه ليمكنه المسح بنداوة الوضوء قوله من مائه فلو ابتل بعض منهما بماء خارج وبقي تلك البلة فلا يجوز المسح بها قوله اي في المسحين اي مسح الراس والرجلين ليظهر جريان الحكم في الراس ايضا ولولاه لامكن ارجاعه الى الرجلين ايضا وامكن ح جعله ايضا متعلقا بكل من الحكمين اي بمسماه وببقية البلل ليظهر من العبارة كفاية المسمى في كل من الرجلين وان كان بدونه ايضا يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشرنا اليه سابقا وبما قررنا يظهر انه لو اسقط المص قوله بمسماه في الراس لكفى ويجعل قوله فيهما على ما جعله الشارح متعلقا بكل من الحكمين وان كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند رعاية ذلك كان الاولى التصريح بمرجع الضمير ليندفع ما قررنا من احتمال ارجاعه الى الرجلين فافهم قوله للدلالة عليه بمن والى يعني ان من والى في الغسل دون المسح يدل على ان منتهى حق الترتيب في الغسل لظهورهما في ذلك فلو ورد ما يدل على خلافه وليس كذلك في عبارة المص فلا يرد وجود الى في الاية الشريفة في الرجل مع اثبات عدم وجوب الترتيب في شيء من المسحين وذلك لوجود ما يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح ولم يجر عادة المصنفين بايراد كلام مأول اعتمادا على الاخبار بخلاف ما في الاية والروايات فافهم قوله وهو كل فيهما اي في المسحين على اصح القولين والقول الاخر الفرق بين الراس والرجلين وهو ايضا يتشعب الى قولين كما نقله ومع ذلك لو قال على اصح الاقوال لكان اظهر اذ الظاهر وجود القول بمنع النكس فيهما ايضا وهو صريح علم الهدى

في الرأس

دفعة الالدوس وجح منع النكس فى الراس دون الرجلين وفى البيان عكس مثله فى الالفية مرتبا بين اعضاء الغسل والمسح بان يبتدئ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم اليسرى ثم بمسح الراس ثم الرجل اليمنى ثم اليسرى فلو عكس اعاد على ما يحصل معه الترتيب مع بقاء الموالاة واسقط المصنف فى غير الكتاب الترتيب بين الرجلين مواليا فى فعله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء على العضو الذى هو فيه مطلقا على اشهر الاقوال والمعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى ولا فرق فيه بين العامد والناسى والجاهل وسنن السواك وهو دلك الاسنان بعود وخرقة واصبع ونحوها وافضلها الغصن الاخضر واكمله الاراك ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة ولو اخره عنه اجزاه واعلم ان السواك سنة مطلقا ولكنه يتاكد فى مواضع منها الوضوء والصلوة وقراءة القران واصفرار الاسنان وغيره والتسمية وصورتها بسم الله وبالله ويستحب اتباعها بقول اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين

فى الراس وظاهر فى الرجلين ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر فى الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاولى ح تبديل القولين بالاقوال الثلثة الاقوال غير جدا **قوله** وفى شرح منع النكس الخ فيه ان ترجيحه فيه منع النكس فى الراس غير ظاهر فانه قال فى الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على الاشهر مع نسبة الحكم الى الشهرة مشعر بترجيحه له غير ظاهر وقال فى الرجلين ولا يجزى النكس على الاولى فان حمل الاولى على الاحوط و الافضلية والامر كما نسبه اليه الشارح وان حملت على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما وربما كان فتواه فى الكتابين مؤيدا للثانى كما ظاهره فى هذا الكتاب مؤيدا للاول فتدبر **قوله** مرتبا تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظه ثم لظهوره فى الترتيب **قوله** بحيث لا يجف السابق من الاعضاء لا خلاف بين الاصحاب فى اشتراط الموالاة فى الوضوء وانما الخلاف فى معناها فذهب جماعة منهم المص ره الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فظ اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذى هو فيه بتمامه فيكفى رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شئ من الاعضاء السابقة فيجب رطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه فيكفى رطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب بدون قوله مط ينطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مط فيمكن حمله على معنى جميعها وتمامها فيصير مجانبا للقول المش ويحتمل حمله على التعميم فى السابق اى لا يجف شئ من الاعضاء السابقة اصلا و ح ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن اجراؤه على التعميم فى صورة العذر وعدمه اى يعتبر عدم جفاف السابقة و يبطل الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا و ح فالعبارة السابقة يحتمل كلا من المذاهب فيجب حملها على القول المش بقرينة ما ذكره من الاشهرية وذهب جماعة الى ان الموالاة هى ان يتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا فظ كلام الشيخ فى ط ان مجرد الاخلال بهذا المعنى مبطل للوضوء وان لم يحصل الجفاف الا حال الاختيار مع الاضطرار فراعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان محرما مع الاختيار بل ما لم يجف الاعضاء ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثانى هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام على بن بابويه عدمه وانه لا يبطل مع الجفاف اذا لم يؤل بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والظ موافقة ابنه ايضا له حيث نقل كلام ابيه فى الفقيه ولم ينكره وذهب المص ره فى كرى الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظ انه مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا نزاع بينهم والظ عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اى وجه كان واما بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاجزاء السابقة ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا وتفصيل القول فيه فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه **قوله** والمعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى فلو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل لم يضر وجود البلل حسا وفى كلام جمع من الاصحاب ان المراد بالجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخر الجفاف فى الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان تعجيله فى الهواء الحار جدا لا يضر لكن المص ره فى كرى حكم بان وجود البلل حسا يكفى ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم على ان مرادهم من التقدير اخراج طرف الافراط فى الحرارة وصرح ايضا بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل الجفاف لم يضر وكان ما افاده متجها والله تعالى يعلم **قوله** وسنن السواك بكسر هو المسواك وهو ما تدلك به الاسنان من العيدان كذا فى النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك لا يخفى لما هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود ايضا مما ذكره فكانه استفاده من الاخبار كما روى فى يب عن السكونى عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روى فى يه مرسلا ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وفى رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السلام فى الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا باس به **قوله** وافضله الغصن الاخضر لم اقف فيما رايناه على ما يدل على افضلية الخضرة لا فى الروايات ولا فى كلام الاصحاب نعم ذكروا استحبابه كونه بقضبان الاشجار كما قال فى كرى لكن بقضبان الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه فى الفقيه ان الكعبة شكت الى الله تع ما تلقى من انفاس الناس فاوحى الله تعالى اليها قرى كعبة فانى مبدلك بهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه نزل عليه الروح الامين بالسواك والظ انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما اكملية الاراك فعللها فى كرى بفعل السلف **قوله** ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اى قبل الغسلات الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وعلى هذا فالظ تقديمه على غسل اليدين ايضا كما فى كرى والظ انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك قبل ان يتوضا ولو فعله عند المضمضة جاز وكذا لو فعله بعد الوضوء لقول الصادق عليه السلام فى ناسيه قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اى افعاله الواجبة و المندوبة كما هو الظ من الرواية ومنه المص فينبغى تقديمه على التسمية ايضا لانها من افعاله وبما قررنا ظهر انه لو حكم بتقديمه على سائر افعال الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى و بعد ما حكم بتقديمه على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى [illegible] ان التمثيل بالمضمضة لتاكده عندها كما يلوح مما نقلناه من كرى ايضا ويحتمل القول بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى السواك بناء على انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم من الرواية على ما سيجئ فالاولى البدءة به لئلا تسرى النجاسة المذكورة فتدبر **قوله** وصورتها بسم الله وبالله ظاهره افضلية ادخال الخصوص وبالله عند التسمية اما مط او خصوص ما نحن فيه ولم اقف على ما يدل على شئ منهما وقد ورد ههنا روايتان تتضمن كل منهما وبالله لكن مع شئ اخر احديهما صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وضعت يدك فى الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول بسم الله

ولو اقتصر على بسم الله اجزء ولو نسيها ابتداء تداركها حيث ذكر قبل الفراغ كالاكل وكذا لو تركها عمدا وغسل اليدين من الزندين مرتين من حدث النوم والبول والغائط لا من مطلق الحدث
كالريح على المشهر وقيل من الاولين مرة وبه قطع في الذكرى او قيل مرة في الجميع واختاره في النفلية ونسب التفصيل الى المشهور وهو الاقوى ولو اجتمعت الاسباب تداخلت ان تساوت والا دخل
الاقل تحت الاكثر وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لدفع النجاسة الوهمية او تعبدا ولا يعتبر كون الماء قليلا لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره والمضمضة
وهي ادخال الماء في الفم وادارته فيه والاستنشاق وهو جذبه الى داخل الانف وتثليثهما بان يفعل كل واحد منهما ثلاثا ولو بغرفة وبثلاث افضل وكذا يستحب تقديم المضمضة اجمع
على الاستنشاق والعطف بالواو لا يقتضيه وتثنية الغسلات الثلاث بعد تمام الغسلة الاولى في المشهور وانكرها الصدوق والدعاء عند كل فعل من الافعال الواجبة والمستحبة المتقدمة بالمأثور

وخير الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحيي قلبي بالايمان اللهم تب
علي وطهرني واقض لي بالحسنى وارني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكان ع لما راه داخلا في كل من العبادتين اورد
بها لجعله داخلا في صورة التسمية هنا وهو ترى فتد قوله ولو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق التسمية في روايات اخرى والظاهر تأديها بمجرد ذلك
قوله ولو نسيها ابتداء تداركها الخ قال في الذكرى ولو نسيها في الابتداء فالاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل ولو تعمد
تركها فالاقرب انه كذلك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال اما لو اريد ازيد من ذلك
كما هو ظ كلامهم ففيه ما فيه فتامل قوله من الزندين هذا مع عدم تحديد اليدين في الروايات على ما سيجيء للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه في الذكرى
قوله على المشهور الظاهر ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلاثة هو المشهور وان وقع بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم
الحكم فلم اقف عليه في كلام احد وليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكر هو المشهور ليكون مقابل المشهور ما ينقله من القولين اذ لا اشتهار في
الغسل مرتين في الثلاثة بل المشهور كما نقله عن النفلية ما نقله من التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل قال في المعتبر انه مذهب فقهائنا واكثر اهل العلم فلا
تغفل قوله وهو الاقوى اي ما نسبه في النفلية من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما في البول والغائط فلصحيحة الحلبي في التهذيب وحسنته بابراهيم بن هاشم
في الكافي قال سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة واما
في النوم فلما رواه الكليني في الكافي عن عبد الكريم بن عتبة قال سألت الشيخ عن الرجل يستيقظ من النوم ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال
لا لانه لا يدري اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية في التهذيب ايضا في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال
سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من
نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية مطلق الغسل في البول
ايضا ويدل على حكم النوم ايضا ما رواه في يب عن الحريز عن ابي جعفر عليه السلام قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة
ثلثا لكنها تدل على المرتين في البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول ايضا على الاستحباب في الجملة والمرة على تأكد الاستحباب هنا واما
القولان الاخران فلم اقف لهما على مأخذ وكان المصنف قاس النجاسة الوهمية على العينية فتارة اكتفى فيهما بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما
اختلف فتواه في العينية ولا يخفى ضعفه فتامل قوله وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الخ هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشارة
الى تخصيص الحكم بما اذا توضأ من اناء يمكن الاغتراف منه فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكن الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب ووجهه
الاقتصار على مورد الروايتين الاولى والثانية على ما في الكافي والاخبار والرواية الثانية على ما في يب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لها بما ذكر وكون علة
الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على انحصار العلة في تنجيس الماء بل يحتمل ان تكون هي توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل
لذلك وان كان من الكثير والجاري الا ان يفرض انه اذا توضأ بهما اغمس يده فيهما للاغتراف الى الزندين لا يبقى ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل اخر ثم بعد تسليم
هذا كله ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف منه سواء كان في الاناء او غيره دون الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص بما
في الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوئه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما
فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا ايراد عليه قوله ولا يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فالمراد
بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضأ من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان
كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف في الاناء ان لا يسع الكر والظ حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة
لمدلولاتها ولو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة وفيه ان ما
ظاهر مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هي توهم تنجس الماء ولا يجري في الكثير فتامل قوله بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفة
ثم غسله بها او صب غرفة وغسل بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرتين ثم غسل الاخر كذلك فلا يبعد
ان يكون من التثنية فتامل قوله والموجود في النصوص هو ما رواه في الكافي و يب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال
فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وروى مثله في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع قوله من غير فرق فيهما بين
الغسلتين ظاهره استحباب بداءة الرجل بالظهر والمرأة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح الارشاد حيث قال ليس في الرواية تفصيل الغسلتين
بل هي شاملة للغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بدائه بالظهر وبدائتها بالباطن وعند الابتداء بهما كذلك في الغسلة الاولى
يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسلة الثانية ايضا لا بد له من دليل اخر اذ لا دلالة لها على رجحان ذلك في كل غسلة نعم لا يبعد ان يتوهم تبادر
الابتداء في كل غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم في الرواية والله تعالى يعلم قوله ومع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بل يعيدها فالشك في النية يرجع الى
انه شرع في الوضوء ام لا وههنا صدق الشك اي الشك المذكور وهو الشك فيه في اثنائه اما لو لم يحمل الشك فيه على الشك في النية بل على ظاهره
مما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه في الاثناء كما ذكره قوله والشاك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة الى وجوب حمل هذا
الكلام ايضا على الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضأ او هل شرع فيه مع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ
والعلم به كما هو ظ العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضأ ام لا او شرع في الوضوء ام لا

البدأة في الغسلة الاولى للرجل بالظهر وفي الغسلة الثانية بالبطن عكس المرأة فان السنة لها البداءة بالبطن في الاولى وبالظهر في الثانية كذا ذكره الشيخ وتبعه عليه المصنف هنا وجماعة والموجود في النص بداءة الرجل بظهر الذراع والمرأة بباطنه من غير فرق فيهما بين الغسلتين

المذكور والشك فيه اي في النية والمراد بالشك فيه في الاثناء الشك في نيته ... فان نهر هل توضأ او هل شرع فيه ام لا فلا ... والشك فيه بالمعنى المذكور ... لنفسه

فالاصل

كما لو شك في غيرها من الأفعال والشاك في البعض يأتي به وبما بعده لتلك البعض المشكوك فيه إذا وقع الشك على حاله أي حال الوضوء بحيث لم يكن فرغ منه وإن كان
قد تجاوز ذلك البعض إلا مع الجفاف للأعضاء السابقة عليه فيعيده لفوات الموالاة ولو شك في بعضه بعد انتقاله عنه وفراغه منه لا يلتفت والحكم منصوص
متفق عليه والشاك في الطهارة مع تيقن الحدث محدث لأصالة عدم الطهارة والشاك في الحدث مع تيقن الطهارة متطهر أخذا بالمتيقن والشاك فيهما أي في المتأخر منهما
مع تيقنه وقوعهما محدث لتكافؤ الاحتمالين إن لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما آخر هذا هو الأقوى والمش

فالأصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم **قوله** كما لو شك في غيرها من الأفعال فيه إشارة إلى أنه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر بل حكمها حكم الشك في سائر أفعاله من أنه في أثناء الوضوء يأتي به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت إليه كما يذكره بعد ذلك لكن النية لما كانت أول الأفعال فالإتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الأثناء هو استئناف الوضوء بخلاف سائر الأفعال فيتوهم فرق بينهما ولا فرق في الحقيقة فتنبه **قوله** يأتي به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب كان عليه أن يذكره أو أن لا يتعرض لما ذكر من حكم الجفاف أيضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب والموالاة فتفطن **قوله** بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره أنه يعتبر الانتقال عنه بمجرد الفراغ منه ولا يعتبر فيه شيء آخر ويؤيده حكمه في الشك في النية بعد الانتقال بعده إذ الظاهر صدقها لبعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في شرح وكري يدل على اعتبار أمر زائد على الفراغ حيث قال في ش لو شك في فعل أو في النية وهو بحاله أتى به وبما بعده ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في كرى لو شك في الوضوء وهو على حاله تلافى المشكوك فيه مراعيا للترتيب والولاء لأصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعك أم لا فأعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت إلى حالة أخرى في الصلوة أو غيرها وشككت في شيء مما سمى الله عليك وضوءه فلا شيء عليك وهذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وذكر القيام والقعود لبيان الحال نعم لو طال القعود فالظاهر التحاقه بالقيام لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت إلى حالة أخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن أعين قال قلت له الرجل يشك بعدما يتوضأ قال هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ورواية زرارة وإن كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنها لا تأبى عن احتمال أن يكون القيام والفراغ والصيرورة إلى حالة أخرى كل منها معتبرا للتخيير ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم **قوله** والحكم أي أصل حكم الشك في الأثناء وبعده منصوص متفق عليه وإن كان في معنى البعد ما أشرنا إليه من الكلام وحكم في المدارك بأن عدم الالتفات إلى الشك في شيء من أفعال الوضوء بعد الانصراف من أفعاله وإن لم ينتقل عن محله إجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة ابن بكير ثم حكم بأن صحيحة بكير أوضح دلالة فإنها صريحة في عدم الالتفات إلى الشك بعد كمال الوضوء وإن لم يحصل الانتقال إلى حالة أخرى لعل ما نقلنا عن المص في شرح ذكرى يخدشه والله تعالى يعلم **قوله** والشاك في الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص حكمه بالوضوء وجريانه في مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم أن حكم الظن في المسئلة حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد أورد على هذا المقام إشكال وهو أن الشك بأحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الآخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما أفاده والدي طاب ثراه في شرح أن المراد بيقين الحدث اليقين في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في الطهارة الشك في الحال أيضا بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا في العكس ولا ريب في اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك في إمكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان وقال المص في ذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى به أن اليقين الذي كان في الزمان الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبارات انتهى ولا يخفى ما فيه فإن الشك بأحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الآخر كذلك ينافي الظن به أيضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك في زمان واحد لعله أراد بالشك الوهم وغرضه أن اليقين في زمان والشك بعده وبهذا يندفع الإشكال لكن مع ذلك أشار إلى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو أن الأصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح الظن على الوهم وفيه أنه إذا وقع الشك بالنقيض الآخر في الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال ببقاء النقيض الأول الذي هو متعلق اليقين في الزمان الأول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي الطرفين فترجيح اليقين على الشك ليس باعتبار أنه يستقر الأمر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الأخبار كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا تنقض اليقين أبدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر ويظهر مما ذكرنا كل الظهور إذا أجري الكلام في مسئلة اليقين بأحدهما مع الظن بالآخر فإن حكمها عندهم حكم اليقين والشك كما أشرنا إليه ههنا وقد تصاحب المدارك في دفع الإشكال المذكور أن المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة أعني نفس السبب لا الأثر الحاصل منه وذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وإن اتحد وقتهما انتهى وفيه تأمل لأنه إما أن يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين أو الأثرين وإن لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين أو الأثرين فلا اتكال في الجواب على أن المراد بالحدث السبب لا الأثر فتأمل **قوله** لتكافؤ الاحتمالين فمع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة إذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك نرى من خالف في هذه المسئلة وحكم بالبناء على الحالة السابقة أو ضدها لم يثبت كونه متطهرا في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم يجوز أحد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا أن حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة أو توسع في إطلاق الحدث على تلك الحالة التي فيها المانعة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتأمل **قوله** إن لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما آخر يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين إنما هو إذا لم يستفد من القرائن الخارجية كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة حكما آخر وإلا فيتبع ما يستفيده لكنه يخرج عن مسئلة الشك لا عن ابتدائه وأراد بالاتحاد استواءهما في العدد واتحادهما فيه كحدث وطهر أو حدثين

وطهارتين

ولا فرق بين ان يعلم حالة قبلهما بالطهارة او بالحدث او يشك وربما قيل بانه ياخذ مع علمه لانه ان كان متطهرا فقد تيقن نقض تلك الحالة وشك في ارتفاع الناقض لجواز
تعاقب الاحداث ويشكل بان المتيقن ح ارتفاع الحدث السابق اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا وجواز تعاقبه لمثله مكافئ لتاخره عن الطهارة ولا مرجح ولو كان المتحقق
طهارة رافعة وقلنا بان المجدد لا يرفع او قطع بعدمه توجه الحكم بالطهارة في الاول كما انه لو علم عدم تعاقب الحدثين بحسب عادته او في هذه الصور تحقق الحكم بالحدث في الثاني
الا انه خارج عن موضع النزاع بل ليس من حقيقة الشك في شيء الا بحسب ابتدائه وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة بل بطلانه **مسائل** يجب على المتخلي
ستر العورة قبلا ودبرا عن ناظر محترم وترك استقبال القبلة بمقاديم بدنه ودبرها كذلك في البناء وغيره وغسل البول بالماء مرتين كما مر وكذا يجب غسل الغايط بالماء مع
التعدي للمخرج بان تجاوز حواشيه وان لم يبلغ الالية ولا تتعدي الغايط المخرج فثلثة احجار طاهرة جافة

وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعة له لا مجددة والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث اذ لا شك ان مع العلم بهما
مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث **قوله** ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع
وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر واما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث **قوله** وان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه
الخ اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايض فيلزم ان يحكم فيها ايض بالطهارة وذلك بان يق ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث
السابقة على الطهارة والحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما مجددة او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى
لتلك الاحداث اثر بعدها وشك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة
السابقة ايض فيلزم الحكم بالطهارة فيها ايض بعين ما ذكرنا فتامل **قوله** اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا اي لا يق ان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا
لكن تاثيره غير متيقن لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بدون تيقن التاثير لا اثر له ولا يحتاج الى رافع يقينا لانا نقول الحدث المذكور وان كان
مؤثرا فلا كلام وان لم يكن مؤثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق مؤثر وعلى التقديرين فحصول اثر الحدث عند صدور
الحدث الثاني متيقن فلا بد له من رافع يقينا وليس اذ الطهارة المفروضة يجوز توسطها بين الحدثين الا ان لا يعتبروا مثل هذا اليقين المتعلق
بالامر المردد فيه بل انما اعتبروا تعلق اليقين بامر متشخص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا تخ عن اشكال
فان صحت يتم الدليل ويندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايض فان الطهارة السابقة وان انتقضت
بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل
الشارح ره لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعا في الشق الاول حق على مختاره ولا يتم بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول
بما ذكره الشارح ره من الدليل على مختاره بان يق ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايض متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ
الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكرنا وظ انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتد **قوله** ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع
منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع اذا ظهر كونه محدثا
قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور وانما يعلم
منه وقوعها بعد الحدث وانما لم يفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور ليظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع
بعدمه اي عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه اولا
بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر فان في الفرضين يعلم التعاقب لا بد من ضم العلم بالاتحاد ايض فيلزم منهما مع العلم بكون الحالة
السابقة الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة هيهنا في العلم بطهارة واحدة وحدث
واحد كما هو ظاهرها فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايض فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان من غيرنا فيعتبر
قوله ومذهبه لا قولنا فتفطن **قوله** وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا
وتساقطا فرجع الى الحالة السابقة اذا كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثاني حصول العلم بانتقاله
عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة في التذكرة وعد ولكن لكن فرض العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه
يتم ما ذكره لكن في حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول
الى اليقين فامره سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح ره وان كان بعد التامل يحصل اليقين كما
يوردون في مسئلة الشك في عدد السعي فرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك هنا ايض بعد التامل فتامل
قوله بمقاديم بدنه اذ الظ من الاستقبال والاستدبار الواقع في الروايات هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيزول المنع
بتحريفهما وليس بشيء وعبارة المصنف في الالفية ايض توهم ذلك حيث قال يجب على المتخلي ستر العورة وانحرافه عن القبلة بها وقد تصدى الشارح
لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح ره **قوله** مع التعدي للمخرج عنه واعلم انه ليس في اخبارنا الواردة بجواز
الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدي لكن العلامة ره في التذكرة ادعى ان مع التعدي عن المخرج لا بد من الماء اجماعا وكذا المحقق في
المعتبر واستدل عليه ايض بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط
البعر اذا القي رقيقا كذا في الصحاح وبقوله صلى الله عليه وآله يكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغي
ان يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به
تجاوز النجاسة عن المخرج ان لم يتفاحش وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدي على ما ذكره صاحب
المدارك اذ تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايض واما الرواية الاولى فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه
ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب ومعه فعلى اي معنى حملنا لا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشارح
في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشي على التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين
ما ذكره صاحب المدارك وما نقله عن الجماعة بان يحمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة ولو الى الحواشي ويمكن حمل كلامهم ايض على التجاوز

عن حواشيه

فالغير للنجاسة ابكار لم يستنج بها بحيث تنجست به او بعد طهارتها ان لم تكن ابكار او تنجست ولو لم تنجس كالمكملة للعدد بعد نقاء المحل كفت من غير اعتبار الطهر فصاعداً عن الثلثة ان ابنق المحل
بها او شبهها من ثلث خرق او خزفات او اعواد ونحو ذلك من الاجسام القالعة للنجاسة غير المحترمة ويعتبر العدد في ظاهر النص وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة فلا يجزي ذو الجهات الثلث
وقطع المدر في غير الكتاب باجزائه ويمكن ادخاله على مذهب في شبهها واعلم ان الماء يجزي مطلقا بل هو افضل من الاحجار على تقدير اجزائها وليس في عبارته هنا ما يدل على اجزاء الماء
في غير المتعدي نعم يمكن استفادته من قوله سابقا الماء مطلقا ولعله اجتزاء به ويستحب التباعد عن الناس بحيث لا يرى تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله فانه لم يرقط على بول ولا غائط والجمع بين المطهر
الماء والاحجار مقدما للاحجار في المتعدي وغيره مبالغة في التنزيه ولازالة العين والاثر على تقدير اجزاء الحجر وبظهر من اطلاق المطهر استحباب عدد من الاحجار بطهر

عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتامل **قوله** فالغير للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصقيل والرخو وكالفحم **قوله** ابكار لا حاجة الى
ذكره بعد قوله طاهرة كانه اضافه من الشارح فليس في المتن الا اهماله اشتراط الطهارة وعلى تقدير ان يكون ظاهره من المتن كما رسم عليه
في بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده لوروده في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطهارة
قوله او بعد طهارتها اي اذا استعملها غير الاول وهو مرة اخرى واما لو حمل على العموم فينافي ما يذكره من اعتبار العدد فظاهر النص الا
ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد ويكتفي بذي الجهات الثلث فتدبر **قوله** ولو لم تنجس كالمكملة للعدد وعلى هذا فبعد نقاء المحل بواحدة
يكفي تكرار الثانية الى ثم تغسل باعتبار العدد والا فتجب ثالثة ولو مثلها من مكملة للعدد لغيره اوله في وقت آخر وقوله من غير اعتبار الطهر اي التطهير
والا فهي طاهرة فافهم **قوله** ان لم ينق المحل بها ظاهره كما فعله في شرح الالفية انه بيان للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال
اي فاصعد عن الثلث صاعدا اي لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف والفاء هي الداخلة على جواب الشرط مثلها في قولهم فقط
انتهى ويمكن ان يحمل قوله فثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق اي وان شئت فاصعد او امسح ساعدا عنها او انه اذا بلغ الثلثة فيصعد او يمسح
صاعدا عنها اي يجوز ذلك فيكون قوله ان لم ينق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقدير المذكور وقال في النهاية ومنه لا صلوة لمن
لم يقرء بام الكتاب فصاعدا اي فما زاد عليها كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا وظاهره انه
لا حاجة الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط في اكثر المواد اظهر واولى ومنه الحديث الذي نقله اي وان شاء فيصعد صاعدا ثم الظاهر
انه على التقدير جعل نصبه على الحالية كما فعل في النهاية اظهر من المصدرية التي ذكرها الشارح هنا ثم بعد استعمال الثلثة وعدم
النقاء بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقاء كما صرح به في شرح الالفية **قوله** غير المحترمة كالمطعوم وكذا العظم والروث للنهي عنه عن
الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجن والاستنجاء باعتبار حرمة الاستنجاء بهما وان افاد التطهير فيما يتصور فيه قلع النجاسة كما اختاره
في شرح الارشاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وذهب جمع من الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير ومن المحترم ما يوجب استعماله عمدا فيه الكفر والارتداد
كما كتب عليه شيء من اسماء الله تعالى والانبياء والائمة او شيء من القرآن والحديث ونحوه وكذا التربة الحسينية على مشرفها السلام فما كان من هذا
القسم فالظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو موجب للكفر والتنجيس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير واختاره
الشارح في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المستجمر بها وبعضهم اجزاءها وفي شرح الالفية حكم بعدم جوده شيء منهما ويمكن
توجيه الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجيسها بنجاسة الكفر فتامل **قوله** ويستحب التباعد هذا اذا كان في
الصحراء واما في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى فيه كما صرح به في الذكرى ويمكن حمل التباعد على ما يعم التباعد عن النظر ويمكن جعل قول
الشارح بحيث لا يرى ايضا اشارة اليه فافهم **قوله** مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد للنجاسة والتصريح به في الرواية التي هي
مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء **قوله** مبالغة
في التنزيه اي بتنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهرين ابلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية تنزيه اليد عن مباشرة النجاسة لكن
هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما ان ما ذكره ثانيا من ازالة العين والاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل الابتداء بالحجر
وعدم الاكتفاء بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء وعدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزي فيه ذلك وهو غير المتعدي فعلى هذا الشارح يجعل العلة
مجموع الامرين لتسلم عن المناقشة والتمسك بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعجبني لكن الشارح كثيرا ما يفعل
ذلك وهو اعلم **قوله** ولازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكروه من انه يكفي في الاستجمار ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل
المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره فقال بعضهم المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة
وتنشيفها وذكروا انه غير الرطوبة لانها من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب ازالته الا انه لا يصدق
النقاء والذهاب بالغسل الوارد في الروايات قبل زواله وح يشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستجمار لوجوب النقاء والذهاب الا
ان يقال ان النقاء والذهاب في العرف يختلف بالنسبة الى المسح والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في الغسل وبعضهم فسره
باللون وتمسك في وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري يقوم به والانتقال على الاعراض محال فوجوده دليل على وجود
العين فيجب ازالته وضعفه اولا النقض بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع و
الاخبار ولا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللون وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا
يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا آخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحناء مثلا بعد غسله
مرارا كثيرة والمبالغة في ازالته عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطة اللون وثالثا ان الظاهر من الانقاء والذهاب الوارد في الروايات
هو الانقلاع والذهاب عرفا والظاهر ان الانقاء والذهاب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفي ذلك ولا يضر وجود الدليل على بقاء العين اذ المعتبر
زوال العين عرفا لا زوال الكل ما اقام الدليل على وجوده منها ورابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على بقاء العين فوجب ازالته في
صورتي التمسح والغسل وقال المصنف في الذكرى في بحث الاستنجاء بالاحجار ولا عبرة بالاثر كالرائحة بخلاف الرطوبة وهو يوهم ان الرائحة من الاثر
مع ان كلامه في ... صريح في خلافه حيث ذكر انه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم يتعد اجزأت ثلثة مسحات يجسم

ايضا الان يتم لنا ما ذكرناه من الفرق بينه في الازالة والمسح

طاهر

ويمكن ادبره بدونه لحصول الغرض وترك استقبال جرم النيرين الشمس والقمر بالفرج اما جهتهما فلا باس وترك استقبال الريح واستدبارها بالبول والغائط لاطلاق الخبر ومن ثم اطلق المصنف وان قيد في غيره بالبول وتغطية الراس ان كان مكشوفا حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وروى التقنع معها والدخول بالرجل اليسرى ان كان بيتا والا جعلها اخر ما يقدمه والخروج بالرجل اليمنى كما وصفناه عكس المسجد والدعاء في احواله التي ورد استحباب الدعاء فيها وهي عند الدخول وعند الفعل

طاهر بل للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالريح منهما فالظاهر ان مراده في الذكرى انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرائحة وما ذكره الشارح ره في شرح الارشاد من بعد هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحة بما هو اقوى من الاحجار مما لا يظهر له توجيه وكان مراده ان بعد ما عرفت عدم اعتبار الرائحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام عليه ولا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرائحة في الماء انما ذكر في الذكرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يقال ان في نقل العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى اظهرية عدم اعتبار الرائحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها في الماء الذي هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره وايضا لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة فيهما على ما حمله حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اي لا فيها ولا في الماء وح لا استبعاد اصلا فتامل **قوله** ويمكن تأدي السنة بدونه اي بما يحصل به ازالة العين وان لم يبلغ الثلث لحصول الغرض وهو ما ذكر من التنزيه وازالة العين والاثر ولا يخفى ان ما يستفاد من عبارة المص وفوق ما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التي هي المطهر غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففي دلالة الرواية على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن في هذه الصورة كانه لا مناقشة للشارح مع المص رحمهما الله تعالى في حمل المستحب الاتباع بالماء مطهرا بما يزول به الاثر بعد زوال العين بالحجر او بما يكفي لازالة العين والاثر جميعا وان لم يضم معه الحجر والرواية لا تدل الا على الاول وعلى ما ذكره الشارح من الغرض لا بد من الثاني وظاهر عبارة المص هو الثالث فتامل **قوله** وترك استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح العلامة في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال الشارح في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتماله لمساواتهما في الاحترام انتهى وفي الفقيه نقل خبر مرسلا في المنع عن استقبال الهلال واستدباره **قوله** الشمس والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلهما بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف ذلك في القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حائل من سحاب وستر ونحوه **قوله** لاطلاق الخبر وهو مرفوعة عبد الحميد بن ابي العلاء وغيره قال سئل الحسن بن علي عليهما السلام ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وظاهر انه لا اطلاق فيها بل صريح مورده الغائط نعم يمكن ان يقال بشمول الحكم للبول ايضا بناء على ان المفسدة فيه اشد ويحمل الخبر على انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوي اي المكان المنخفض ويراد به ما يراد به المحدث وح ما ذكره الشارح من الاطلاق متجه وكيف ما كان فتخصيص جماعة من الاصحاب منهم الشيخ والمحقق ومن الحكم بالبول نظر الى اختصاص العلة وهي خوف الرد به مع عدم ذكر العلة في الرواية واستنباطها بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايضا في الرواية والمص ره هنا وان اطلق الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص بالاستقبال كما في النيرين فاضاف الشارح الاستدبار ردا عليه **قوله** وان قيد في غيره هذا التقييد في كلام جماعة من الاصحاب كما اشرنا اليه وكذا في كلام المص في البيان واما في الذكرى فقد اطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايضا **قوله** حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه هذا مما علل يشاهد من الناس فانهم يكشفون الراس في الروائح المنتنة ثم لو صح التعليل فينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم به من خارج والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى قال المفيد ره في المقنعة وليغط راسه ان كان مكشوفا ليأمن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله تع لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبي وح لا تضر المناقشة في بعض ما ذكره من العلل وما ذكره من الامن بذلك من عبث الشيطان كانه مضمون حديث والا فليس له وجه استنباطا عقلا وهذا ظاهر كلام الشيخ ره في التهذيب انه حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة المقنعة فاما ما ذكره من تغطية الراس فاخبرني الشيخ ره واورد الاسناد الى علي بن اسباط عمن رواه عن ابي عبد الله انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله وبالله الحديث وقد تبعه في ذلك سند كلام جماعة من الاصحاب ايضا وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء ثوب كالقناع على الراس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرائحة ولا يكون خلاف متعارف الناس ولعل ما ذكره ايضا من اظهار الحياء فيه اتم منه في مجرد التغطية لكن الشارح جعل التقنع غير التغطية حيث قال ههنا وروى التقنع معها وقال في شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب تغطية الراس عند التخلي اذا كان مكشوفا وروى التقنع فوق العمامة ايضا وهو الظاهر من كلام الصدوق ره ايضا في الفقيه حيث ذكر اولا انه كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله الخ ثم ذكر بعده بلا فصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله علة للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبارة المفيد فهذا مما يؤيد حمل التغطية في كلامه ايضا على التقنع وتاكيده ما سبق كما احتمله بعضهم وربما حمل بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد فتامل **قوله** ان كان بيتا والا جعلها الخ حمل الدخول على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظاهر فاضاف ما ذكره ويمكن ان يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه للحدث وح فلا حاجة الى ما ذكره كما قال في المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كانه للفرق بينه وبين دخول المسجد فان المسجد لما كان من المواضع الشريفة استحب الابتداء بوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلاء بضد ذلك فاختير لها ادخال الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتامل **قوله** وعند الفعل يدل عليه ما في الفقيه من انه صلى الله عليه وآله اذا تزحر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية فان الزحير هو استطلاق البطن بشدة

ورؤية الماء والاستنجاء وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه وعند الخروج بالماثور والاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى والاستبراء وهو طلب براءة المحل من البول بالاجتهاد
الذي هو مسح ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا ثم نتره ثلثا ثم عصر الحشفة ثلثا والتنحنح ثلثا حالة الاستبراء نسبه المصنف في الذكرى الى سلار لعدم وقوفه على ماخذه والاستنجاء باليسار

بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المدعى **قوله** ورؤية الماء بما تقدم وجعله الشارح في شرحه اشارة الى هذا الدعاء ومستنده هذا الدعاء
ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ
قال له يا محمد ائتني باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم
يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على
يده اليمنى كذا في اكثر نسخ يب اى اماله بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه وبعض نسخ يب بالعكس وكذا في الكافي وفيه بيده
فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفاء الاناء باحدى يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل بين اليدين جميعا فكانه
بال اولا ولم يذكره الراوي ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يضره تخلل الاستنجاء
بينه وبين الوضوء ولذا استنجى ع بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليدين لذلك لان الغرض منه تنظيف اليد من النجاسة الوهمية
لئلا تسري الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا فربما
حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل اخر بعده وربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا وللوضوء مستحبا
اخر ولم ينقل الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه وربما كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء او لـ
ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذه بهذا الوجه دون ان يدخل يده في الاناء ويأخذه وربما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه
لكن الظاهر تقديم اليمنى على اليسرى كما في كا والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعا
عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء لا عند رؤية الماء كما ذكره المصنف لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء و
الوضوء على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره في ابتداء الوضوء حين ينظر الى الماء قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤيته
كل نعمة عليها حسن مطلقا نعم ذلك ورود هذا الحمد منه ع في الجملة كانه يصلح سندا للحكم باستحبابه في الحالين على انه ربما كان مستندا اخر لم يصل الينا
فتامل **قوله** وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه الخ ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره في الفقيه بقوله
وكان ع اى امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان في سابقه نقل فعله ع اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا
خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيالها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج
ح فيحمل به دعا الخروج ايضا وان ورد في الخروج دعا اخر ايضا كما سننقله لكن عبارة المفيد في المقنعة توافق ما هنا حيث قال واذا فرغ من الاستنجاء
فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط عني الاذى وهناني طعامي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما
اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يالها نعمة يالها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ
المقنعة ولا يخفى ان قول المفيد يكفي سندا لما ذكره الشارح لكن لم اقف على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار والشيخ ره في يب ذكر عبارة
المفيد الى قوله وليقل ثم قال وذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه والثاني اخبرني به الشيخ واورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابي
عبد الله عن ابائه عن علي عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يالها نعمة
ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى
الحديث انه يستوجب اخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب من هذا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة لنا الى بيانه فتامل **قوله** والاعتماد على
الرجل اليسرى علله في الذكرى بالخبر عن النبي صلى الله عليه واله وقال في النهاية لانه ع علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور
عن سراقة بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى وننصب اليمنى ولم اقف في اخبارنا على ما يدل
على ذلك **قوله** والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظ المشهور بين الاصحاب وظ الشيخ في الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا
كثيرا وما ذكره ههنا من نتره ثلثا الظ ان المراد بنتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة وشدة فهو قريب مما ذكره في يب من انه يمسح من المقعدة الى
اصل القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في هي وكره وية وما ذكره في الذكرى من انه ولكن بالتتبع المشهور لعله انه
اشارة الى هذا وما وجدنا من الروايات في هذا الباب ثلث روايات احدها صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال
ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء
قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا في يب وفي في بدل الى ذكره الى طرفه
وهو اظهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين
المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظ ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتر اصل
القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على شدة
الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من
اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب

انما هذا مما ذكره المصنف في النفلية حيث قال عند رؤية الماء الحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في مبحث الوضوء ايضا الدعاء عند رؤية الماء

ثلثا

لانها موضوعة للادنى كما ان اليمين للاعلى كالاكل والوضوء ويكره باليمين مع الاختيار لانه من الجفاء ويكره البول قائما حذرا من تخبيل الشيطان ومطمحا به في الهواء للنهي عنه وفي الماء جاريا وراكدا للتعليل في اخبار النهي بان للماء اهلا فلا تؤذوهم بذلك وفي الحدث في الشارع

الى الحشفة

ثلثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه هنا على الحشفة فيشتمل ما هنا على تقطيع آخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى الذكر فما ذكره هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما في الرواية اذ ح يمسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم بعصرها ثلثا بخلاف ما في الرواية اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وههنا اعتبر ذلك مع تقطيع في الثاني لم يعتبر في الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمالين في الامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في الاحتمال السابق وكلام المرتضى موافق لظاهر هذه الرواية حيث قال ويستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع الاول هنا دون الرواية ولعل العلامة ح حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل العصر من ابتداء القضيب كما هو الظ الى آخره او الى الحشفة فليس منها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان حمل نتر الطرف ايضا على الثلاث بقرينة سابقة وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا واما الرواية الثالثة فصريحة في الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل الغمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا بعد نحو طه كما هو ظاهرها اما ثلثا او مطلقا فهو شيء لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة المقام وسمعنا بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدمه او في اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف في تلك الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا فيما ذكرها هنا والظ ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا انه يمكن الجمع بالقول بحصوله بكل مما ورد في الروايات لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها والوجه الذي ذكره ههنا كانه جامع لما في الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية الثالثة على الاحتمال الاول الذي ذكرناه فيه وهو وان كان ظ اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار مسح القضيب كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا بعد مسحه فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة هي اعتبار عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهي ماخوذة من نتر الطرف المذكور في الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد عن الاعتبار والله تع يعلم بقي الكلام في وجه السؤال الوارد في الرواية الثانية فانه لا يخ عن خفاء فنقول قد تعرض والدي طاب ثراه في شرح س لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال ولم يكن الماء كيف يصنع لقطعه ليمكنه الوضوء ولم ينتقض بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجابهم بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء شيء فليس من البول ولا ينقض الوضوء لانه طاهر فان قلت ما خصوصية هذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجري السؤال قلت كان السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال الفقد او يكون بناء على ما توهم ان الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في هي اذ على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يقال ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان يزعم انه اذا وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسئله عن رجل بال ولم يكن معه ماء اي بعده ان يبني على الغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه بتعليم حكم الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعدها وبعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله فتامل قوله لانها موضوعة للادنى وهذا في روايات العامة كما نقله العلامة في هي قوله لانه من الجفاء كذا في الخبر والجفاء ممدود خلاف البر كذا في النهاية والصحاح قوله حذرا من تخبيل الشيطان كذا في الخبر وخبله الحزن خبله وافسد عقله او عضوه كذا في القاموس قوله ومطمحا به في الهواء للنهي عنه ففي رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكره للرجل او نهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى النبي ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه ونهى رسول الله ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي طاب ثراه في شرح س ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الاول البول الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة في الصحاح طمح بصره الى الشيء ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في الهواء ويناسبه ايضا التعليل الذي ذكره صه في النهاية والمحقق الثاني في شرح عد من خوف الرد لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح او من الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظ والثاني الرمي به في الهواء من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثاني يترآى تدافع النثاني بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض ويمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول في البلاليع العميقة من التطميح في الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه لعدم الظن بدخوله عرفا في التطميح من الشيء المرتفع والله تع يعلم قوله وفي الماء جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وما ذكر في الفقيه انه قد روي ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري فلرواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي رواية مرسلة عن ابي عبد الله عليه السلام فقلت يبول الرجل في الماء فقال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهي تشمل الراكد والجاري وعلى هذا يحمل نفي الباس في الجاري في الرواية الاولى وفي عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه مط بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول فلا يبعد

الى الغائط

وهو الطريق المسلوك والمشرع وهو طريق الماء للواردة والفناء بكسر الفاء وهو ما امتد من جوانب الدار وهو حريمها خارج المملوك منها والملعن وهو مجمع الناس او منزلهم او قارعة
الطريق او ابواب الدور وتحت الشجر المثمر وهي ما من شانها ان تكون مثمرة وان لم يكن كذلك بالفعل ومحل الكراهة ما يمكن ان تبلغه الثمار عادة وان لم تكن تحتها وفيء النزال وهو
موضع الظل المعد لنزولهم او ما هو اعم منه كالمحل الذي يرجعون اليه وينزلون به من فاء يفيء اذا رجع

الى الغائط ولهذا قدر الشارح ره الحدث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه واختصاص ما سبق بالبول لكن بعض الاصحاب كالمصنف في الذكرى عمم
الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر سميع فتامل قوله وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح
بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره الشارح ره لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذة وهو
صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار
والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشارح ههنا بالطريق
المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان يحمل
ساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه فربما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه
كل احد كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او مقابل المهجور والمتروك كما هو الظ من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه
للاحتراز عن الطرق المختص بواحد او جماعة لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروكة
باعتبار ان علة الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتامل قوله وهو طريق الماء للواردة اي المواضع التي ياتيها الواردون
لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الابار وقد ذكر الانقاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجيء ايضا في مرفوعة علي بن ابرهيم وفي رواية
السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها وعلل الحكم في
شرح بعض ... بما فيه من اذى الواردين قوله وهو ما امتد من جوانب الدار كذا في الصحاح في القاموس وفي النهاية هو المتسع امام الدار وعلى الاول
فلم اقف على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مط بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة علي بن ابرهيم عن ابي الحسن موسى عليه السلم
ادفنها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسر بها مواضع
اللعن في الرواية السابقة وتقييد الشارح بحريمها خارج المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة
انما هي في الخارج عنه فتدبر قوله وهو مجمع الناس الخ الظ تفسيره بالاخير كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه
اللعن عادة ويحمل التفسير في الرواية المتقدمة على التمثيل وتعليل الحكم بالكراهة مط بما يوجبه من اللعن والذم واما التخصيص باحد الثلثة
الاول فلا وجه له على انه يحسن تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من فيء النزال ولا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فانه قال في النهاية فيه نهى عن
الصلوة على قارعة الطريق وهي وسطه وقيل اعلاه والمراد به ههنا نفس الطريق ووجهه انتهى الله ثم الا على ما نقله عن القيل فافهم قوله وتحت
الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان تكون مثمرة ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال
ولا في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول ولا قرينة ههنا على ارادته
واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى
تقدير تسليم القول به يمكن ان يدعى ههنا ان الظ حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا
ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر عليه السلام وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاء تحت شجرة او نخلة قد
اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الا ان يق ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار صار
سببا للكراهة ذلك فيما بعد الاثمار ايضا ما دام الشجر باقيا وايضا يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي قد اثمرت لا بثمرها وح فيجوز ان
تكون موكلة بها دائما فلا دلالة فيها على التخصيص لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره
وفيه دلالة على ان حضور الملئكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هذا وايضا لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في
رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال فيها ثمرها فلا ينافي الكراهة مط على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيدة
لكن لما يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان تصلحان قرينة في الجملة للتقييد والاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة
على القدر المتيقن هذا وقال في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن
حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مساقط الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة
فظاهرها عام في كل ما يكون مسقطا الماعسى ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظ انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها
عليه بالفعل وان لم يدرك لعدم اعتبار الادراك في مفهوم الثمرة واما انه هل يعتبر كونه مسقطا كك في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فيبتني
على القولين في المشتق فتامل فيه لا لان هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود الثمرة فيه ما فيه فتد قوله وهو موضع الظل المعد لنزولهم يدل
عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مط كما احتمل في عبارة المص ويكون التعبير
عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المص ايضا على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابرهيم
ومنازل النزال فتدبر قوله يرجعون اليه وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والالتجاء اليه لا الرجوع
اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظ لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا والتنزيل على الغالب قوله من فاء يفيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق لفظ الفيء
على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار

ملاحظة

والجحرة بكسر الجيم وفتح الحاء والراء المهملتين جمع جحر بالضم والسكون وهي بيوت الحشار والسوام خاصة وروى انه بيوت النمل والكلام الا بذكر الله تع والاكل والشرب لما فيه من المهانة
وللخبر ويجوز حكاية الاذان اذا سمعه على الخلاء وذكر الله لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات منه ومن ثم حكاه المص في الذكرى بقوله وقيل وقراءة اية الكرسي وكذا مطلق حمد الله وشكره
وذكره لانه حسن على كل حال وللضرورة والتكلم لحاجة يخاف فوتها لو اخره الى ان يفرغ ويستثنى ايض الصلوة على النبي صم عند سماع ذكره والحمدلة عند العطاس منه ومن غيره وهو من الذكر و
ربما قيل باستحباب التسمية منه ايض ولا يخفى وجوب رد السلام وان كره السلام عليه وفي كراهة رده مع تادي الواجب برد غيره وجهان واعلم ان المراد بالجواز في حكاية الاذان

ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت النوافل فتفطن قوله والجحرة مستندة على ما ذكره العلامة في هي ما ورد في الروايات العامية
ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الجحر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكي ان سعد بن عبادة بال في جحر بالشام فاستلقى
ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع عدم
من حالها مخصوصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخ عن اشكال وحال ما نقل
من الحكاية معروفة فتامل قوله والكلام الا بذكر الله تع الخ الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من
جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل
آخر وهو على غائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مط وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي
عن ذلك وروي ان من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته واستدل ايض في شرح س بما سيجيء في استثناء اية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في
الكنيف الخ وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مط سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سئله السائل من التسبيح وقراءة
القرآن الا فيما ذكره فلا دلالة له فيه على المنع من الكلام مط فتامل قوله وللخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام
الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال
للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا
من اهل الجنة ولا يخفى ان تاخيره عليه السلام لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال ففي
غيرها بطريق اولى واليه اشار المص في الذكرى حيث قال لفحوى رواية اللقمة عن الباقر عليه السلام ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب
مط لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مط فتامل
قوله وذكر الله لا يشمله اجمع يعني الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله
وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات عنه ولذا لم يحكم المص في الذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في المدارك على
استثناء الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز و
جل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جدي في شرح
حيث قال واستثنى المص ايض حكاية الاذان وهو حسن في فصل ذكر فيه دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص الا ان تبدل بالحولقة كما
ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها في الفقيه ايض عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها
فان قوله ع وقل كما يقول وان كان مط في الفصول لكن قوله ع اولا لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال وكذا قوله ع فاذكر الله عز وجل كانه قرينة
على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يقال انه لا دلالة فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز حكايته على الخلاء
وروى ايض في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع
ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال عليه السلام لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام قال موسى يا رب
ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اجلك ان اذكرك فيها
قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد نقل مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايض في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم يسنده الى الرواية والكلام
في دلالتها ايض كالكلام في الرواية السابقة وروى ايض في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما اقول اذا سمعت الاذان
قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايض كما في الروايتين السابقتين وروى ايض عن سليمان بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن
جعفر ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى
ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص في الروايات السابقة ايض والله تع يعلم قوله
وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيح الفقيه عن عمر بن يزيد انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في الكنيف
اكثر من اية الكرسي ويحمد الله او اية الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في يب ايض من دون الحمد لله رب العالمين وح يمكن الحكم باستثناء كل
اية وعلى هذا فتخصيص اية الكرسي ولا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة في الفقيه واما
ما رواه في يب في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن فقال
يقرؤن ما شاؤوا فيحمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على نفي الحرمة ويمكن على رواية يب حمل رواية عمر بن يزيد على الرخصة في اية الكرسي وكل اية لا
الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مط الا فيما سئله السائل عن اية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل اية فيشمل جميع
القرآن وح فلا حاجة الى تاويل في رواية الحلبي فتامل قوله وكذا مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تع وتفصيل له ويدل
عليه الروايات السابقة وغيرها قوله وللضرورة لما في الامتناع معها من الضرر والحرج المنفيين قوله والتكلم لحاجة الخ وينبغي ان يقيد بان
لا تنقضي بغير الكلام من التصفيق والبدء ونحوه قوله ويستثنى ايض الصلوة على النبي نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صلى
الله عليه وآله مع دخولها في مطلق الذكر ايض قوله وربما قيل باستحباب التسمية منه ايض اي كما يستحب الحمدلة والتسمية بالسين والشين

دما في معناه معناه الاعم لانه مستحب لا يستوي طرفاه والمراد منه هنا الاستحباب لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فكيف اذا انتفت الكراهة الفصل الثاني
في الغسل وموجبه ستة الجنابة بفتح الجيم والحيض والاستحاضة مع غمس القطنة سواء سال عنها ام لا لانه موجب في الجملة والنفاس ومس الميت النجس في حالة كونه آدميا
فخرج الشهيد والمعصوم ومن تم غسله الصحيح وان كان متقدما على الموت كمن قدم ليقتل فقتل بالسبب الذي اغتسل له وخرج بالآدمي غيره من الميتات الحيوانية فانها وان
كانت نجسة الا ان مسها لا يوجب غسلا بل هي كغيرها من النجاسات في اصح القولين وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة والموت المعهود شرعا وهو موت المسلم

هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظر القائل الى دخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشارح ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم قوله
وما في معناه اي في معنى الحكاية بناء على المذكور وهو قراءة آية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما ما للضرورة فربما كان بعضه مباحا
وبعضه راجحا واجبا او مندوبا وعليك التفصيل فيه قوله معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعني المباح
الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه في ما للضرورة وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز ههنا على
المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب وفيه تامل فان
الغرض من الحكم بالجواز فيها عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر انه تسامح فيه واطلقه على مقابل المرجوح وان لم
يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع
من المحققين وسيجيء من كلام الشارح ايضا في بحث القران في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هنالك ان شاء الله وتفصيل القول في معنى الكراهة
في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا
يقولون بكراهتها والعبادة ان لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز فيها على تساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معنى
الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله ومس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى
الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا لعموم الروايات وقد صرح
به في الذكرى وغيره وفي حكم مس الميت عندهم مس قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي كما سيجيء تفصيله وكذا العظم المجرد على ما رجحه المص
في الذكرى كما سيجيء والمراد من الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما لو مس عظمه المجرد اذا اوضح وطهر في حال حيوته ثم مات فان الظ
عدم نجاسته لكونه مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد والمعصوم ما استثنى
الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه فما ذكره جمع من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في نهج وصاحب المدارك معللا بان ظاهر الروايات
ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار في كلام
غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سنشير اليه في بيان حكم مس الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل مس الميت
بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الرواية الآتية في النبي صلى الله عليه وآله الا ان يحمل
التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله
عليه وآله عند موته قال كان رسول الله طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين عليه السلام ذلك وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل
ايضا وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم ايضا والمسئلة قليلة الجدوى والله تع يعلم قوله ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد
في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختار المص على ما سيجيء واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا
واضطرارا كغسل الخليطين او احدهما فيكفي اتمام الاغسال بدلهما فافهم قوله كمن قدم ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم او القود فانه يؤمر
بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله ما يجب في غسل الميت قاله في الذكرى والظ الحاق كل من وجب عليه القتل
بهم للمشاركة في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب آخر لا يكفي غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا
ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا كما صرح به المص في الذكرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله بسبب شرعي آخر فالظ التجديد ايضا و
خرج ايضا بقيد النجس مسه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في الذكرى مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد و
هذا فيمكن خروجه بالميت ايضا وقيل بنجاسته قبل البرد ايضا واختار الشارح مع عدم وجوب الغسل بمسه وعلى هذا فلا يفيد قيد النجس
لاخراجه الا ان يحمل النجس على المشرف على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجيء حيث قطع هنالك بعدم الغسل قبل البرد
مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة فتأمل قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة هذا هو المقابل للاصح ذهب اليه
العلامة في اكثر كتبه واعلم ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا يتعدى منه الى ما يلاقيه
بيبوسة كسائر النجاسات العينية واما الملاقي لها بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره مما لا يلاقيه بيبوسة لما
اذا لاقى غيره برطوبة فهل نجاسته عينية تتعدى منه اليه او حكمية لا يتعدى وجهان قال في نهج الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده
لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي الميت من الانسان فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية
يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته لا شك
انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الشارح في شرح الارشاد الاول والعلامة في نهج الثاني
فانه قال لو جران النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على
الطهارة ولا يخفى ان عبارته تشعر بان ترجيحه لكونها حكمية هنا اظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظ كلام ابن ادريس ان ما يلاقي جسد
الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو متروك هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة الثابتة
في كل البدن باعتبار ملاقاة عضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة عينية فلو لاقى غير العضو

بالمستحب ايضا

اللامس

ونحوها بحكمه غير الشهيد وموجب الجنابة شيئان احدهما الانزال للمني يقظة ونوما والثاني غيبوبة الحشفة وما في حكمها كقدرها من مقطوعها قبلا او دبرا من ادمي و
غيره حيا وميتا فاعلا وقابلا انزل الماء اولا ومتى حصلت الجنابة لمكلف باحد الامرين تعلقت الاحكام المذكورة فيحرم عليه قراءة العزائم الاربع وابعاضها حتى البسملة
وبعضها اذا قصدها لاحدها واللبث في المساجد مطلقا والجواز في المسجدين الاعظمين بمكة والمدينة ووضع شيء فيها اي في المساجد مطلقا وان لم يستلزم الوضع اللبث
بل لو طرحه من خارج ويجوز الاخذ منها ومس خط المصحف وهو كلماته وحروفه المفردة وما قام مقامها كالشدة والهمزة بجزء من بدنه تحله الحيوة واسم الله تع مطلقا
واسم النبي واحد من الائمة ع المقصود بالكتابة ولو على درهم او دينار في المشهور ويكره له الاكل والشرب حتى يتمضمض ويستنشق او يتوضوء فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص

وروى انه يورث الفقر
ويتعدد بتعدد الاكل
والشرب مع التراخي
عادة لا مع الاتصال
والنوم الا بعد الوضوء
وغايته هنا ايقاع
النوم على الوجه الكامل
وهو غير مبيح

اللامس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا يتحرى لك هكذا حقق المقام **قوله** ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايض اذا كانوا في يد المسلم على راي
قوله غير الشهيد واما المعصوم فيجب غسله **قوله** كقدرها من مقطوعها قال في كرى ولو قطع بعض الحشفة كفى الباقي الا ان يذهب المعظم
فيعتبر بقدرها **قوله** وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه حمل قراءة العزائم في المتن على قراءتها كلها فاضاف الابعاض ايض اشارة الى اتحاد هما في
الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى تتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم **قوله**
اذا قصدها اي البسملة وبعضها الا مطلق ابعاضها اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها كالبسملة
وابعاضها **قوله** فهو كلماته وحروفه المفردة فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القران ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة **قوله** بجزء من بدنه
ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف على ما احتمله في كرى لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما
تحله الحيوة فعلله في شرح د بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثمه يسقط بالموت فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل
بمس الميت به وان نجس كما لا يجب بمسه من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس على المس بذلك الجزء فالظ دخوله تحت التحريم وعدم حلول
الحيوة مما لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بمجموعه نعم يترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله
فبعد موته يسقط حكمه ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس عرفا بمس ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص
ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من الفرعين الاخرين فتامل **قوله** واسم الله تع مط وان لم يكن مقصودا بالكتابة
لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسما المعصومين عليهم السلام وهذا انما يتم في الاسما المختصة به تع واما سائر الاوصاف المشتركة كالكريم
والرحيم ونحوهما فالظ ان حكمها حكم اسما المعصومين عليهم السلام من اعتبار القصد فيها ايض والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلام
قوله في المشهور متعلق بما على النقدين اشارة الى تردده فيه باعتبار اطلاق ما ورد من نفي الباس بمس الجنب والحائض بايديهما الدراهم
البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب بمس الدراهم وفيها اسم الله
واسم رسوله قال لا باس ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على
مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخ عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد تلك الرواية وقال انها انما تدل على
جواز مس الدراهم المكتوب عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا
باسماء الانبياء والائمة عليهم السلام مط لعدم ورود نص فيها لكن الحكم بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قال الشيخان ولا اعرف المستند ولعل
الوجه دفع اسمائهم ع عن ملاقاة ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله تع ايض اذ ليس مستندهم فيه
ايض الا التعظيم لشعائر الله تع وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تع ولا يخفى انه يمكن المناقشة
في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتامل **قوله** فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص لم اقف في الروايات على ما يدل عليه
رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ولا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه
الرواية فكان عليه اضافة الشرب ايض في الشرط لشمول قوله ع ولا يذوق المشروب ايض الا ان يق اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايض كان
عليه اضافة غسل اليدين في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يق ان ما ذكره تبعا للمتن بناء على احتمال ان يكون المراد
بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشائع منا على انه كثيرا ما يكتفي في ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بعد الوضوء عنهما
فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت اياكل الجنب
قبل ان يتوضا قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل اذ لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه ع الاكتفاء به مع الحكم بكونه
فضل من غير تعليم ما يوجب رفع الخوف المذكور ايض ويؤيده ما رواه في الفقيه ايض عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلام انه قال اذا كان الرجل جنبا
لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضا ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل
يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن يخ ايض بتوجه
على كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايض فتامل **قوله** وروى انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في
الفقيه انه روى ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايض في باب ذكر جمل من مناهي رسول الله عن امير المؤمنين عليهما السلام قال نهى رسول الله
عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين بيان ما يمنع الايراث المذكور فكلام الشارح لا يخ عن شيء فافهم **قوله**
ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مط واذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم اتصالهما ما لم
يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول اظهر وان كان
ما ذكره الشارح احوط واحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث ايض في الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك عدم وقوع
تراخ كثير بين الاكل والشرب ومن يل الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عادة لكان احوط فافهم **قوله** وغايته ههنا ايقاع النوم على الوجه
الكامل كان مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فيصح انه يتوضا لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم
توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله وكماله وفيه اشارة الى رد ما ذكره المص في كرى وهو انه لا يلزم من استحباب النوم

على

اما الان غايته الحدث اولان المبيح للجنب هو الغسل خاصة والخضاب بحناء او غيره وكذا يكره له ان يجنب وهو مختضب وقراءة ما زاد على سبع ايات في جميع اوقات جنابته وهل يصدق العدد بالاية المكررة سبعا وجهان

على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع تماما على كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في الذكرى بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح الوضوء بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل ذلك ان يحيى بما انتهى وجه الوجدان الظ من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مثل قول الصادق عليه السلم من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجد على ما في ثواب الاعمال وفي خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سئلته عن الجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يؤذن بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون هذا المعنى مفهوما من الاية والروايات بحسب العرف مسلم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة ولغيرها لا يستلزم ان يقصد الوضوء انه لاجلها او لاجله الاترى انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو لكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما في المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتدبر قوله اما الان غايته الحدث لا يوجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كونه غاية معنى يجامع النوم حتى يتوهم انه ليس رفع الحدث بل شيء اخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو منع انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم وكما لم يوح فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث فيه ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المش فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري في الغايات الاخرى ايضا غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايضا معنى اخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب فالظ على طريقتهم ان يقال انه ان لم يشترط قصد الاستباحة في النية فالوضوء لجميع الغايات التي ذكرها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم في غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايضا كما في السابق وان اشترط قصد استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة فيجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتامل قوله والخضاب بحناء الخ مستند الحكم روايات لا تنهض حجة الا على الكراهة لضعفها مع معارضتها الاخبار اخرى مع صحة بعضها وقد علل الشيخ المفيد كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظ الجوارح التي عليها الخضاب ولما كان هذا بظاهره تقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون فيكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا ان يجعل ذلك سر العدد وورود الروايات لكن من الروايات ما ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحنا واخذ الحنا ماخذه وبلغ فحينئذ فجامع فانه لو كان كما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايض قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعده وما ذكره من الوجه جار فيه ايض مع ورود الروايات ايض في كل منهما ويمكن ان يق انه بعد ما اخذ الحنا ماخذه لعله تصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال الماء الى البشرة والحناء بعده وربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايض محمول على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه فتدبر قوله في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قرائة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكون الرافع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال لا لاصالة ولو وورد اطلاق الاذن في القرائة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته اتقرء النفساء والحائض والرجل يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا وليس بازائها الا موثقة سماعة قال سئلته عن الجنب هل يقرء القران

فيمنع رفع رصيد او سبيح منه

قال يقرء

والجواز في المسجد غير المسجدين بان يكون للمسجد بابان فيدخل من احدهما ويخرج من الاخر وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه يفهم المراد له التردد دخولا مع ضيق
عن المجتاز ولعبة النية وهي القصد الى فعله متقربا وفي اعتبار الوجوب والاستباحة والرفع ما مر مقارنة بجزء من الراس ومنه الرقبة ان كان مرتبا وبجزء من البدن
ان كان مرتماسا بحيث يتبعه الباقي بغير مهلة وغسل الراس والرقبة اولا ولا ترتيب بينهما لانهما عضو واحد ولا ترتيب في نفس اعضاء الغسل بل بينها كاعضاء
مسح الوضوء بخلاف اعضاء غسله فانه فيها وبينها ثم غسل الجانب الايمن ثم الايسر

قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين اية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد مع ظهور
تلك الرواية في خلافها وعلى تقدير الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا
بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مط وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره
احوط فتامل قوله والجواز في المساجد الخ هذا مما لم اقف فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المص ره في س وعلله في كري با لتعظيم
واثبات الحكم به لا يخ عن اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله
عليه السلم عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو
جعفر عليه السلم الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرءان القران ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان
فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام
ومسجد الرسول ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة
وقد وصف في هي هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران فيها الظ انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عنه ولم
يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا انه لم كتابا فغايته ان تكون حسنة قوله وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله في الجواز
فيكون على كراهة على ما ذكره ويحتمل ان يقوى باختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل في المكث ويحرم ويؤيد الاحتمال الاول رواية
جميل السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها لظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيح عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل
الشرائع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما
يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
ايض مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر قوله ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد وجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في
بيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه فان
الصب على المنكب لا بد الواسطة في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ثم يصب على رأسه ثلث مرات
ملأ كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم تكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين
فيجب غسل نصفها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل الخ لا دلالة في الروايتين على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه
فيجوز الصب على المنكب وعلى الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا ذكر والدي ره في شرح س انه ما وجدنا في الروايات ما يدل
على ضم الرقبة الى الراس سوى مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ان يغسل الراس بتمامه اولا ثم يتبعه بغسل
العنق تماما ثم يدخل نصفه في غسل المياسر ونصفه الاخر في غسل المياسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين بدون غسل
الرقبة معها ايض فالظ الصحة اذ غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس بدلالة ثم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا
يستفاد منها اصلا بل ظ كثير منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالعمل على ما وصفنا
لا خدشة فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة او الاجماع
في خلافه فتدبر قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرء على صيغة اسم الفاعل ليوافق قرينه قوله لانهما فيه عضو واحد قد عرفت انه لا دليل
عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد من الروايتين
السابقتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الراس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب
على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايض دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما
قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظ كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيح احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن ع
عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك
منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلم قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدء بكفيك
فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهره ومنها موثقة ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب
الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة السابقة
فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايض وادعى عليه الشيخ في
والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايض وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد اما

اليمين

كما وصفناه والعورة تابعة للجانبين ويجب ادخال جزء من حدود كل عضو من باب المقدمة كالوضوء وتخليل مانع وصول الماء الى البشرة بان يدخل الماء خلال الحائل الى البشرة على
وجه الغسل ويستحب الاستبراء للمنزل لا المطلق الجنب بالبول ليزيل اثر المني الخارج ثم بالاجتهاد بما تقدم من الاستبراء وفي استحبابه للمراة قول فتستبرئ عرضا اما البول فلا لاختلاف
المخرجين والمضمضة والاستنشاق كما مر بعد غسل اليدين ثلثا من الزندين وعليه المص في الذكرى وقيل من المرفقين واختاره في النفلية واطلق في غيرهما كما هنا وكلاهما مؤد
للسنة وان كان الثاني اولى والموالاة بين الاعضاء بحيث كلما فرغ من عضو شرع في الاخر وفي غسل نفس العضو لما فيه من المسارعة الى الخير والتحفظ من طريان المفسد ولا
يجب في الكل الا لعارض كضيق وقت العبادة المشروطة به وخوف فجاءة الحدث للمستحاضة ونحوها وقد يجب بالنذر ولا تنقض المراة الضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة المجدولة
من الشعر وخص المراة لانها مورد النص والا فالرجل كذلك

اما اليمين على الشمال فغير صريح بذلك لكن فهمها اثنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك
الثلثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد كالاتيه لكن كان ايضا انهما لا يوجبانه والا لاشعرا به كما صرح في الفقيه
بالترتيب بين الراس والجسد وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايض عدم الترتيب وح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب
الترتيب بين الجانبين للاصل واطلاق الاية وبعض الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب قوله كما وصفنا اي من دون لزوم ترتيب في
نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء قوله والعورة تابعة للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر
لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها على حدة وقال في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها
مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم الفصل المحسوس وامتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الشارح ايض على ما ذكر من الاحتمالين اي تابعة
للجانبين فتغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لابد
من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر فلابد من
غسل الحد المشترك معهما وايض العورة عضو محسوس فمن اين حكم باولوية غسلها معهما وايضا ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم
المفصل المحسوس جزء من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايض ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيما
اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناؤه على القول بالجزء
الذي لا يتجزى فيفرض اجزاء عرض البدن وح فالظ ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض
ووجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك اما ههنا فلما لم يكن كذلك ولم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة
حيث لم يتعين غسلها مع احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ايض في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتشطير فاللازم
غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك
في احد الجانبين بان يراد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يقال عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين
فتامل قوله ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص
بالمنزل فلعدم سببه في غير المنزل كما ذكره المص ره في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال الوجوب امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط
اما وجوب الغسل بالبلل فلا لان اليقين لا يرفع الشك انتهى وربما يشكل اطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات لاحتمال خروج المني من محله ولا باس
به واما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره والا فبالاجتهاد
واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في شرح الشارح ههنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع به من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل
ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء ويجيء في كلام الشارح
ايض فتدبر قوله وفي استحبابه اي بالاجتهاد للمراة قول لم يستبعده الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايض بل القائل
باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشارح قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج
البول في خروج ما تخلف في المخرج خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى وهذا كما يشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايض وان اجتهد في
حفظه بل الحال في الرجل ايض كما في المراة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا فيه اشد تقاربا من مخرجي المراة فتدبر قوله والمضمضة
والاستنشاق كما مر في الوضوء تفسيرها او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمص في الذكرى وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا
للجميع فيما استدل المص في الذكرى لصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل
فرجك ثم تمضمض وتستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة انفا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما
حديث التثليث الا ان يقال التثليث معتبر في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما
الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة انفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما
مؤد للسنة فقد ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا انفا قوله في الخبر
ظاهره وجود قول بالوجوب في عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة
وظ الشيخ في يب والعلامة في هي والمنتهى كرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه
لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم
المتضمنة لقصة ام اسمعيل وحسنة ابرهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة
ويغسل سائر جسده عند الصلوة قوله لانها مورد النص لم اقف على نص في نقض المراة الضفائر بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن
ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تنقض المراة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنته ايضا عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
مثله وموثقة غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي عليه السلام مثله فلعله اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثتني سلمى
خادمة رسول الله صلى الله عليه وآله قالت كان اشعار نساء رسول الله قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء

الان فقد

لان الواجب غسل البشرة دون الشعر وانما استحب لنقض للاستظهار والنص وتثليث الغسل لكل عضو من اعضاء البدن الثلثة بان يغسله ثلث مرات وفعله اى الغسل بجميع
سننه الذى من جملته تثليثه بصاع لا ازيد وقد روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتى اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتى والثابت على سنتى
معى فى حظيرة القدس ولو وجد المجنب بللا بعد الغسل مشتبها بعد الاستبراء بالبول والاجتهاد مع تعذره لم يلتفت وبدونهما اى بدون الاستبراء باحد الامرين يغتسل ولو
وجده بعد البول منه دون الاستبراء بعده وجب الوضوء خاصة واما الاجتهاد بدون البول مع امكانه فلا حكم له والصلوة السابقة على خروج البلل المذكور صحيحة لارتفاع الحكم السابق
والخارج حدث جديد وان كان قد خرج عن محله الى محل آخر وفى حكمه ما لو احس بخروجه فامسك عليه وصلى ثم اطلقه ويسقط الترتيب بين الاعضاء الثلثة بالارتماس وهو غسل البدن
اجمع دفعة واحدة عرفية
وكذا ما اشبهه كالوقوف
تحت المجرى والمطر الغزير
لان البدن يصير عضوا
واحدا ويعاد غسل الجنابة

الآن فقد ينبغى لهن ان يبالغن فى الماء وحسنة جميل مثله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عما تصنع النساء فى الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما
كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن فى الغسل قال فى الذكرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرءة الضفائر وكذا فى خبر جميل بيان الغسل
فى الغسل كان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها فى الروايتين اما فى ايصال الماء الى البشرة التى احاط بها الشعر والى الشعر ايض بناء على استحباب غسل
الشعر وعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفائر فاستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيها فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة الخ
كانه دليل على اصل المسئلة فما بطل اولا توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال من كون الرجل كذلك على الظهور لو
ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار فى ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه بالمرءة وليس تخصيص الحكم بالمرءة
فى الخبرين بظاهر فى اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار والعقل اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر فى راسها غالبا بخلاف الرجل على ان
فى الخبر الاخير انما سال السائل عن النساء واجاب على وفق سؤاله فلا ظهور له فى الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسئلة و
قوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسئلة فعلى ما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرءة فلجريان ما ذكره فى الوجه الاول فى الرجل ايض فتامل واما ان
الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل فى المعتبر والذكرى الاجماع عليه وتدل عليه ايض مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس
والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايض ما تقدم من الروايات فى عدم نقض المرءة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابى عبد الله ع
قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو فى النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما
ذكره والذى طاب ثراه لشيوع ذلك فى المحاورات وحمله فى الذكرى على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال فى موضع
آخر من الذكرى الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلالة فحوى من ترك شعرة من الجنابة عليه اعترض عليه الذى طاب ثراه بانها لو حملت
على الحقيقة فتدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه غافل عن المجاز الذى نقلنا عنه طاب ثراه
بل حمل على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله فى بعض
المندوبات الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب ههنا ايض بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل قال فى الذكرى قاله جماعة من الاصحاب
لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا تثليث الاكف ولا ينافيه ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد فى المرتين انتهى ولا يخفى ضعف
الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء فى غسلة واحدة والمبالغة فى ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحوه
ولا دلالة لشئ منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث فهو اشارة الى ما ورد فى مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث
اكف ولا يخفى ما فيه ايض فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلاث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين فى المنكبين وما اجاب به عن هذا
انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايض ولا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط فقد عرفت حالهما والحق ان التمسك فى
الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير فى غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب
فيهما بخلاف الثالثة اذ ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافى الاستحباب فى الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب
المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل قوله لا ازيد يعنى ليس المراد ان اقل مراتب حصول
الاستحباب هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات ذلك خصوصا الرواية التى ذكرها
الشارح لكن صرح جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق فى المعتبر والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا فى استحبابه وقال
العلامة فى المنتهى الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع قال المصنف فى الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم
ادائه الى السرف المنهى عنه انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايض محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظ من الروايات عدم
استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ فى كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه فى الذكرى فانه فى ط و
ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وقال فى يه المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض لما زاد فى شئ منها فظاهرها موافق لما
ذكره الشارح ويقتضيه ظ الاخبار فتامل قوله ولو وجد المجنب بالانزال احترز به عن الجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مطلقا
وان جوز الانزال لاحتمال حركة المنى عن محله وخروجه الآن لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن الذكرى ويشكل باطلاق الروايات فى اعادة
الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان يعدل عن الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع
الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة فى غير المنزل لكن الاحتياط فى الاعادة خصوصا مع احتمال البلل المذكور منيا فتامل قوله والصلوة
السابقة الخ ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعدما
اغتسل شئ قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب وعلى ما اذا صلى بعد
وجدان البلل لكن الاحتياط فى الاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما
كذا فى ط بصيغة اللازم وفى المعتبر يرتب بصيغة المتعدى وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اى يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل
الارتماسى فى حكم الترتيبى فلو وجد لمعة مغفلة فى الجانب الايسر كفى غسلها وفى الايمن يأتى بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا حجة لهم والظ
ان هذا قسم آخر من الغسل ويسقط معه الترتيب اصلا فتدبر قوله وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزير اى الكثير من مستند

الحكم

بالحدث الاصغر في اثنائه على الاقوى عند المصنف وجماعة وقيل لا اثر له مطلقا وفي ثالث يوجب الوضوء خاصة وهو الاقرب وقد حققنا القول في ذلك برسالة مفردة
اما غير الغسل الجنابة من الاغسال فيكفي اتمامه مع الوضوء قطعا وربما خرج بعضهم بطلانه كالجنابة وهو ضعيف جدا واما الحيض فقوما اي الدم الذي تراه المراة بعد اكمال
تسع سنين هلالية وقبل اكمال ستين سنة ان كانت المراة قرشية وهي المنتسبة بالاب الى النضر بن كنانة وهي اعم من الهاشمية فمن علم انتسابها الى القريش بالاب لزمها حكم والا
فالاصل عدم كونها منها او نبطية منسوبة الى النبط وهم على ما ذكره الجوهري قوم ينزلون البطائح بين العراقين والحكم فيهما مشهور ومستنده غير معلوم

الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم في القطر حتى يغسل راسه
وجسده وهو يقدر على ماء سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه ذلك وفي رواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال من جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر الخبر الثاني كفاية السيلان من جسده مطلقا سواء كان دفعة
ام لا وسواء راعى الترتيب او بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب
لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شيء منهما لكنها قاصرة من حيث السند
واما الرواية الاولى فان كان الضمير في يغسل في يغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي يتصور
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء
فح اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء لجميع بدنه دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه
الرواية لا يخلو عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي ثبت
صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن في المطر شيء منهما فلا دلالة للرواية على اجزائه والقول بان المتبادر من
المساواة المطلقة المساوات في كل ما يمكن التساوي فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبي والارتماسي جميعا لعدم المخصص والمساوات للارتماسي
لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك يتجه عليه ان حمل المساوات على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يمكن فيه المساوات من
جميع الوجوه اصلا واما اذا لم يمكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه المساوات مما لا وجه له وههنا يتصور المساوات من جميع الوجوه
اذا غسله في القطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة الغير المتعارفة تاملا
فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمص في شرح مختصره تخصيصهم الحكم
بالارتماس والبيه ينظر كلام المحقق ره ايض في المعتبر ثم ان العلامة ره في كره طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد بل ظ ايض
ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشارح لكن الظ انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح في نسخة كري الى بعض الاصحاب الحاق صب
الاناء الشامل للبدن والظ دخوله ايض في شبهه في كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله عليه السلم
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه اذ المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وكل ما جرى مجراه لكن
للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر كما قاله الوالد طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل ان لا كلام
فيه اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة ظ واما في غيرها فلا خفاء ايض في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل
ان يكفي اتمامه في رفع حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان ياتي بغسل اخر لو غيره فافهم قوله وقيل لا اثر له مط
وربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل
او الوضوء ولا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب
الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه اما الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة بالاجماع فلا بد من اعادة
الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ
الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايض الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى رض فحكمها
حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذي فعله بعضهم كالمص ره في س تخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة
ناقصة في رفعه الحدث فالحدث المتخلل ايض لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه ما فيه
ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايض وربما التزم بعضهم فتدبر وتفصيل
القول في هذه المسئلة بما لا مزيد عليه في شرح الدروس للوالد طاب ثراه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله اي الدم الذي تراه
المرءة اي الدم المعهود المتعارف الذي تراه المرءة بين السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلثة
ايام ايض من تتمة التعريف وح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذي تراه المرءة بين السنين ولا يمكن رؤيته في غيرهن فيخرج ما عدا النفاس
ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام قوله وهي المنتسبة بالاب واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في
ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدءة كما سيأتي قوله والا فالاصل عدم كونها منها بناء على
غيرهم والظن تابع للاغلب وباعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار
العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي
للخروج من الاصل والعمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابرهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معاضدتها باصالة البرائة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن
الياس وباصالة عدم حصول الياس كما رجح به المحقق الشيخ علي القول بالستين في النبطية ويمكن ان يق انا استقرار العادة وكون الدم على
صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما توجب الظن بكونه حيضا اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم كذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس

طاهرة المرء

واعتبرنا المص بعدم وقوفنا فيهما على نص والاصل يقتضى كونها كغيرها والا تكن كذلك فالخمسون سنة مطلقا غاية امكان حيضها واقلها ثلثة ايام متوالية

ما تراه المرءة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب يأسها من الحمل وغير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم وغيرها
وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فالعمومات الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم
بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخ عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال
ولذا جعلها المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الخمسين هنا واصالة البرائة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخ عن اشكال اذ لا يبعد ان يق ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه
واما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنده لا يخ عن اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت
بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو آخر غير الوجه الذى كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا قوة له واصالة
عدم حصول اليأس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رآه وقت ما فيه
وكان الحكم باصالة عدم اليأس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات
الدالة على وجوبها كاصالة برائة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يتوجه ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة باصالة
عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايضا الا ان يق ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات الواردة في
العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادات هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخ عن ضعف غاية العمل
به مع العلم واما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال مع ذلك لو روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرءة بان تعتد المرءة ولم يرجع الزوج
فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتامل **قوله** واعتبرنا المص بعدم وقوفنا فيهما على نص اى نص وصل اليه متنا وسندا
والا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية فقد ذكره المفيد رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ
بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه قال في المقنعة في بحث العدة وان كان قد استوفت خمسين سنة
وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روى ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك
فعليها العدة حتى تجاوز الستين **قوله** فالخمسون سنة مطلقا اى من اى طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم
بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط
وبالستين بالنسبة الى العدة مط وقال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط
غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايض ولو اكتفى بذكره في احدهما لكان الاول اولى كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم
صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرءة من قريش وهي مرسلة
لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وفيه لا انها ضعيفة فانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي
تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا فلا ينافي ما ورد من تحديد اليأس بالخمسين مط وايضا
ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول آخر فيها على تقدير الفرق فيها غير الستين وايض في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلم في زيادات نكاح يب التحديد بالستين مط فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرناه من قصور الدلالة او لا ايض فانها هكذا قال
سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث تزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى يكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة
فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد التي يئست
من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام وحملها المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق
في طلاق يع والشيخ في النهاية وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مط ولا يخ عن قوة لكن القول المشهور ايض لا يخ عن وجه واما القول بالستين مط
كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرايع والعلامة في هى على ما نقله الشارح في شرح الارشاد فهو بحسب النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان
القائلين به اعتمدوا على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذى وجد بصفات الحيض
حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما
قيل ولو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخ عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم
بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك العادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج
وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه غير ذلك وتفعل فتامل **قوله** واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك
والنصوص به متضافرة وكانه لا خلاف بينهم ايض على ما نقل في شرح الارشاد عن هي في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها
او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدء الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلته في الجملة قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد لا نعرف لا ان في كلام احد
من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد في بعض

فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح واكثره عشرة ايام فما زاد عنها ليس بحيض اجماعا وهو اسود او احمر حار له دفع وقوة عند خروجه غالبا فيه بالغالب ليندرج فيه ما امكن
كونه حيضا فانه يحكم به وان لم يكن كذلك كما نبه عليه بقوله

الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وقال في المدارك ظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من
الايام الثلثة وقتا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر
وفي اي جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك ظ الاكثر ولعل مراده
بقوله عملا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية في كل منها في الجملة ولا يظهر
منها وجوب الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر الا ما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معنا
الثاني عادة فيهن فان كان المتعارف الرؤية في الثلثة على الاتصال او في اكثر اوقاتها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كذلك او
وشبيه منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات ممن دابها الا على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة وكان بصفة
الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان شرط الثلثة التي يستفاد من الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيتها
في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاولى
رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم ادنى الحيض
او اقله ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي واعترض عليه بمنع تبادر التوالي
ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالي وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم
اعتبار التتالي في مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مط ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه
لا يكفي الثلثة مط فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا لم يتعين بوجه اخر كيف وحمل اطلاق الثلثة على الثلثة في ضمن العشرة كما هو مذهب
الاخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفنا ان عمومات السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول
الشيخ في النهاية انه يكفي اتمام الثلثة في جملة العشرة فلو رأت يوما او يومين ثم رات قبل انقضاء العشرة ما تتم ثلثة فهو حيض وان لم تر
حتى تمضي عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فان رات المرءة
الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت
من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول
الامر مع هذا الذي رأته بعده في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن
من الحيض انما كان من علة الحدث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض
حكم الشارح في شرح الارشاد بالاول ثانه قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رات الدم يوما وانقطع
فان كان يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب
الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان راته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا راته ثالثة في العشرة ثبت ان الاول
حيض وتبين بطلان ما فعلته بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب بانقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه
نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المص في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما من الاصحاب
بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع
لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه كيف واصل
المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايض كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم في الفرع ايض لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ
لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ايض كذلك فان حكمه بان الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعده في العشرة هو من الحيض لا
يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يقال ان قوله هو من الحيض بزيادة من ربما يكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار
ان ايام النقاء ايض منه وعلى هذا نحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر
اقل من عشرة ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة ايام
من حين يطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد يدل عليه مما لا وجه له ثم ان ظ الرواية انه كلما
انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالغامس وغيره على ما ذكره الشارح ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى يعلم **قوله**
وهو اسود او احمر يدل على الاول في ما حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم
الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد
عن ابي عبد الله عليه السلام اذا رايت الدم البحراني فلتدع الصلوة فان البحراني على ما في الصحاح وق هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي
المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي **قوله** قيد بالغالب ليندرج فيه الخ الاظهر ان يقال ان التقييد بالغالب لانه قد يحكم
بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض وان كان صفرا او كدرا باردا بغير دفع واما انه لا اندراج ما امكن كونه حيضا
وتنبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما في الاقل من الاقل او الاكثر من الاكثر

الا انه

ومتى امكن كونه اى الدم حيضا بحسب حال المرأة بان يكون بالغة غير يائسة وبذلك تم بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة ووافق لونه الى الثلثة ووصفه كالقوى مع
التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ويجوز ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم
به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول فى اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين اخذا وانقطاعا
سواء كان فى وقت واحد بان رات فى اول شهرين سبعة مثلا ايام او فى وقتين كان رات فى اول شهر وآخره فان السبعة تصير عادة وقتية وعددية فى الاول وعددية فى الثانى

الآن بقوله يعلم الامكان من التقييد بالغالب يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا حقيقة مفهوم الغالب والكلام فى فائدة التقييد به والظاهر ان ما ذكره المص ليس تنبيها على فائدته وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه فى الواقع لمن عرف الحكم من خارج لان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه **قوله** ومتى امكن كونه اى الدم حيضا قال فى شرح على هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر فى كلامهم وربما ظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته فى الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد يستانس له ببعض الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار التميز **قوله** ومحله كالجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحس المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والصدوق ره فى الفقيه والشيخ فى ط ويه ومن تبعه افتوا فى الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابى عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة كذا فى كى وفى يب على عكس ذلك وذكر فى كرى ان كثيرا من نسخ يب ايضا موافق للكافى ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس فى بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه قد لبس وانه خبره بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ يب الآن متفقة على العكس والعجب منه ره مع ما نقلنا عنه فى كرى انه فى البيان افتى على وفق الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ فرضوه كذلك لكن جمع اخر اعتبروه مط وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل فى حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مط كما فعله المحقق فى المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها من كلا الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض يخرج من الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة فى جوف الرحم فيجب ان لا يتميز عن الحيض وقول الشارح ان اعتبرناه كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين الجانب المعتبر لتمشيه على القولين فتامل **قوله** ونحو ذلك كمضى اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونهما ما عدا على راى من لم يجوز حيض الحامل وكونه فى ايام العادة مع تجاوز العشرة **قوله** وانما يعتبر الامكان بعد استقراره الخ فيما يتوقف الحكم على الاستقرار وحمل الامكان على الاحتمال ولو فى اول الامر فقيده بما ذكره ولو حمل على الامكان فى نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان فى ايام الاستظهار وكذا فى اول رؤية الدم مجرد احتمال لعدم التجاوز عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفس الامر ويمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذى ماله الى الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه فافهم **قوله** كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا يومين او يوما واحدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اى بترك العبادة طلبا لظهور الحال فى كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة ظهر الاول وان تجاوز ظهر الثانى وتقضى الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثانى ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففى ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعدم تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة فى التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك مما لا يقدح فى صحة التمثيل وهو ظ ولا فى حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل **قوله** مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقراره ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى فى المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله فى شرح الارشاد فافهم **قوله** ولو تجاوز العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض يعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقى حكم ما لو تجاوزها فبينه **قوله** مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو رات شهرين مع التميز سواء ثم اختلف الدم فى باقى الاشهر رجعت الى عادتها فى الشهرين قال فى كرى لو اتفقت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة للحكم بها اولا ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة هنا انتهى والظ ان اعتبار الاتفاق فى الوقت والعدد انما هو لجعل عادتها عادة وقتية وعددية والا فبالاتفاق فى العدد فقط تصير عادة عددية وفى الوقت فقط وقتية فافهم **قوله** سواء كان فى وقت واحد الظ من الشارح اخذا وانقطاعا فى كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثانى فى وقت شروع الاول وانقطاعه فى وقت انقطاعه وهذا فيمن حاضت فى كل شهر هلالى يحصل بمرتين مع الاتفاق فيهما فى شهرين متواليين كان رات فى اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كل بعد ثالث كان يكون حيضه الثانى بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى الثانى وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشارح فجعله شاملا للعادة العددية ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثانى من اوله الى اخره مساويا للاول اى على اتفاقهما فى العدد ولا يخفى ما فيه من

تكلف

فاذا تجاوز عشرة تاخذها اى العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم والخلاف فى الثانية فقيل انها فيه كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة ايام والاقوى انها كالاولى فلو اعتادت وقتا خاصة بان رات فى اول شهر سبعة وفى وسطه او آخر ثمانية فهى مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان اتفق الوقت تحيضها برؤيته فيه بعد ذلك كالاولى ان لم تجز ذلك للمضطربة وذات التميز وهى التى ترى الدم نوعين او انواعا تلحقه بان تجعل القوى حيضا والضعيف استحاضة بشرط عدم تجاوز حديه قلة وكثرة وعدم قصور الضعيف وما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر

التكلف فتامل **قوله** فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن **قوله** الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم سنفصل القول فيه انشاء الله ثم ان هذا الفرق انما هو فى ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق آخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تتحيض وقت عادتها والثانية تتحيض فى وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه الشارح فانتظر **قوله** فقيل انها فيه كالمضطربة اى الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظاهر **قوله** والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم نقل بذلك فى المضطربة ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له فى الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به فى الجميع كما ذهب اليه الشيخ للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجئ فتامل **قوله** لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة على شئ منهما لعدم عوده وفى مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر عليه السلام وقد سئل عن المستحاضة كيف تغتسل قال تنظر الايام التى تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الايام وفى الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفاء ان مع الاختلاف لا استواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر الاول واحتمل فى كرى بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء اى ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله دعى الصلوة ايام اقرائك ومثله رواية زرارة عن احدهما المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وكذا ما فى صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام تنظر عدتها التى كانت تجلس وما فى حسنة محمد بن مسلم بل صحيحته لا تصلى حتى تنقضى ايامها وحسنة معاوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى ايامها والله تع يعلم **قوله** ان لم تجز ذلك لها اى التحيض برؤية الدم للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتدأة التعبد ثلثة ايام لتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق فى المعتبر واما اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتدأة ايضا كما ذهب اليه الشيخ فلعل فى الكلام افاده لها ضبط الوقت اذ مطلق المبتدأة وكذا المضطربة على هذا القول كك فافهم **قوله** نوعين او انواعا وكان بعض النوعين او الانواع اقوى من بعض كما قيده به فى شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعى مع التساوى بين النوعين فى القوة والضعف فلا تميز معه وايضا يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والاخر اقوى من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين ولا تميز ايضا كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك هيهنا احالة على الظهور وتعويلا على انه يستفاد من باقى كلماته فى تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين باعتبار القوة والضعف مطلقا لكن هذا لا يدفع الخدشة عن التعريف اذ التقييد فيه مع اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرج عن القصور فتدبر **قوله** بان تجعل القوى حيضا اى القوى بالنسبة الى تمام ما رات من النوعين او الانواع ففى الانواع اذا وجد القوى والاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما فى المعتبر وكرى **قوله** بشرط عدم تجاوز حديه اى حدى الحيض قلة وكثرة فلا يقصر عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف فى تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفى وجود القوى فى كل من الثلثة ولو لحظة يبنى على ما سلف من تفسير التوالى كما صرح به فى شرح الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حديه يسقط التميز راسا لعدم امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان تجعله حيضا وتضم اليه متقدما او متاخرا ما يكمله على احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكنها ان تجعل الحيض على وفق احدى الروايات من جملة القوى ولعله لو روعى ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف فى الكل حيض فى الم يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تميز وان كان الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر فالحيض هو الوسط لوجود شرائط التميز فيه فى الجملة وان يسقط اعتبار التميز لان ما هو اقوى اقل من الحيض فما كان بقدره ليس بشرط التميز لان المعتبر فى الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التميز مطلقا لكن يحتمل جعل الحيض على احدى الروايات من جملته كالاحوط كما ذكرنا ولو كان الوسط مما لم يتجاوز حديه احتمل اعتباره كما فى السابق ولم اقف فى كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتامل **قوله** وعدم قصور الضعيف الخ قد جزم بهذه الاشتراط العلامة فى النهاية وهو ظاهر المعتبر واحتمل المصنف فى كرى عدم اشتراطه لعموم قول النبى صلى الله عليه وآله دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال حيضها خمسة وظاهر ان الحيض العائد لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها وفى رواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام فى امرءة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم ثم الطهر كك ثم الدم كك مكررا انه عليه السلام اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر ما بينها وبين الشهر فان انقطع عنها والا فهى بمنزلة المستحاضة ومثله فى رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابى بصير عنه ع وحملها الشيخ فى الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت عن وقتها ولم يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها ح اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر ان تصلى الى ان تستقر على عادة او يمضى شهر او على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها ففرضها ح ان تترك الصلوة كما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة بحكم الطهر وهذا صريح فى عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر فى هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول فى ط افتى بمضمون الخبر فى المبتدأة التى لا تميز لها ولكن لم يقيده بالشهر فحكم بانها تترك الصوم والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلى اذا رات الطهر الى ان تستقر على عادة قال وانما

لكنهم فعلوا بعد النقل ما نقله الشارح من كون الطهر عشرا فيظهر الاحكام بالاجماع

قلنا

وتعتبر القوة بثلثة اللون فالاسود قوي الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر وهو قوي الاكدر والرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي ما لا رائحة له وما له رائحة اضعف والقوام فالثخين قوي الرقيق وذو الثلث قوي ذو الاثنين وهو قوي ذو الواحدة وهو قوي العادم ولو استوى العدد وان كان مختلفا فلا تميز وحكم الرجوع الى التميز ثابت في المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من لم تستقر لها عادة اما لابتدائها او بعده مع اختلافه عددا ووقتا والمضطربة وهي من نسيت عادتها وقتا او عددا او معا وربما اطلقت على ذلك وعلى من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة وتخص المبتدئة على هذا بمن رأته اول مرة والاول اشهر

قلنا ذلك لما روي عنهم عليهم السلام من قولهم كلما رأت الطهر صلت فكلما رأت الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء رأت دما اسود او احمر او نقاء وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة كلما رأت دم الحيض واغتسلت كلما رأت دم الطهر وتداعي بين الحيضتين للطهر عشرة ايام ووجهه المحقق في المعتبر بانه لحصول الاشتباه وعدم تيقن الحيض او الطهر فتعمل فيه بالاحتياط ولا يكون هناك حيض بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمل في الذكرى كلام الشيخ على من رأت ربعا اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقاء وبقية الشهر او تتمة العشر بصفة دم الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة دم الحيض الخ ولا يحمل ذلك على ظاهره ولا يخفى ما فيه من البعد والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتأمل **قوله** وتعتبر القوة بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة في الثلثة ولا وجه له فان من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المص وغيره ووردت به الاخبار المتكثرة فلا تعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق في المتن وورد في رواية حفص البختري بل هي اقوى من الرائحة اذ لم تعد الرائحة الكريهة من علامات الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد في بعض الاخبار العامية فتأمل **قوله** والقوام فالثخين الخ كان بناءه على الاعتبار ويؤيده ايض اعتبار صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلم في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقّ وكانت صفرة اغتسلت وصلت وفي المعتبر وقد روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها في كتب الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظ الغليظ **قوله** وذو الثلثة قوي ذي الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما في مرتبة واحدة من القوة والضعف اما مع الاختلاف فيجوز ان يكون ما في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث في الاخر بل ربما ترجح بها على الثلثة وكذا القول في ذي الاثنين وذي الواحد مع اشتراكه الواحد بعينه فيهما او لا وفيه كلام اخر ايض سنشير اليه **قوله** ولو استوى العدد وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان في كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا وما يكون في كل منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح باعتبار التميز به في رواية السنن التي وردت في باب التميز دون الاخرين فيمكن الحكم بالتميز والحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الاخر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مط وهو ان ترجيح ذي الاثنين اللذين يكونان اضعف دلالة كالغير السواد على ذي الواحد الذي هو اقوى كالسواد غير ظاهر فتأمل **قوله** ثابت في المبتدئة واما المعتادة فالمشهور ان العادة اقوى فلا اعتبار للتميز مع معارضته للعادة كما لو رأت في ايام العادة الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة دما اسود وتجاوز المجموع عن العشرة فانما تعتبر حينئذ بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة مط من غير تقييد بانتفاء التميز وخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها قال فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ في النهاية الى تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال في الخلاف وط ايض ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغير ذلك من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المش والعجب انه احتج عليه في ف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال مع ذلك فيه وفي ط ايض انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثال بان لم يتجاوز المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكره في المعتبر وغيره لكن الظ انه لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها بصفة دم الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما ظهر مما ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله في العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقديم التميز عليها لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه وذهب الى تقديم العادة مط فتأمل **قوله** بكسر الدال على انه اسم فاعل اي التي ابتدأت الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اي التي ابتدأها الحيض **قوله** اما لابتدائها وذلك في المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء مع خروج الدم في المرتين او المرة السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف يفهم من اعتبار الاختلاف عددا او وقتا انه مع الاختلاف عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة في الجملة مع انه حكم في المضطربة اي الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما ترجع الى التميز في الطرف الاخر لا فيما ذكرته ايض وهذا يجري مع استقرار احدهما ايض وظ الادلة يوجب تخصيص الحكم بصورة النسيان لكن رجوع كل منهما في الطرف الاخر الى التميز لا يصح على اطلاقه بناء على ما هو المش من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما ترجع في الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم موافقتهما كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التميز ثلثة مثلا فلا وكذا ذاكرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع في العدد الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما كان اتفق تميزها في وقت اخر فلا ومثله القول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق في الناسية لهما ايض فانه اذا نسيت كلا منهما لكن علمت ان عددها كان ثابتا بدلها ما تراه من الدم القوي فلا يصح رجوعها الى التميز وهل يجري مثل هذا فيمن لم يستقر لها شيء من الوقت والعدد بان تكون لها مع عدم استقرار العدد في كل مرة ما زاد على ما تراه من الدم القوي تحمله بناء على استقرار ما زاد وان لم يعين قدره فلا يصح اقتصارها على ما تراه من الدم القوي يحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو الظاهر فتدبر **قوله** وربما اطلقت على ذلك الخ قد عرّف المحقق في المعتبر المبتدئة بانها التي رأت الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم تستقر لها عادة وزاد في موضع اخر عددا او لا وقتا وحكم في كل

منها

ويظهر فائدة الخلاف في رجوع ذات القسم الثاني من المبتدأة الى عادة اهلها او عدمه ومع فقده اى فقد التميز بان اتحد الدم المتجاوز لونا وصفة او اختلف ولم تحصل شروطه تاخذ المبتدأة عادة اهلها واقاربها

منهما بالرجوع الى التميز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتدأة على تفسير الشارح مضطربة واما انه هل خص المضطربة به وجعل المضطربة بتفسير الشارح فيهما المبتدأة والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمها حكمها في الرجوع الى التميز او انه جعل المضطربة شاملا لهما بناء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في حكمها سواء لم تستقر في الواقع ايضا ام استقر في الواقع لكن لم تكن في ذكره له فلا العلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان حكم الناسية باقسامها مما فصلوه كما سيجيء ولا اشتباه فيه في كلامهم ولم يتعلق غرض بتحقيق دخولها في تعريفها كما ذكره وعكس بعده ما صح دخالها في تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدأة وانه دخل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلذا قال الشارح وربما اطلقت باضافة رابعا ومزدوة ذكرنا عليه اى المضطربة اى بما اطلقت المضطربة على ذلك اى على ما ذكرنا وعلى تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام على انه ربما اطلقت على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم الخ ويطبق المعنى الاخر على ظاهر ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى بعده من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس في كلام المحقق وكانه رح لما راى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدأة ايضا فاضاف اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفها او من قبل نفسه ليصح التعريف ويسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما ارتكبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما نقله اذ لم نقف على اطلاق اخر في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن وافقه وايضا كلامه رح في شرح الارشاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما ذكره بعض من غير المعروفين فقوله وتظهر فائدة الاختلاف الخ لما كان هذا الاختلاف بحسب الظاهر لا طائل تحته اذ الرجوع الى التميز ثابت في كل من المبتدأة والمضطربة فادخال هذا القسم في المبتدأة والمضطربة لا يتفاوت الحكم فذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم اخر وهو انهم حكموا برجوع المبتدأة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل فعلى هذا يظهر فائدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتدأة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم في النصوص من الوارد به ذلك ليس منوطا بالمبتدأة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من انه باختلاف التفسير يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعه واما مستند كل فريق في الباعث لهم على الحكم بالرجوع او عدمه فيظهر ان شاء الله فانتظر قوله تاخذ المبتدأة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيان فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الاقتراح في الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال المصنف في الذكرى انها يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فيكتفي بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى ويمكن ايضا حملها على انه تنظر بعض نسائها اى تتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان يقرأ اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها تقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم تكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول ولم تكن بينها الاقران او اختلفت الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ايضا بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم تظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايات ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعتمد المحقق ره في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالامارة كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعتبار من فضلائنا على الفتوى بذلك ويحصل الروايتين موثقة ومع ذلك ظاهر تفاقه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدأة اصلا وهو ايضا خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر ايضا الظاهر انه يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير المستقر منه اذ الظن في الناسية ايضا ان يكون عادتها المنسية موافقة لعادة اهلها الندرة ان يشذ واحدة منهن وعلى هذا فتخص حكم بذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية مع ذلك الاعتبار ولا يقدح في جريانهما في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج غيرها عن الاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية ومنه يظهر ان امر النقض على من خص حكم المبتدأة بمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح

معكم

من الطرفين او احدهما كالاخت والعمة والخالة وبناتهن فان اختلفن في العادة وان غلب بعضهن فاقرانها من قال فانها في السن عادة واعتبر المص في كتبه الثلثة وهن في
الاهل اتحاد البلد لاختلاف الامزجة باختلافه واعتبر في الذكرى ايضا الرجوع الى الاكثر عند الاختلاف وهو اجود وانما اعتبر في الاقران الفقدان دون الاهل لامكانه
فيهن دونهن اذ لا اقل من الام لكن قد يتفق الفقدان بموتهن وعدم العلم بعاداتهن فلذا عبر في غيره بالفقدان والاختلاف فيهما فان فقدن الاقران او اختلفن فكالمضطربة
في الرجوع الى الروايات وهي اخذه عشرة ايام

من حكمه برجوع المضطربة ايضا الى نسائها مقدما على التميز لندوره وكونه معلوم النسب لا ينافي ظهور الاجماع عندهم على خلافه هنا وفي شرح
الارشاد رجح التفسير الاول بان الحكمة في رجوع المبتدءة الى النساء موجودة فيمن لم تستقر لها عادة دون المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم
تستقر لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه **قوله** من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا لان
الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من كري ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايضا في شرح الارشاد انه لا
فرق بين الحية من الاهل والميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتدءة والمخالفة وفيه ايضا انه يتخير في وضع الايام حيث شاءت
من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت
ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن و مع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر
لكن اخر الرواية ايضا تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق ووحدته لا ريب انه احوط
فتامل **قوله** فاقرانها قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره وذكر ذلك في الجمل وط ونحن نطالب بدليله
فانه لم يثبت ولو قال كما يغلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بعضهن مع بعض مشاكلة في الطباع
الجنسية والاصل فيقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها لهن وليس كذا الاقران اذ لا مناسبة مقتضية لا ترى النسب يعطي شبها ولا ترى المقارنة
لها اثر فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن والاتفاق حينئذ مما يندر وقوعه وايضا بناء
الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخ عن اشكال وذكر المص في كري ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابستها
في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعده انه يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعها عند وجودهما
على مقتضى الرواية الاولى والاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقديره الاكتفاء بادنى
الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر انه يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الوجوع فيه
ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه ره اعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة
لا يخ عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه ره اعتبر ذلك وحمل النص عليه فتامل ثم لا
يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقاربة في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو شرط كون الاهل ايضا من
الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكان الحكم بالظن بلحوقها بالاقران
من غير اهلها مع ما ترى من مخالفة اقرانها من اهلها لهن كما ترى انت وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنتين من اقران غير الاهل
ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقرانها الاهل وهو ظ وعلى هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانه كاحد الاقران
وذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا في ذلك فلا بعد في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقارب سنهما وسنهن لكن يتوجه
ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان بناؤه على الاعتبار لا يخ عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل
على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مط ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر **قوله** ومن من قاربها في السن الظاهر ان المراد بالرجوع الى من قاربها في
السن وقت الرجوع لا الى من اخبرت عادتها كانت كذا حين كونها في سن المبتدءة المفروضة وان كانت في ذلك الوقت على سنها بكثير على ما قيل
لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا مع وجودهن و مع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع
الى اتفاق الاقران اما مط او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل **قوله** واعتبر المص في كتبه الثلثة قال في ير وان فقد التميز
جعلت عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة لزوم
اعتبار البلد في الاقران كما فعله الشيخ في ط نعم كلامه في كري صريح في ان لا اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح جعل ما في كري قرينة على تعلق
قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في ط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيده بمن في
البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايضا ويتيسر استعلام حال من ليست من اهل البلد اما بحضورها في البلد او بنحو اخر فلم لا يعتبر وفاتها ذلك
ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد وكيف ما كان فلو اعتبر الاقتصار باتفاق من تيسر لها استعلام حالها
من الاقران بلا كلفة لامكن ان يكون لحكمهم اثر والا فلا ثمرة له غالبا فتدبر **قوله** لاختلاف الامزجة باختلافه قال في شرح الارشاد وفي
معارضته لعموم النص نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النص والاعتبار جميعا **قوله** وهو
اجود هذا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال بل وربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار
تقارب سن او مزاج ونحوهما واما من اعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن كري فلا جودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار
الجميع والثانية بظاهرها مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له الان يق كما ذكره في شرح الارشاد ان الرواية
الثانية حجة في الاغلب فخروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا
ان يخص بقوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل **قوله** بموتهن وعدم العلم فرض الموت باعتبار انه غالبا سبب
لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فافهم **قوله** وهي اخذه عشرة ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة

من شهر وثلثة من شهر اخر مخيرة فى الابتداء بما شائت منهما وسبعة سبعة من كل شهر او ستة ستة مخيرة فى ذلك وان كان الافضل لها اختيار ما يوافق مزاجها منها
ذات المزاج الحار السبعة والبارد الستة والمتوسط الثلاثة والعشرة وتخيرت فى وضع ما اختارته من الروايات حيث شائت من ايام الدم وان كان الاولى الاول

سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال المرءة اذا رات الدم فى اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وفى رواية اخرى عن عبد الله بن بكير هذا
المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلم ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلثة الى العشرة فى كل
شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظ الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة فى الشهر الاول وبالثلثة فى باقى الشهور كما ذكره
نقـ عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة ومن الثلثة فى كل شهرين وايضا الروايتان تختصان بالمبتدئة فالحكم فى المضطربة ايضا على ما ذكروه لا وجه له الا
ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما فى ذلك الشيخ فى ت ذكر هذا الطريق فى المبتدئة مع رواية الستة او السبعة واستدل بهاتين الروايتين وفى المعتبر
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطن لما ذكرنا فتدبر **قوله** من شهر وثلثة من اخر الظ ان مرادهم بالشهر هنا هو الهلالى كما
صرح به الشارح فى شرح الارشاد والمحقق الشيخ على فى شرح عد معللا بالرجوع الى الجبلة فان الغالب حصول الحيض فى كل شهر مرة وعلى هذا فان
كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظ وان كان فى اثنائه فانما ابتداء الشهر الثانى بعد ما مضى من اول الهلال الثانى بقدر ما مضى من الاول قبل الدم
قوله وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ح ثلثين يوما لا الهلالى وظ رواية ابن بكير السابقة اعتباره ثلثين يوما مط ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلال
بجعل ما بعد الهلال الاخر داخلا فى الشهر الثانى اذ امضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز لها ح ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول
لا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر **قوله** مخيرة فى الابتداء بما شائت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ فى ف الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو
اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر **قوله** او سبعة سبعة الخ مستنده رواية السنن التى رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابى
عبد الله عليه السلام فان فيها ان النبى صلى الله عليه وآله قال لحمنة بنت جحش حين رات الدم اول مرة واستمر بها تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام
او سبعة وفى اخر الرواية ما ظاهره ان الثالثة التى اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تعرف منها على حد ايضا مع عدم التميز سنتها
السبع لان قصتها قصة حمنة ومن التشبيه بقصة حمنة يعلم جريان التخيير فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير وتكون مخيرة
فى التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التخيير ايضا فى بعض الشهور بالستة وفى بعضها بالسبعة ولا محذور
فى التخيير بين فعل الواجب وتركه كما فى مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات بدل الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن ان يكون حوالة
الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاولى بها منهما كما اختاره العلامة ره فى هى وفى به حذرا عما ذكرنا من المحذور فى التخيير الذى اشرنا الى فقده وذلك
اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها واقرانها واخذ ما هو عادتهن منهما ومع الاختلاف فاخذ عادة من هى
اقرب اليها منها بحسب الجهات المؤثرة فى هذا الباب وغير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب فى النساء هو احدهما واحتمل فى
كرى الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادته عليها عملا بالاقرب الى عادتهن فى الموضعين
واما قوله عليه السلام فى علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن كذا
فى كرى وقال الطيبى فى حاشية المشكوة اى فيما اعلمك الله او فى علمه الذى بينه للناس وشرعه لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق
عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس وبعد صحة الروايات قال المحقق ره فى المعتبر الوجه عندى ان تتحيض كل واحدة منهما
ثلثة ايام لانه اليقين فى الحيض وتصلى وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل فى لزوم العبادة وقال المص فى كرى فى خبر يونس ان الشهرة
فى النقل والافتاء بمضمونه حتى عد اجماعا يدفعهما اى ما ذكر من وجهى الضعف قال ويؤيده ان حكمة البارى اجل من ان يدع امرا مبهما تعم به البلوى
فى كل زمان ومكان ولم يبينه فى لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال ينجبر ايضا بانه رواها عن غير واحد فيبعد عن الكذب على
ان من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوائد فى الاحكام يحكم حكما بعيدا عن صنع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع فى
بقية الستة او السبعة بين التكليفات وظيفتى الحائض والمستحاضة والله تع يعلم **قوله** وان كان الافضل الخ وجه الافضلية ان تخرج عن خلاف من
اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية وتحصيل البراءة على كل من احتمالى الرواية فى او وهذا بنا على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح
الارشاد حيث قال وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحرارة اخذت السبعة او البرودة
فالستة وان كان معتدلا فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المص فى نه واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد فى ذلك فيجوز ذلك
ما لم يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما
لا يخفى **قوله** وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب فى عادات النساء العود الى الحيض فى وقت الاول فهذه المرءة لما تحيضت عند رؤية
الدم بالاول اما بمجرد رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين صار الدم الاول حيضا لها شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثانى اى مضى شهر
هلالى او ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هنا ان تتحيض ايضا بالاول ليكون
على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالى مط اذ لا يظهر وجه الاولوية وايضا ربما لم يتخلل بين اول الهلال
الثانى وحيضها السابق اقل الطهر الا ان يشترط فى الاولوية تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك فى احتمال الابتداء منه فى الوجه الاخير من الوجوه المذكورة
سابقا فى تحقيق الشهر ويمكن ان تركه اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ على ره فى شرح عد ولا شك فى اولوية اول الشهر لموافقة الغالب ولعل مراده
ما ذكرنا فاراد باول الشهر اول الشهر الثانى الذى تتحيض فيه ثانيا فيه وان اتفق فى وسط الشهر الهلالى لا اول الشهر الهلالى اذ مع الحاجة ح الى

ما اشرنا

ولا اعتراض للزوج في ذلك هذا في الشهر الاول فاما ما بعده فتاخذ ما يوافقه وقتا وهذا اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا اما لو نسيت احدهما خاصة فان كان الوقت
اخذت العدد كالروايات او العادة جعلت ما تيقن من الوقت حيضا اولا او آخرا او ما بينهما واكملته باحدى الروايات على وجه يطابق بان ذكرت اول الكمله ثلاثة متيقنة
واكملته بعد دموي وآخره بحيضت بيومين قبله متيقنة وقبلها تمام الرواية او وسطه المحفوف بمتساويين وانه يوم خفيته بيومين واختارت رواية السبعة لتطابق الوسط
او يومان حفتهما بمثلهما فتيقنت اربعة واختارت رواية الستة فتجعل قبل المتيقن يوما وبعده يوما والوسط بمعنى الاثناء مطلقا حفته بيومين متيقنة واكملت باحدى الروايات
متقدمة او متاخرة او بالتفريق ولا فرق هنا بين تيقن يوم وازيد ولو ذكرت عددا في الجملة فهو المتيقن خاصة واكملته باحدى الروايات قبله او بعدا او بالتفريق

ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر وليس في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غيرظا وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن
الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان حيضه ولا ابتداء اول الشهر واما اذا كان حيضة الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني
في اول الشهر فعند ما فرضت رؤيتها الدم كانت ولا في وسط الشهر وقد تحيضت شرعا الاوجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على
الغلبة المذكورة في غيرها او العلامة ره في هي بعيد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تتحيض في اول الشهر لقوله عليه السلام وتصلي عشرين يوما ثم قال وتصلي
سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اعتبارها للثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى انتهى ولعل مراد القائل
ان حكمه ع في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وحينئذ دلالة
بجرد التقديم الذكرى على وجوب التقديم لا يخ عن ضعف وكذا بحكم توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية
ايضا ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو وعلى ما نقله بل في الاولى ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه الثاني راسا
وكذا الاول اذ التقديم الذكرى معارض بتغيير الاسلوب بايراد ثم في الاولى والواو في الثاني هنا واما ما اورده العلامة ره عليه ففيه خفاء ولو
حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له لكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض ثلثة
يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى لو اريد بها الحقيقية لا وجه
له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظ من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول ان مع اختيارها
الثلثة الاخيرة ايضا تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه
بطل التخيير مط بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم التحيض لا ظهر مع ظهور سبعة وعشرين في المتصلة فتدبر **قوله** ولا اعتراض للزوج في ذلك
علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت باصالة بل لانه جهلها بالحال اقتضى تساوى جميع ايام الشهر بالنسبة اليها
فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فكما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجب الموسع انتهى ولا
يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال هنا في الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت فيها فعدم جواز الاعتراض اظهر اذ بعد
اختيارها كانه يثبت الحيض في حقها شرعا فتدبر **قوله** اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لبعد اختلاف مرات الحيض وكان ذلك قائم مقام العادة
في المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة الى الدور الثاني مع بقاء شرائط الرجوع
اليها كذا في شرح الارشاد وما ذكره من الاحتمال لا يخ عن قوة في الموضعين فتدبر **قوله** وهذا اي العمل باحدى الروايات والتخيير في وضع العدد
حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية
باقسامها يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم **قوله** اخذت العدد كالروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له حيث شاءت من ايام
الدم كتخيير الناسية لهما في وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا سائر ما ذكر فيهما من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر
الاول وقد ذكر المص في كره عدم اعتراض الزوج واولوية اهل الشهر هنا فقال الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فتختص بالاجتهاد ايامها ولا
اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبعة ولقول الصادق عليه السلام تترك الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما
ترى لانها مع ورودها في الناسية لهما في الناسية الوقت خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف عندهم في الابتداء في
وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة تحكيمهم باولوية انما هو بعد استمراره في المرة الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا اشعار
على ما ذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مط واما مع
تذكره في الجملة كان تذكر انه كان حيضها في النصف الاول او الثاني من الشهر فالتخيير في وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مط وهو
ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذي تضل فيه العدد فان
الزائد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذي ضل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة متقدما
او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها وتخيرت في تقديمها او تاخيرها او قس على ذلك
سائر ما يرد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتخيرت في وضعه حيث شاءت
من ذلك الوقت مط فتامل **قوله** ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط الحقيقي من ان الوسط ان كان يوما وجب
اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا يجري ههنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون في العدد الزوج
والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا لا ينافي ظهور فرق بين اليوم واليومين من جهة اخرى وهو ان الوسط بهذا المعنى
اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتبقى الاربعة ح واذا كان ازيد فكذا لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان
خمسة فتتعين رواية السبعة لتبقى ح كما انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتبقى الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة
والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه الصور بالمتيقن فتدبر **قوله** ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم كونه اولا او آخرا او وسطا
واكملته باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل منها كما اذا نقص عن الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة

واذا كا

ولا احتياطها بالجمع بين التكليفات عندنا وان جاز فعله ويحرم عليها اى على الحائض مطلقا الصلوة واجبة ومندوبة والصوم وقضيته ونها والفارق النص لا مشقتها بتكررها ولا غير ذلك والطواف الواجب والمندوب

واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما نبقته هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة و العشرة مخصوصة بالمبتدءة ورواية السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو فى المبتدئة والمرءة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التى تغير حيضها واضطرب لم يبق لها عادة مستقرة فشىء منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح ره فى شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه موضح للسنن المتقدمة فى اول الحديث التى من جملتها الناسية التى قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر وفيه ان العبارة السابقة ايضا ليست ظاهرة فى الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله عم حتى اغفلت الظ انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرءة بحسب خلقتها الا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظ بل لا يبعد عندك ان يحمل آخر الرواية على انه تكرار للنسبة الثالثة التى فى المبتدئة مع الاشعار بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التمييز كما ادعينا قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع فى غير المبتدءة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول فى المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق ره فى المعتبر فى المبتدئة و المضطربة من انها تحتاط بثلثة ايام وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة استظهارا وعملا بالاصل فى لزوم العبادة لكن المحقق فى المعتبر مع ترجيحه لذلك فى المبتدءة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك فى مسئلة المتحيرة بل ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول فى المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو روعى مع ذلك فى بقية ما يمكنها باحدى الروايات اجتناب ما تجتنبه الحائض وقضاء الصوم حذرا من مخالفة المش لكان احوط وح تتخير فى وضع الثلثة حيث شائت من ايام الدم لو تيقنت الاول كالقولين فى العدد المروى واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما علمته زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت فى وسطه انه يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادة عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة لكن لو [illegible] الاحتياط فى البقية المكملة لاحديهما على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد مما علمته كان علمت اوله او اخره او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او اخرها او وسطه فتتخير فى وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول فى المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله يعلم قوله ولا احتياطها بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ فى ط من جمع الناسية مط بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض فى كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة وناسية الوقت الذاكرة للعدد يجمع بين التكليفات فى جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام فى كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب فى الجميع ما يجتنب عنه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع اندراج فى الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هذا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره فى الجملة كان تضل العدد فى زمان يقصر نصفه عن العدد فحكمه حكم القسم الاتى فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع فى الباقى الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما يتيقن لها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل بعدها للحيض وكذا فى وقت كل صلوة بعدها وكذا اذا تيقنت اخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين فى السبعة قبلها لكن لا غسل للحيض فى هذه الصورة فى السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها فى يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او اخره او وسطه جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يجعل ما قبله حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون اخره فينبغى على مذهبه ان يجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد ووافقه على هذا القول العلامة ره فى بعض كتبه فى غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اى عند المشهورين من اصحابنا الذين حكموا فى الناسية بما فصله او اراد عند اصحابنا كما هو الظ منه فى كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبال بموافقة الشيخ لهم لندوره قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منفيان بالاية والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص فى كره لكنه بمجرده ذلك الحكم بما هو المش ايضا مع ضعف الروايات فى عدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والله تع يعلم قوله وان جاز فعله كانه بناء فى الظ على حكمه بعدم تحريم الصلوة على الحائض مط اى بجميع اقسامها فلا تغفل قوله لو علمت المضطربة حصول الحيض فى الشهر مرتين ولم تعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره فى شرح عد والظ كما ذكر فيه جلوسها مرتين فى الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفاء ح فى كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذا تيقنه اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على تقدير ظهور شمولها لهذه الصورة غير ظ ويحتمل بعيدا الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على انه لو وفيها يجمع فيه بين التكليفات على القول به لا يتفاوت الحكم فى هذا الفرع الا فى قضاء الصوم لظ ح قضاء عشرين يوما فتامل قوله اى على

وتجمع بين التكليفات فى السبعة بعدها

الحائض

وان لم يشترط فيه الطهارة لتحريم دخول المسجد مطلقا عليها ومس كتابة القرآن وفي معناه اسم الله تعالى واسماء الانبياء والائمة ع كما تقدم ويكره حمله ولو بالعلاقة ولمس هامشه
وبين سطوره كالجنب ويحرم عليها اللبث في المساجد غير الحرمين وفيهما يحرم الدخول مطلقا كما مر وكذا يحرم عليها وضع شيء فيها

الحائض مط نبه بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة والتي ترجع الى الروايات لقربهما ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند
عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها جوازه بعد الانقطاع وقبل الغسل
على مختاره وكذا جواز الطلاق ح وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل قوله والفارق النص مشعر بانه
ظاهر وان الحكمين غير معلل بل مجرد تعبد به صرح في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك و
انه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلم حيث سأله
عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد يتمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم
اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل وبطلان القياس انتهى ولست خبير بان هذا لا يستقيم على
قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول وبينه عليه ما نطق من الاخبار في باب العلل للشرائع والاحكام من غير حوالة
على التعبد واما ما اشار اليه الشارح من الاخبار هيهنا فلا يحضرني الآن ماخذها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها فانها
مذكورة في يب وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال
ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فردع توهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان
احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا نهتدي اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها فمحض تساوي شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما
في الحكم بل لا يمكن بان كان احدهما اولى بذلك في ظاهر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب
لا ان الحكم بمحض التعبد وليس بمعلل اصلا كما فهمه الشارح بناء في ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عليه السلام لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم
اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق ره في كتاب علل الشرائع عن ابي بصير
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم و
ليلة خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وهذا انما اشارة الى ما ذكره الشارح من المشقة او الى ان الصوم لما
اختص وجوبه بشهر فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها وجبت كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها هما
في بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه سئل سائل شاذان م
فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى فقيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل
كثير من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قال فلم صارت الحائض تقضي الصيام قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة لا الصلوة م
زوجها واصلاح بيتها والقيام باموره والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة قد تكون في اليوم والليلة مرارا
فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب
وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا ويحدث عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما
حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجبت عليها الصلوة وفي اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه
العلل عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج او هي من نتائج العقل او هي مما سمعته ورويته فقال لي ما كنت اعلم مراد الله بما
فرض ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد مرة
والشيء بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام فقال نعم ثم انه لا خلاف في سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها عند
اسباب عروضها في وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح في شرح الارشاد فيها وجهين وقال اقربها السقوط وفي شرح عد حكم بان عدم وجوب
قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالآيات وقد صرح به في البيان انتهى
وكلامه كما ترى وبالجملة فالظ سقوط الموقتة مط ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله ره في عد لعدم توقيتها ففعلها
بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة نذرا مط وكذا الزلزلة بناء على ما هو المش من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة كما هو ظ العبارة او قيل
بما ذكره المص في كرى من انه لم يرد به التوسعة فان الظ كون الامر هيهنا للفور بل على معنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر وغيره
كالحج وقال في شرح عد الظ ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها الكرى اذا لم
يسع وقتها الذي للاجابة توسعه بادخال شيء مما بعده فيه ليسع الجميع لها حذرا من التكليف بالمحال واما المنذورة في وقت معين اتفق الحيض فيه
ففي وجوب قضائها قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة على ما
اشار اليه الشارح والمص في غير الكتاب واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد جدا
فتامل قوله لتحريم دخول المسجد اي المسجد الحرام مط اي ولو بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخولها ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة
الطواف ومتى حرم الطواف كان طوافه لا تعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة ره في هي قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال في شرح الارشاد
بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نص المص بنفي الكراهة فيه عن الجنب ولا فرق لكن ظ النص والفتوى يتناولها انتهى
وما نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره في هي بعد حكمه ولا بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بغلافه اختلفوا في تفسير

كالجنب وقراءة العزائم وابعاضها وطلاقها مع حضور الزوج او حكمه ودخوله بها وكونها حائلا في الاصح وانما اطلق لتحريمه في الجملة ومحل التفصيل باب الطلاق

وان اعتيد هنا اجماعا ووطؤها قبلا عامدا عالما فيجب الكفارة لو فعل احتياطا لا وجوبا على الاقوى ولا كفارة عليها مطلقا والكفارة بدينار اي مثقال

ذهب خالص مضروب في الثلث الاول ثم نصفه في الثلث الثاني ثم ربعه في الثلث الاخير و يختلف ذلك باختلاف العادة وما في حكمها من التمييز والروايات

فالاولان لذات الستة والوسطان وسط والاخيران اخر وهكذا ومصرفها مستحق الكفارة ولا يعتبر فيه التعدد ويكره لها قراءة باقي القرآن غير العزائم

من غير استثناء للسبع

وكذا يكره له الاستمتاع بغير القبل

في تفسير الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال الاخرون منهم لو مسه بالكم جاز وقال الاخرون منهم الغلاف شيء غير الجلد والكم كالخريطة وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق النص فلم اقف على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لا يحمل القرآن ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذي ذكره اشار اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص كما رواه ابن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يقال ان الظاهر الاشتهار بالاية جميع ما ذكر لا لخصوصه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من المس فيها ما يشمل ولو بوسط او وسائط وح فيشمل الحمل ايض ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ولا تمس خطه لعل المراد به الخيط الذي خيط به اوراقه للجمع والتجليد او ما يتعارف تعليقه على الخريطة الوجه وعلى انه لشدها وفي بعض نسخ بخطه وفي المعتبر بدله ولا تمس حائض وهو الظهر ولكن لم يذكر ماخذ الرواية من كتب الاخبار حتى نرجع اليه واما ما رواه في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم لا باس قال وقال تقرؤه او تكتبه ولا تصيبه يدها لا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان يخالف حكم الجملة والابعاض على انه يمكن حمل نفي البأس على عدم الحرمة ويمكن الاستدلال للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف الا وايض يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وان قل خلوه عن القرآن لا يدل على تجويزه في جملة القرآن اذ يجوز ان يكون لجملة القرآن حرمة لا تكون لبعض الايات هذا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءتها ما عدا العزائم وحمل المصحف للحائض ونقل القول في القراءة قال واما المصحف فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة ايض بغير العلاقة فهو خلاف الفتاوى وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايض وهو مع تفصيله للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف فلم ينقله صريحا ويستفاد من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايض لم ينقل منه الا ذلك ولا يبعد وقوع سهو في العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايض فتامل

قوله كالجنب لما لم يذكر المص هذا الحكم سابقا في الجنب استدركه ههنا بتشبيهها به فافهم قوله او حكمه اي حكم الحضور وهو قربه منها بحيث يمكنه استعلام حالها او غيبته من دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقها فيه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الارشاد قوله وكونها حائلا فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل قوله عالما عامدا فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما فلا شيء عليه لوضع حكم الخطاء والنسيان كذا في شرح الارشاد والمراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظاهر قوله لا وجوبا على الاقوى حكم بالوجوب بناء على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في الانتصار الاجماع لا وجوبا لحكمه بقوة دليله لضعف روايات الكفارة و اصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففي بعضها اطلاق الدينار وفي بعضها اطلاق نصفه وفي بعضها انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه وفي بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعضها ما هو المشهور وذكره المص وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة ولا يخفى ان مثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطي ففي تكرر الكفارة مطلقا وعدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بدونهما اقوال اختار اولها الشارح في شرح الارشاد والمص في المختصر وذهب ابن ادريس الى الثاني وقواه الشيخ في ط فانه قال اذا تكرر منه الوطي فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب العلامة والمص في ذكرى الى الثالث ولما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه فهنا بطريق اولى

قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب لان المثقال الشرعي الذي قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط الضرب بناء على ان الظ منه هو المضروب وقال في هي لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما وهو ممنوع وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر في هي عدم الاجزاء لان الكفارة قد تختص ببعض انواع المال فيقطع في جملة من كيفية بعدم الاجزاء كما في سائر الكفارات واستحسنه صاحب المدارك قوله ويختلف ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وظ رواية ابن فرقد التي نقلنا ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعلى قوله يكون اخر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فعنده بما قد يخرج بعض الافراد عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن العشرة فالمعتبر ثلاث المجموع فيما لك الامر ثلاث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير استثناء للسبع المستثناة في الجنب لانتفاء النص المقتضي للتخصيص فيها كذا في شرح الشرائع وفيه تامل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح استثناء السبع يحتاج الى دليل واذا اختص دليل الاستثناء بالجنب يبقى الحكم في الحائض عاما وليس كذلك لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق

التقيم

مابين السرة والركبة ويكره لها اغانته عليه الا ان يطلبه فينتفي الكراهة عنها لوجوب الاجابة ويظهر من العبارة كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا والمعروف ما
ذكرناه ويستحب لها الجلوس في مصلاها ان كان لها محل معد لها والا فحيث شاءت بعد الوضوء المنوى به التقرب دون الاستباحة وتذكر الله تعالى بقدر الصلوة
لبقاء التمرين على العبادة فان الخير عادة ويكره لها الخضاب بالحناء وغيره كالجنب وتترك ذات العادة المستقرة وقتا وعددا او وقتا خاصة

او التيمم بالنسبة الى الحائض ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فينبغي الاخذ بالصحيح المتضمنة للاباحة وامّا
الحائض فهاتان سالمة عن المعارض كذا اورده في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق في المعتبر قال ويكره لها قرائة ما عدا العزائم
وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وان خبر بن خطاب على عدم استثناء السبع فتامل قوله مابين السرة والركبة هو المتن بين الاصحاب
ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المش واما كراهة الاستمتاع بغير القبل مط كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد
كما اشار اليه الشارح ولا وجه له فكانه لبس الا مسامحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من الاخبار حسنة زيد الشحام
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت
تصلي وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال اذا كانت المرءة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل
صلوة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظة ينبغي ظاهرة في
الاستحباب وعليها في الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو المشهور لاصالة البرائة ما لم يثبت خلا
وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها لا يخ عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة
واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب ايض وانما ذكره الشيخان وتبعهما
عليه جماعة فالظ عدم تعينه على انه يمكن حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعت ذلك تبعا لظاهر كلامهم
خصوصا مع ما نقلنا من ونحن دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايض لكان اولى وكان على المص والشارح تعيين الوقت وهو وقت
كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب كان تركه وقع غفلة وان كان فيما ذكره الشارح من الوجه الذي ما يشعر به قوله دون الاستباحة
فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايض بناء على ان لكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نوته بطل العمل ايض فتا
قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك ذات العادة المستقرة الخ
هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا انفردت عليها فهي كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رأته متاخرا احتمل كونه كذلك استظهارا او للاختلاف
والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره يزيده انبعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرايع قال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت الاحتياط لذات
العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الابرا
على ما قررنا انما يتوجه على الاحتمال الاول فتد ثم نقل عن الشيخ في ط انه قال اذا استقرت لها العادة ثم تقدمها او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى
العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى والمص ره ايض في كرى نقل كلام الشيخ
مهنا من غير تعرض لرده ولا قبوله والظاهر انه ليس مراد الشيخ ره ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم دمها على العادة او تاخر عنها بيوم او يومين
فالجميع اى العادة وما تقدم عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اى الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط
لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في موقعه ولا ربط للكلام بما نحن فيه ثم قال المبلوح من كلام المص ره في كتبه الثلثة عدم وجوب
الاحتياط لذي العادة مط وانت تعلم ان كلامه في يع وان كان ظاهره ذلك حيث قال فتصير المرءة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل
الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل تلك العدة وهذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال مسائل الاولى ذات العادة تترك
الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه قال
وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في اولها وهو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع عن
المرءة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وكذا المتقدم والمتاخر مع كونه بصفة
الحيض لقوله ع في حسنة حفص بن البختري اذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة وتشهد له ايض صحيحة الحسين بن نعيم قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن امرءة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سئلته عن المرءة ترى الدم قبل
وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرءة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وهو ره قد
اشترط في كون المتقدم والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما كان قبل ايام الحيض بيوم او بيومين يمكن ان يكون المراد
بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضه في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته اذ
لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله سهو فان اخرها على ما في في ويب وان كان بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رايناه من نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما في في ويب فيشكل بان المش بين
الاصحاب على ما يفهم من كلمات الشارح ره ان المتقدم والمتاخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض ومع
التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فلا فرق بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على
ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة وورد في الكافي روايات اخرى ايضا كرواية
علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن المرءة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس

منه و

العبادة المشروطة بالطهارة برؤية الدم اذا مات لعادة العددية خاصة فهي كالمضطربة في ذلك كما سلف وغيرها من المبتدأة والمضطربة بعد ثلثة احتياطا والاقوى جواز
تركها برؤيته ايضا خصوصا اذا ظنناه حيضا وهو اختياره في الذكرى واقتصر في الكتابين على الجواز مع ظنه خاصة ويكره وطيها قبل بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر

منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء
ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض
مرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها
فليس من الحيض وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان
يكون اجماعا والاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هذا مع ان ظ رواية محمد بن مسلم التي نقلها السيد ره اولا ايضا يعاضد تلك
الروايات في الجزء الاخير وهي ان لم تكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم تقصر عنها فتدبر ويدل ايضا على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقله من
الروايات الاولة موثقة اسحق بن جرير عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين
والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ويدل ايضا في
خصوص النقد صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل
او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن قيد فيها بالقليل فالحكم في المتقدم بقليل قوي جدا لصحة الرواية وصراحتها
فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما سائر الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة كانه باعتبار ان الحكم
بالاحتياط في الصبر ثلثة ايام في غيرها انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه بمجرد الرؤية كما هو الاقوى فافهم قوله فهي
كالمضطربة في ذلك الخ هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يرشدك الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى ذلك باعتبار
كونه اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك فان لم نحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له ووجه الارشاد ظ قوله والاقوى جواز
تركها ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمثت
الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها وفي المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان تري الدم انفطر ام تصوم قال
تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلق غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض
الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا يتناول موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان في زمان
العادة او باستمراره ثلثة بليا ليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايضا في خصوص المبتدأة
بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رأت الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي
عشرين يوما ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان
المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في لف وغيره انتهى ولم اجد في لف تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية
كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه وصف الحيض بما ذكر
ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون
المرئي بصفة الحيض لكن المصرح في كري ذلك عليه وقال ظ الخبرين في المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم
كان المصير الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المصرح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح
بذلك كما عرفت بما ذكره من الاستنباط لجواز الغفلة اذ يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق ره في المعتبر ايضا بناء على خلافه
حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدأة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام واستدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن
المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم بعده لجواز ان تري ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا
الثلثة قلت الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل الثلثة والاصل بعد الثلثة حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالة ما اورده من السؤال
على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين الذي اعتبره سابقا
ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف فافهم وبما نقلنا عليك من دلائل الطرفين ظهر ان القول بترك العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة
له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في ط حكم بانه ينبغي تركها وظ كلام بعضهم كالشارح ره
ههنا مجرد جواز وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر احوط كما ذكره ههنا في عد وكري
ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب في حرمتها على الحائض واذا كانت
مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض فمع الظن لا تكون العبادة مظنونة الحرمة
بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذلك لكن الحق ان دلائل قول الشيخ لو تمت لدلت على تحريم ترك
العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم الى ان ظاهر الدلائل المذكورة وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية
لكن الجرأة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا تخرج عن اشكال فالصبر احوط بناء على انه به يحصل البرائة من العبادات بيقين واذا كان الغرض
ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرائض وان كان الاول راجحا والثاني مرجوحا والله تعالى يعلم قوله
وهو اي كون الاقوى جواز تركها مطلقا اختيارك في كري فانه قال لا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الموضع

ظنه خاصة

خلافا للصدوق ره حيث حرمه ومستند القولين الاخبار المختلفة ظاهرا والحمل على الكراهة طريق الجمع والاية ظاهرة في التحريم قابلة للتاويل ويقضي كل صلوة تمكنت من فعلها قبله بان مضى من اول الوقت مقدار فعلها وفعل ما يعتبر فيها مما ليس بحاصل لها ظاهرة او فعل ركعة مع الطهارة وغيرها من الشرائط المفقودة بعده

ظن خاصة لكن بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس والمبتدئة والمضطربة تمضي ثلثة على الاقرب لان ظن المضطربة الحيض فيعمل عليه ووجه التخصيص غير ظاهر الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك في المبتدئة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزائد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصوله للمبتدئة ايضا فافهم **قوله** خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق ره وماخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرئة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل هذه العبارة وان وقع في الفقيه لكن فيه بعده فان كان رجل شبقا وقد طهرت المرئة واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مط لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه والجواز مط كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فت **قوله** والاية ظاهرة في التحريم اى على قرائة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قرائة التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ وكذا الثاني لانه معارض صريح بمفهوم الاول مفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ان يتعارض القرائتين يسقط دلالتها نقول ان دلالة قرائة التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل التطهر على الطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض بحوه كتطهرت **قوله** قابلة للتاويل اما بحملها على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم وقيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلناه عن الفقيه وكذا عبارة المفيد في المقنعة وان كان خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قرائة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على قرائة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البرائة وبالشهرة بين الاصحاب وبانه يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ حينئذ يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الشارح في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق لدلالة ظاهر الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يبعد به فهو اعلم به هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لان انما نسب الى الصدوق وقد عرفت ان خلافه صريح كلامه في الفقيه فت **قوله** تمكنت من فعلها اى من فعلها بتمامها وهذا هو المش ونقل عليه في الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدل بها على المش منها حسنة ابي عبيدة بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها ومنها موثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول عليه السلام وفيها قال واذا رات المرئة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاءها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضا اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت لكن الوقت في الاولى مطلق وفي الثانية مفسر بار بعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضا بمجرد التمكن من فعلها كما هو المش وذكر العلامة ره في المنتهى انهما من حيث المنطوق دلتا على وجوب القضا مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثاني رتب الحكم فيه على التضييع والاول على التفريط وذلك يتحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والتضييع بمجرد ترك الصلوة في اول الوقت الامكان انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال في امرئة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلته عن المرئة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضا اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائها بتمامها مع الشرائط كما هو المش لكن وجوب القضا مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضا فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندهما المنع ما هو المش ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن امرئة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلم يظهر له مستند وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر عليه السلم ان المرئة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضا الركعة على قضا كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المش بها ايضا لكنها ضعيفة بجهالة الراوي فت **قوله** طاهرة متعلقة بالفعلين اي تمكنت منهما طاهرة قبل مجيء حيضها **قوله** او فعل ركعة منها حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا مع تعين الشرائط للعلم بانتفائها هنا بخلاف باقي الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة

فافهم

فافهم هذا وانما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة الثانية كما صرح به في الذكرى او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الشارح في بحث الشك واحتمل المص في الذكرى
الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكر هو المشهور بين الاصحاب وبناؤه على ان ادراك
الركعة تدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة ره في هى ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت غير
نقية السند واذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات وكذا في وجوب القضا اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المش من تقسيم
الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوى الاعذار و
المضطرين فالظ ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ في ط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقى الوقت لها
فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضا ويحتمل ان يق ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر وتعذر او تعسر معه
ادائها فوخرها الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني اداؤها ولا
قضاؤها مع فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر في الوقت الثاني كرواية ابى عبيد الله الحلبى وسندها
موثق حسن عن ابى عبد الله عليه السلام ومنها وعن ابيه قال كانت المرءة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت
الشمس تصفر بقدر ما انك لو رايت انسانا يصلى العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلى العصر وموثقة عبد الله بن سنان
عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرءة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشا
ورواية ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرءة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشا وان طهرت قبل ان تغيب الشمس
صلت الظهر والعصر ومثلها روايتا داود الزجاجى وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين بالطهر قبل المغرب او
الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور من ادراك الركعة وايض تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يق ان القضا الايجابي يكون
على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرءة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع
بالصلوة فقال اذا رات الطهر بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلى الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهى في الدم و
خرج عنها الوقت وهى في الدم فلم يجب عليها ان تصلى الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهى في الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت
الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على راى الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت الحائض قبل العصر
صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر قوله ع قبل العصر اى قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابلة وح فيوافق ما هو المش
او المراد قبل دخول وقت العصر اى قبل ان ينقضى اربعة اقدام والتمام الاخر في قوله ع في اخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفى طهرها ولو
في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايض اشارة اليه وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سئلت
ابا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلى الاولى قال لا انما تصلى الصلوة التى تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس و
يمكن حمل قوله ع عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المش ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت المرءة ترى الطهر عند الظهر
فتشتغل في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايض على وفق موثقة فضل ويمكن
حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اى بقدر اربع ركعات فيوافق المش ومثلها حسنة ابى عبيدة عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا رات
المرءة الطهر وهى في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وصحيحة عبيد بن زرارة
عن ابى عبد الله عليه السلام قال ايما امرءة رات الطهر وهى قادرة على ان تغتسل وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها
قضاء الصلوة التى فرطت فيها وقال الشيخ ره في يب الذى اعول عليه في الجمع بينها ان المرءة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضى منه اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضى اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب عليها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخ عن وجه واما ما ذكره ره في ط من انه ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد
دخول وقت العصر قضت الصلوتين وجوبا معا ويستحب لها قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلى خمس ركعات واذا طهرت بعد
مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها قضائهما اذا طهرت قبل الفجر بمقدار ما تصلى خمس ركعات ومثله في يه ايض لكن لم
يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت
قبل الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناؤه على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت
الاختيارى لهما عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختيارى للمغرب الى سقوط الشفق والاضطرارى الى ربع الليل والاختيارى للعشا
الى ثلث الليل والاضطرارى الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائها اذا طهرت الى نصف الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار ففيه
اعتبار الطهر قبل الفجر فيهما لا معارض لها صريحا حتى يجب حملها على الاستحباب غاية الامر انه اذا ثبت فيهما ايض وقتان كالظهرين ينبغى
من اطلاق بعض تلك الاخبار او عمومها خصوصا مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء واذا لم تطهر الى اخر وقت
الثاني فلا قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شئ اصلا فلا قضاء للثانية ايض وح فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقق وقتهما وتعاقب
الوقت الاول والثاني في كل منهما او حمل القضا بعده على الاستحباب فمن راى امتداد الوقت الاول والثانى للعشا الى نصف الليل وللمغرب الى ان

منه

بعد واما الاستحاضة فهي ما اى الدم الخارج من الرحم الذى ذلك على العشرة مطلقا او العادة مستمرا الى ان يتجاوز العشرة فيكون تجاوزها كاشفا عن كون السابق عليها بعد العادة استحاضة او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او قبل الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد النفاس كالموجود بعد العشرة او فيها بعد ايام العادة مع تجاوز العشرة اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر او يصادف ايام العادة في الحيض

منه مقدار ان تصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النصف على مذهبه منهما فاما الاول له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف كالاختيار بل لا اضطرار ايضا بل يمتد الى الربع او نحوه فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب وجب عليها العصر ومع اهمالها القضا واذا امكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالها قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على مختار المص وكذا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهر الان الوقت بقدر الاربع مختص بالعشاء فان تمكن من اداء شئ من المغرب في وقته وانما ما ذكره في هي من انها اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بقينا انه يجب الفرضان فمن الاربع الظهر او العصر فيه احتمال وتظهر الفائدة لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هذا الفرضان وان قلنا للعصر وجب العشاء خاصة والروايات تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيرة كما هو المش يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك ركعة من الظهر وفيها افح على القول بكون الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار الثلثة ايض لها ويختص العصر بمقدار ركعة وعلى الاخر يكون الاربع للعصر كما كان ولكن زاحمها الظهر في قدر ثلث كما يزاحم العصر المغرب بثلث لو ادرك من وقتها مقدار ركعة وهذا ينبغي في العشائين ايض على تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان يبقى الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شئ اصلا فيختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ايض في وجوب اداء الفريضة الاخرى اذا بقي بقدرها لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايض ويستوي فيه الظهران والعشاءان كما صرح به العلامة نفسه ايض في هي ولا يتغير هذا الحكم ايض بالخلاف في كون الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة اذ الاربع وقتهما على هذا القول مط لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ثلث واذا لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهو للعشاء بلا خلاف فتم ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضه قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في النية ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضا في امثال هذه المواضع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك اما ما ذكره المص في كرى من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل بل الظ انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت لو كان والله تع يعلم **قوله** فهي ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص على الثلثة وما كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخ من بعد كما لا يخفى **قوله** عن كون السابق عليها اى على التجاوز والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل سيما في المصادر وعلى ما قيل في المتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها اى على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتامل **قوله** او فيها بعد ايام العادة اى ايام عادتها في الحيض فانه مع التجاوز عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض لا عادتها في النفاس **قوله** اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس او للموجود بعد العشرة وقوله او يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع والمراد ان الموجود بعد النفاس او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل عشرة فصاعدا فيض لم يرد فيها دما اصلا فلما ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس ان استمر الدم فلان ما يرى في ايام العادة فهو حيض لم يتخلل اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرائطه واما اذا لم يوجد شئ منها فهو استحاضة وهو ظ واما ما ذكره سلطان العلماء في توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي بتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل فما كان بعد تخلل اقل الطهر ايض اذا لم يصادف العادة استحاضة ايض كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى فمع ما فيه من التكلف اما اولا فلان الظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائدة في اخراج لا غنا اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شئ من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام على الانتظام او يتوافق نفسك الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في ذات التميز فالمنفصلة حقيقة مركبة في الجزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات العادة امر وفي ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل ينبغي الاكتفاء بما قبله بخلاف المعنى التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على المتامل بتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة وان تخلل اقل الطهر مط مشكل بل في صورة النقاء الظ على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل بايام العادة ويتجاوز منها عن العشرة فيحكم بان ما صادف ايام العادة اى ما وقع منها حيض والباقي استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى قواعدهم كونه حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف الظ ايض فتم هذا ما كتبته في سالف الزمان عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته اليه

وتقديمه

بعد مضي عشرة فصاعدا من ايام النفاس او يحصل فيه تميز لشرائطه ودمها اي دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاتر اي يخرج بتثاقل وفتور لا بدفع غالبا ومقابل الغالب
ما يجده في الوقت المذكور فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة دم الحيض لعدم امكانه ثم الاستحاضة تنقسم الى قليلة وكثيرة ومتوسطة لانها اما ان لا تغمس
القطنة اجمع ظاهرا او باطنا او تغمسها كلك ولا تسيل عنها بنفسها الى غيرها او تسيل عنها الى الخرقة فان لم تغمس القطنة توضأت لكل صلوة مع تغييرها القطنة لعدم العفو
عن هذا الدم مطلقا وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس على القدمين وتمام كم لا تزال النجاسة حيث قد علم مما سلف وما تغمسها بغير سيل تزيد

وقد عرضته ما ذكرته في توجيه العبارة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرأيه في حلّهما والآن لي فيه تامل فان الظ انه لا يجب في الحكم بكون ما يوجد
بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم
يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا فالظ في حل العبارة
ان يق المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل النقاء اصلا
او حصل ولم يكن في جملة عشرة فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تميز بشرائطه فالمعتبر في كونه استحاضة
عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى
وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل قوله بعد مضي عشرة فصاعدا الخ هذا بناء
على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وتلة قده فيه في شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط
لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان
في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في رواية عمار الساباطي
ما يدل على الاشتراط فيه ايض وقال الشيخ في الخلاف اما اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر
عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض وعقيب النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلم في
امرءة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس
فاثبت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص قوله او يحصل فيه تميز بشرائطه بقي شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ
باحدى الروايات والا كان ما تختاره منها مستثنى ايض وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كذا في الحاشية في بعض النسخ ولا
يخفى انه لابد ايض من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى عادة الاهل والاقران والا فما تراه في ذلك الوقت ايض مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح
على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايض وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سقوط هذه الحاشية في المحل الذي ذكرنا لكلام الشارح
دون ما ذكره سلطان العلماء ره فيهم قوله في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة في المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضة وهي ما اذا زاد
على العشرة الخ وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايض ففيها ايض يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه قوله اما ان لا تغمس القطنة جمع
ظاهرا او باطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كذلك بدون السيلان متوسطة ومعه كثيرة وبدون الغمس كذلك
قليلة وان ثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر وكلامه في شرح الشرائع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنفه اما ان لا يثقب الكرسف المراد
ثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا او باطنا فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار
ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظ فمع الثقب كذلك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن
حمل كلامه هيهنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا او باطنا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه وصوله الى الظاهر والباطن وان لم يستوعبهما
لكن حمل كلامه في شرح الشرائع عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا التحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظ الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما
ذكره صاحب المدارك ره فتامل قوله توضأ لكل صلوة هذا هو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا
غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه ان ثقب فالاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظ انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم
صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ
الدم وجوز الشيخ صلوة ما شائت من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء
بعسر الخلاف فيه كما ذكره المصنف ره في الذكرى قوله لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدرهم وللكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا
ومع ذلك فهي انما الاثم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في النجس منه مط وان كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به المحقق في يع مع انها ليست
من الملابس وادلة عدم جواز الصلوة في النجس مخصوصة بها او كان نظرهم ليس الى نجاستها في نفسها بل الى تنجس المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا
وح فلا يرد ما اوردنا بعد الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في هي وفي بعض الاخبار ايض الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة
والظ عدم الفرق بين القليلة وغيرها في ذلك وفي حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ ره في المبسوط حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم
ايض وكانه للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال وصول رطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسطة غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظ كلام الشارح كما
اشرنا اليه ففي القليلة ربما خرجت الدم وتنجست الخرقة وان لم يسل فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر قوله وغسل
ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا كما ذكروا واما مع زيادته عن القدر المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا
من التتمة بين الدما في العفو عما عفي عنه فتامل قوله قد علم مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم
شمول الثوب لهما قوله وما تغمسها بغير سيل الخ اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما
سويا بينها وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايض كما اشرنا اليه سابقا ووافقهما في هذه التتمة المحقق ره

ايض في

على ما ذكر في الحالة الأولى الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالأول وما يسيل له يجب في الحالتين ويزيد عنهما انها تغتسل ايض للظهرين تجمع بينهما ثم للعشائين كذلك وتغيير الخرقة فيهما اي في الحالتين اي الوسطى والاخيرة لان الغمس يوجب طريتها الاصيق بجرمه من القطنة وان لم تسل اليها فتنجس ومع السيلان واضح وفي حكم تغييرها تطهيرها وانما يجب الغسل في هذه الاحوال مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها ان لم تكن قد اغتسلت له بعده كما يدل عليه خبر الصحاف وربما قيل باعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له واما النفاس بكسر النون فدم الولادة معها بان يقارن خروج جزء وان كان منفصلا مما يعد آدميا او مبدأ نشوء آدمي وان كان مضغة مع اليقين اما العلقة وهي القطعة من الدم الغليظ

ايض في المعتبر فقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ورجح العلامة ره ايض في المنتهى وجماعة من محققي المتاخرين وما ذهبوا اليه لا يخ عن قوة والكلام ح في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء بعدها او لكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما سيجيء والله تع يعلم **قوله** على ما ذكر في الحالة الأولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذي صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظ ان ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال غير الجنابة فمن اوجبه كالشيخ ومن تبعه اوجب ههنا ايض كما ذكره ههنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى رضه فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم **قوله** ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كذا ذكره المص في كرى وس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى المص انه قطع بوجوب التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بفعلها على الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفي في صحة فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكروه من التقديم نعم بعد القول بوجوب الاحوط لها رعاية خروجا من الخلاف لكن بشرط مراعاة تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف جدا انتهى وفي شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما كان بعد الفجر فلم يكن للصوم كما جعلهم الاخلال مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك لان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا تعتفر في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القياس انتهى وبعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة ره في نهر توقف في ذلك وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل للعشائين او الظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال **قوله** ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالأول في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغيير الخرقة فلا يختلف بكون الغمس قبل الصبح وبعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة فهل يجب عليه الغسل للصوم ايضا في الآن تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس الشامل للوسطى والكبرى يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على توقف الصوم بترك جميع الاغسال فيمن تغتسل لكل صلوتين مع ان الوسطى على القول المشهور ليست كذلك لا غسل عليها في الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف صومها على الغسل مما لا وجه له فتامل **قوله** وما يسيل يجب لجميع الخ لا خلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم وانما الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة ولم يثبتوا الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكره ههنا وتبعه عامة المتاخرين وقد بالغ المحقق في المعتبر في انكار هذا القول والتشنيع على قائله فقال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء وظاهر الاخبار ههنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على الاغسال فالظ هو القول الاول الا ان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار وح فالقول قول المعتبر واما المتاخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الشارح في شرح الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على ما اشار اليه مذهب المتاخرين وهو ره اعلم بما قال ثم الاحوط في القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء لكل صلوة والله تع يعلم **قوله** تغتسل ايض للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح به في شرح الارشاد وقال بل ربما كان افضل وفي المنتهى جزم باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر **قوله** وتغيير الخرقة فيهما الظ انه ايض اجماعي كتغيير القطنة ولا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر **قوله** وانما يجب الغسل في هذه الاحوال الخ اعلم ان ههنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها ليظهر بعد ذلك حقيقة ما ذكره الشارح ههنا الأولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير وقت الصلوة بعد ما فعلت موجبه وقت الصلوة فما حكمه فنقول نقل المص في كرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاقرب وجوب ما يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن متغيرا ههنا

[illegible]

كلاصرو فيما رجحه تامل اذ كونه دم الاستحاضة حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مط بل في الاوقات المخصوصة والوقت
الذى جدد فيه ههنا ليس منها وبعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة الصلوة
فالاصل بقاؤها وعدم ايجاب الشئ اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نم الا وجوب الوضوء لثبوته فى الاستحاضة مط بخلاف الغسل اذ لم يرد الا فى مواضع
مخصوصة الا ترى عدم وجوبه فى المتوسطة لغير الصبح وفى الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع ولعموم اية الوضوء يخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة لخروجه
بالاجماع فيبقى الباقى ولعدم ظهور قائل بعدم وجوبه ايجاب الشئ اصلا على ماذكرنا من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم
بالوضوء حذرا من خرق الاجماع ومن ههنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون بناؤه على مذهب العلامة كما حكم به المص واستحسنه الشارح فى شرح الارشاد
وحكم بانه فى غاية الوضوح وظ اخبار الواردة فى هذا الباب وجوب وظيفة كل حالة عند وجودها فى وقت الصلوة الذى هو وقت الخطاب بتلك
الوظيفة لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها لكن صحيح الصحاف من بينها كما سيجئ ربما يشعر بوجوب الغسل بالسيلان فى الجملة فيما بين الظهرين والمغرب بعد
ما صلت الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهى مؤيدة لما رجحه الثانية انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة فى وقت الصلوة فهل
يستصحب حكمها فى جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بد فى وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظاهر اعتبار
فى وقت كل صلوة اما اذا انتقلت من القلة الى الكثرة ولصدق الكثرة ح فيثبت حكمها واما فى العكس فلان الحالة الثابتة لها ح هى الحالة اللاحقة فيثبت
لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة عنها هذا انقطعت وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم فى الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل يدل عليه ليتابعه
انه فى الصورة الاخيرة وهى الانتقال من الكثرة الى القلة او التوسط على المش هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شئ مضافا الى الحكم حكم الحالة اللاحقة
ام لا فنقول الظاهر على وفق ما ذكروا فى مسئلة الانقطاع بالكلية انه على راى الشيخ لا يجب عليها لانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وتاتى بعد ضمن
الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما على راى المص فالظاهر انه لا بد لها من غسل للدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل
بعده ثم تاتى بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط على المش فى غير الصبح واما فيه فالغسل للصبح يكفى للوظيفتين جميعا
وصحيح الصحاف تشعر بما ذهب اليه المص لان مفهومها الغسل يتحقق الكثرة فى الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت فى وقت المغرب منها
الى حالة اخرى ايض هذا واذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عبارة الشارح ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثرة مط مع وجود الدم الموجب له
قبل فعل الصلوة وان كان فى غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده فى الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه فى المسئلة الثانية فالاصوب
حمله على ثبوت غسل واحد فقط بدل الكثرة كما ذكرنا فى المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين ولا مع غسل اخر لصلوتين اخريين بل يصدق عليه فى الوقت
الثانى انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطه والقرينة على ان مراده ذلك استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان
قبل وقت العشائين ولا دلالة له على انه بد من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوات وحكم بانه لا شاهد له ففيه ان ثبوت
الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاخبار ومما لا خلاف فيه واما ثبوته مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الثانى
لا على القائل فلا ينبغى التعريض على هذا القائل بنفى الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغى ان يجعله حجة على القائل
هذا واما ما نقله فى الحاشية عن المص فى نهى وكرى فبيانه انه ره قال فى نهى الاعتبار بكثرته باوقات الصلوة وفى ذ خبر الصحاف وفى كرى نقل ان الصحاف
روى عن الصادق عليه السلام فلتغتسل وتصلى الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل بينهما وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان
اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى فحمله الشارح وقبله
المحقق الثانى فى شرح القواعد وبعده صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يثبت عليها فى صورة الانتقال من الكثرة الى القلة
سوى وظيفة القليلة فاوردوا عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل خلافه على ما فهموه الامر كما ذكروه لكن يمكن حمل كلام المص على ما ذكرنا فى المسئلة
الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس اذا ثبت احدى الاحوال فى وقت صلوة فيستصحب حكمها فى جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت
الى حالة اخرى ويتبع فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به فى نهى ظ فان ظاهر قوله ع ما لم تطرح الكرسف الخ ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح
الكرسف وان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل وانما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح
الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال الحكم حكمه بل هو بيان الحكم كل صورة اذا وقعت بدلا عن الاخرى
فتدبر والقرينة على ان مراده ح مما ذكرنا ما نقلنا عنه فى مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان
يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه فى هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفى الغسل
لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مط والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيده ايض ما ذكرنا انه قال فى موضع اخر بعد
مسئلة الانقطاع باسطر قليل الاعتبار فى الكثرة والقلة باوقات الصلوات فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد
الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظ ان مراده هناك ايض هو ما اشار اليه ههنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت
اصلا فتامل قوله اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد بعده دم فله حكمه فلو كان
قليلا فلا يجب لها الا الوضوء واما ما كتبه سلطان العلماء ههنا من قوله فلو اغتسلت بعد الدم لا يجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل ففيه
ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثير اذا كان فى غير الصبح على المش فتامل قوله فى الحاشية على عدم اعتبارها صريحا

فان فرض العلم بكونها مبدء نشو انسان كان دمها نفاسا الا انه بعيد او بعدها بان يخرج الدم بعد حين وجه جامع

دعوى الصراحة لا يخ عن شئ والاولى دعوى الظهور فان قوله ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر فيما ذكره لانه اعتبر عدم السيلان مابين الظهرين الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان النسخ في بينها مختلفة وفي بعضها بضمير التثنية على مانقلنا وح فالامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير التانيث وح فالظ ايضا حمله على ان المراد مابين الزوال وبين المغرب اي الصلوة وعلى هذا فلا يدل على ماذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور ثم ان رواية الصحاف هذه لما كانت من المشكلات فلا باس نقلها ههنا بتمامها ونشير الى مانفهم منها ومافيها من الاشكالات وان خرجنا بذلك عما اسوذ بنا في هذه الحواشي من رعاية الاختصار وترك الاطناب مخافة الاسهاب وملالة الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل الدم بعد مايمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضا ولتحتش بكرسف وتصلي فاذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ان تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضا ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقا فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهي من الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله عليه السلم ليس من الرحم ولا من الطمث وظاهره بقرينة ما اطلق فيه من الحكم ان المراد بنفي كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص مامن الرحم بالاستحاضة او بتعميمه بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض له حكم ثالث وهو انها تتوضا له وتحتشي وتصلي مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما رايناه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم بمنزلة التعليل لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اي يقذفه الرحم بالطبع والاستحاضة ليس كذلك بل من علة فيكون المراد والحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه تعويلا على مافصل بعد ذلك على التقديرين في الفرق بين مضي عشرين يوما وعدمه مما لم يظهر وجهه ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التاخر من العادة عشرين يوما مناطا لتبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هذا والشيخ ره في يه عمل بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه قال والحبلى اذا رات الدم في الايام التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحايض فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم راته فان ذلك ليس بدم حيض فلتعمل ماتعمله المستحاضة انتهى وقوله ع فلتغتسل ولتحتش الخ اي لتغتسل للحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل ماتعمله المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين الذي لم ينقطع فيه الدم وهذا مما يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامة المتاخرين فافهم ثم مفاد ظاهر هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها مع الكرسف اذا تحملته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها له فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول وان سال الدم بعد الطرح فعليها الغسل في اي وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال وهذا لا ينطبق على شئ من المذاهب المنقولة من الاصحاب في الاستحاضة فاستدلالهم بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ماذكروه كما ترى الا ان يقال ان المتوسطة التي ذكروها هي ما يجاوز الدم الكرسف لم يسل عنه بل ومعها جمع الدم مع امساك الكرسف بحيث اذا طرحت الكرسف سال وتحمل الرواية على وجوب الغسل على من كانت بهذه الحقيقة وان لم تطرح الكرسف بالفعل ويحمل الغسل على الغسل المخصوص الصبح بناء على كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ماذكروه ويمكن ان يحمل ايضا الغسل على الجنس ويكون المراد في هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلثة كما في الشق الاخر فينطبق على مذهب المحقق ره ومن وافقه من وجوب الاغسال فيما عدا القليلة ولا يخفى مافي الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه على مانقله في ئد وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدا فكيف بالاستدلال به والله تع يعلم **مباحث النفاس** قدم الولادة ماخوذ من النفس التي هي الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التي هي الدم او من تنفس الرحم بالدم يق نفست المراة على المعلوم والمجهول بكسر الفاء فيهما وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل ح الا على المعلوم والولد منفوس والمراة نفساء بضم النفاء وفتح العين والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار ولا ثالث لهما ويجمع ايضا على نفساوات كذا في كرى وشرح الارشاد والظ انه نقل الى معنى الدم في اصطلاح الفقهاء والاه معناه لغة على ما ذكره الهروي في الغريبين هو ولادة المراة ثم ادخال الخارج معها في النفاس هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فتدبر ولاطلاق النصوص ونقل عن السيد المرتضى ره انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ في الجمل وربما يمكن الاستدلال له بموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في المراة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي مالم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفي الامكان قبل الولادة لا معها ايضا الا ترى انه يق لا يتحرك المفتاح مالم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم **قوله فان فرض العلم** بكونها مبدء نشو انسان وزاد في كرى بقول اربع من القوابل ولعل الشارح اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع

من الفوايل

ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد فلكل نفاس وان اتصلا ويتداخل منه ما اتفقا فيه واحترز بالقيدين عما يخرج قبل الولادة فلا يكون نفاسا بل استحاضة الا
مع امكان كونه حيضا واقله مسماه وهو وجوده في لحظة فيجب الغسل بانقطاعه بعدها ولو لم تره فلا نفاس عندنا واكثره قدر العادة في الحيض

من القوابل بل يكفي العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار بقول اربع من القوابل ايض وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في كرى هو العلم الذي كان يحصل شرعا
وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل يؤيده ما ذكرنا انه في س و تكفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع
نساء عدول بانها مبدأ الولد فاعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترط الشارح هنا تبعا للذكرى ولعل بنا
ما في س على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى اشتراطه وبناء ما في كرى على ما يحصل الاشتباه فيه ايض فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتبا
لو اكتفى بشهادة الاربع في العلقة فلتكتف في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا في كرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا
في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه بعد فرض
العلم وفيه ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدأ نشو ادمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم
يصدق الولادة فالتوقف في محله بل ربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايض للتوقف في صدق الولادة معه ايض الا ان يثبت فيه اجماع فتم
قوله ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب انه مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو
زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالشارح ره بالاول
وظاهر كلام بعضهم كالعلامة ره هو الثاني وهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدده
النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع
الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره
في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس في الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه
فهو تنفس الرحم به بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا واما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الشارح بينه وبين تعدد الولد وكان احتمال
كون الجميع نفاسا واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتاج الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة
وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى جزء اخر ويحتمل ان يقال ان الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل
فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كل الا ان يعتبر حينئذ خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي
بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسألة مما لم يتعرض لها الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكانه
لا منع فيها من تجويز احتمال اخر لم يذكره من تعرض لها وقال المص ره في كرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت
الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج
من الاعضاء المنفردة في العشرة يجعل للجميع نفاس واحد وما خرج بعد العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس اخر وقوله كالتوامين لعله بقرينة ما سبق منه في
مسألة التوامين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوامين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مطلقا وذلك لانه قال في مسألة التوامين ذات
التوامين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه فان تجاوز العشرة فالباقي طهر حسب ما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل
واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بتعدد
الجزء الخارج مط ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوامين يحمل على ظاهره فتم قوله عما يخرج
قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة ولا العامة ايض ويدل عليه ايض مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من
رواية عمار فتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشارح لكن الشيخ في
الخلاف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا بعد الاستبانة هذا ومن
شرائط امكانه ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو رأي المص واختاره الشارح وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا
فتذكر قوله فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل بخروج الولد ومنهم من جعله حدثا اصغر قوله واكثره قدر
العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق كما نقله الشيخ في ط وبه ومنهم من فصل
بان المعتادة ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد
ابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في يب انه قال الشيخ واكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم
النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت
الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك وعلى هذا فيه
رجوع المفيد من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء كلام الشيخ
الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر بحسب السياق ويرشد اليه كلام المص في كرى حيث نقل هذه العبارة عن
الشيخ في يب وتبعه الشارح في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي
بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات
النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس فتفعل ما رسمنا في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب ابن ابي عقيل

الى ان

الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تصبر ثمانية عشر يوما والظ ان ذكره المبتدئة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة حكم
يشمل المضطربة ايض ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتابه المتمسك ايامها عند آل الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة
ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم
برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل
المستحاضة وصحيحة زرارة ايض قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت
واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم
يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في يب عند نقلها اولا اسنادها
بعده بقليل اليها ونسبها الى ابي جعفر عليه السلام وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي
كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد
ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في
يب قوله ع تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات تقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر بتتمة عشرة ايام وحسنة
فضيل بن يسار وزرارة بابرهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل
المستحاضة ورواية اخرى ايض وتتمة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما ع وموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التي
كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها
من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها
ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا
ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين في قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدلها ايام حيضها ثم امرها
فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه
فقال قدامر بذا رسول الله صلى الله عليه وآله قال فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت
الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في يب في عداد تلك الروايات صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن موسى ع
عن امرأة نفست فبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة
وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب ببيان حال مطلق المستحاضة من اول
الامر من غير التفات الى خصوص ما سئله السائل ح يكون دلالته على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في
خصوص ما سئله السائل انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مط وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن
الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقديم
التميز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فعلى تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة في ايام العادة و
تعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشرة سبع عشرة
ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول
الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايض بسند موثق وحسن عن محمد بن مسلم
عنه ع وقال في الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة
ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي
هذا الخبر وان ايام نفاسها مثل ايام الحيض فيعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون مثله ولا بعد فلعل مراده انه وصل الينا
عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ينقلها ولا يخفى بعده والظ انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فسهى وظن انه نقلها وقد وردت روايات
اخرى بقعودها ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوما الى الخمسين
وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام انها تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت
وصلت انشاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولادها فان لم
تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما ورد في هذا الباب ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها اقوى متين لتظافر اخبارها
واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختار المص اقتصارا في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولا يناط الحكم
بالرجوع الى العادة لا يرد الى النفاس على اقصى العبادات التي هي العشرة ويمكن ان يق يقعد النفساء بقدر حيضها مط سواء كان تحيضها بالعادة او

بالرجوع

بالرجوع الى الاهل او الاقران او بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا ايامها وايام حيضها او وقتها او اقرائها في الروايات
الاخرى لا يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قائل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما اختاره في المختلف على اخبارها او جمعا بينها وبين الاخبار
الاولة بحملها على غير المعتادة واما القول بالعشرة مطلقا وهو ضعيف لمنافاته الاخبار المستفيضة وفي التهذيب انه ادعى عليه الاجماع حيث
قال بعد ما نقلنا عنه من قوله لوضوحها عند المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرئة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا
طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت المرئة الدم من النفاس وما زاد على ذلك
مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر
خرج على سبب اوفي للتقية لكن قال بعد ذلك متصلا به ويدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام ما ورد في روايات زرارة
يونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي نقلناها وظاهر انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مطلقا لصراحتها في رجوع المعتادة الى
عادتها فالظ ان حكمه بكون اقصى عشرة باعتبار ان اقصى عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة لا ان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مطلقا
وعلى هذا فيجب حمل ما نقله من الاجماع ايض على ما يوافق ما ذكره الا ان يقال ان الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار
لكن الظ ح القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر بالتامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في ان اقصى
مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المعتبر غير ظاهر وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظ كما يشهد به سياق كلامه انها هي الاخبار
التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لا يراد ما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلنا
هذا وبما نقلنا ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا من الروايات على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فانه تمسك ايض هو
روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا ورواية التسعة عشر ايض تصلح حجة له مع الاستظهار يومين وفي المعتبر بعد
نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي
عقيل فانه متروك والرواية نادرة وبما نقلنا ايض ظهر ضعف القولين لمنافاتهما للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر
او السبعة عشر او التسعة عشر على غير المعتادة مخيرا بينها او بجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى الثمانية عشر او اختيها وعلى هذا لا يجب تاويل قوله ع
في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار
الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او
غيرهما مما ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح لذلك ويجمع بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في صفة دم
الحيض والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف ليترتب عليه احكامه وبما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى الدم عبيطا
الى ثلثين يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وتعتد ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن مسلم اذا انقطع عنها الدم قال ويؤيده ايض وجوب
الدم فوق العشرة على ما رايناه في كل من رايناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف عمل المستحاضة كل يوم الى زمان الانقطاع
ولا يخفى بعده وضعف ما ذكره من وجوه التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين وما فوقه فلا يظهر قائل بها من الاصحاب فليحمل على التقية لو ثبت
مذاهب العامة كما قاله الفقيه والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها الا اهل
الخلاف انتهى واما حمل روايات الثمانية عشر واختيها ايض على التقية كما احتمله في يب فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قائل بها من العامة ايض فان
المعروف من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق واحدى الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك
وعطا والشعبي وابي ثور وداود واحدى الروايتين عن احمد ونقل ايض انه قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما
الا ان يوجه الحمل على التقية فيها بانهم ع لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثر عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايض بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر
لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايض فيمكن التمسك به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الانكار بمستند له مقبول عندهم
لو بقوا انهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فيني سمعوا من احد في النفاس حكموا برفضه بخلاف ما اذا قال ما ذاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه
ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء فتدبر وقد اجاب ايض في يب عن التمسك بصحيح محمد بن مسلم المتضمن لحديث
اسماء بان قوله ع ان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثماني عشرة بالاغتسال وانما كان فيه حجة
لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في الخبر وايده بمرفوعة علي بن ابرهيم عن ابيه قال سئلت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني
كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثماني عشرة يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشرة يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله
انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما فقد سئلته
قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وبروايتين اخريين ايض احديهما صحيحة والاخرى بسنده موثوق حسن تدل ان على ان ح
اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه لكن حمل رواية محمد بن مسلم عليه بعيد جدا
فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر في انه بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعد ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين نعم

ولا دلالة [illegible]

بعدحمل

على تقدير تجاوز العشرة والا فالجميع نفاس وان تجاوزها كالحيض فان لم يكن لها عادة فالعشرة اكثره على المش وانما يحكم بنفاسها في ايام العادة وفي مجموع العشرة مع وجوه
فيها او في طرفيها اما الواقع في احد الطرفين خاصة او فيه وفي الوسط فلا نفاس لها في الخالي عنه متقدما ومتاخرا بل في وقت الدم او الدمين وما بينهما مع وجوه
اوله لحظة واخر السبعة لمعتادتها فالجميع نفاس ولو راته اخرها خاصة فهو النفاس ومثله فيما المبتداة والمضطربة في العشرة بل المعتادة على تقدير انقطاعه او ماقبلها فاورات
فاوجد منه في العادة وما قبلها الى قبل زمان الرؤية نفاس خاصة كالو رات رابع الولادة مثلا وسابعها المعتادتها واستمر الى ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة
خاصة ولو راته في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو راته من اوله والسابع وتجاوز العشرة سوء كان بعد انقطاعه ام لا فالعادة خاصة نفاس ولو راته ولا وبعد العادة

بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يق انه ع لم يحكم له بالقعود ثماني عشرة بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كذلك وقوله عليه السلم
ولا باس ان تستظهر الخ لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني عشرة بل لعل ما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك
للتقية والله تع يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المص في بر والنصوص على ما نقلنا خالية عن التقييد صريحا لكن يمكن
استفادته منها فان المستفاد منها كون حكم النفاس حكم الحيض كما صرح به في الصحيحة الثانية لزرارة بقوله قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء وفي
الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز العادة فليكن النفاس ايض كذلك فتدبر قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة
وكذا فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فمعتادة السبعة اذا رات في مجموع العشرة او في طرفيها فالجميع نفاس اما لو رات في التاسع خاصة
او فيه وفي يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين التمييز فافهم قوله وحكمها كالحائض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال
في المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر للخلاف في اكثره بخلاف الحيض قوله لسبق دلالة النفساء بالحمل
اي دلالة النفاس على البلوغ مسبوق بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره العلامة في نه وتبعه عليه في كرى وفيه نظر لان دلالة الحمل
عليه لا يمنع من دلالة النفاس ايض لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا
يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى وفيه تامل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة البلوغ من الحمل
قبله فدلالته لا تفيد اصلا بخلاف الحيض اذ قد لا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظاهر قوله وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس لان
لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل الا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى ان يكون احيانا فرض انقضائها بالنفاس ايض
كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق ورات قرءين في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فتحسب النفاس بعدهما قرءا اخر
تنقضي العدة بظهورها او انقطاعه على القولين في الاقراء في انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل
بمنزلة العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح به في القواعد فاذا علم انتفاؤه منه كان مضى من وطيه زيد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل
في انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها رات قرءين بعد الطلاق ثم حملت من زنا فتحسب النفاس حينئذ قرءا اخر وتنقضي العدة به وكذا لو كان حملها في
هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتاخر الدم عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في الصورة الاولى فلو كان الحمل
من الشبهة فالاقرب تسب القرءان في زمن الحمل من العدة لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطؤها متقدما على الطلاق ومتاخرا عنه وانما يجب
ابتداء عدة الطلاق او تتميمها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد بالغالب ففيه تكلف اذ
الظ من انقضاء العدة بالنفاس ما ادوا الذي يفهم من التقييد بالغالب هو ان تتم العدة به لا ان يحتسب في العدة كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين
فتدبر قوله ورجوع الحائض الى عادتها الخ بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه قال في شرح الارشاد الا
على رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل
ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها
او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وكذا لا ترجع الى عادة نسائها في الحيض ولا الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد
ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها ان رجعت في الحيض اليها بناء على ظاهر بعض الروايات فتذكر قوله ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل
الطهر بين النفاسين واما بينه وبين الحيض فالمش اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله ويجب الوضوء مع غسلهن تفق
الاصحاب كما نقله في بب هي على عدم وجوب الوضوء في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايض واما سائر الاغسال الواجبة والمندوبة غير غسل
الميت لانه سنفصل القول فيه على حدة انشاء الله تعالى فالمش بينهم وجوبه فيها وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه في شيء منها ونقل ذلك عن ابن
الجنيد ايض وقواه جمع من محققي المتاخرين وكلامهم دائر بين وجوبه لتحقق غاية الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة والطواف ومقتضى
بعض ادلتهم هو الثاني والمص في كرى احتمل الوجهين وظ كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على الاول يجب حمل الوجوب في
الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي احتج الاولون بعموم الاية الشريفة فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه من اغتسل للجنابة بالنص والاجماع فبقى
تحت الباقي العموم ومثله القول في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى انه يقتضي حمل كلامهم
على الوجه الاخير ولا يخفى حجته وبصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير
ايض عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله عليه السلم قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي كرى عد هذه الرواية من الحسن ولا وجه له واما ما
اورده صاحب المدارك على المخالف من ان الموجود في يب رواية ابن ابي عمير بطريقين احدهما عن رجل والاخرى عن حماد بن عثمان او غيره فهي
بالحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدها روايتين ولا جعل الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لاختلاف المتن ايض نعم ربما كان فيها احتمال ان تكون
واحدة ويكون الاختلاف من تعبير احد الراويين لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ اوردهما روايتين فتفطن ورواية علي بن يقطين
عن ابي الحسن الاول عليه السلم قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة وكذا بعده عملا
بالاستصحاب وهذا ايض مثل الدليل الاول يقتضي الوجه الاخير ويمكن الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا ليست من ادوات
للاهمال ولو سلم فليخصص بما سنتقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايض واما الروايتان

وتجاوز بيد فالاول خاصة نفاسها وعليها النفاس وحكمها كالحائض في الاحكام الواجبة والمندوبة والمحرمة والمكروهة وتفارقها في الاقل والاكثر والدلالة على البلوغ فانه يختص بالحائض لسبق دلالة النفساء بالحمل وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس غالبا ووجوب الحائض الى عادتها وعادة نسائها والروايات والتمييز دونها ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين كالتوامين بخلاف الحيضتين ويجب الوضوء مع غسلهن

عن ابي

متقدماً عليه او متأخراً او يستحب قبله ويتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقاً على اصح القولين

عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايضاً للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقدم الوضوء وتأخيره ولو لم يكن ذلك اجماعاً منهم كما ستنقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب جمعاً مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا تفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يقال قد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضاً كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغترف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا اقل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب مفتقر بل رواية ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضاً ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم ينقل الا الشيخ في بعض كتبه ها بين الروايتين وانه يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع ايضاً بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روي انه ليس شيء من الغسل فيه وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوءاً ثم يبقى ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله اكد من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان الوضوء في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت اخر او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويستدرك اخذ الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا لتحقق غاية الاغسال لعدم تماميتها بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء والظاهر عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظاهر حصول الامتثال بمجرد الغسل الا ان يقال ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوباً او استحباباً مما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة خصوصاً اذا وقعت خارج الوقت ويؤيده ايضاً وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء ان شاء الله تعالى حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم في يب عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضاً وروي اي وضوء اطهر من الغسل وجعل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخرج عن بعد يأبى عنه ما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك وروده هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره ايضاً كما سننقله وابعد منه جعله للعهد الذهني بجعل يتحقق في ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل الصلوة مثلاً وانت خبير بإباء لفظ يجزي عنه وكذا التعليل فتدبر وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب وفي الكلام فيه ايضاً مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايضاً بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال بغسل الجنابة والتسوية بينهما في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعاً ورواية ابراهيم بن محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة فلا يجري فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء فيجري فيه ايضاً التأويل المذكور فيصير ابعد فتدبر ورواية حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل وقد يجاب عنه ايضاً بالجواب المذكور سابقاً والجواب الجواب حمل الشيخ في يب الروايات الثلاثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويبطل هذا القول ايضاً ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وما في معناها وما ورد ايضاً من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايضاً ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة القول الثاني وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول بل قال في الذكرى ويكاد يكون اجماعاً فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** متقدماً عليه او متأخراً هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل الحائض مثل كيفية غسل الجنابة ويزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل الزيادة على غسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها او بمجرده الصلوة

كما يستبيح

اذا وقع بعد الانقطاع واما غسل المس للميت الادمى النجس فبعد البرد وقبل التطهير بتمام الغسل فلا غسل بمسه قبل البرد وبعد الموت وفى وجوب غسل العضو اللامس قولان اجودهما ذلك

كما ستجى الجنب سواء قدمت الوضوء او اخرت فان اراد به تقديم الوضوء على الغسل غير صحيح بلا خلاف انتهى وظ انه لا فرق فى هذا المعنى بين غسل الحائض والحيض وسائر الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظ كلام الشيخ فى يب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه انفا وقوله فى موضع اخر فاما سائر الاغسال فيجب تقديم الطهارات عليها وقال الشيخ فى بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء لو يلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضا قبله فلا بد منه بعده وفى اصحابنا من قال يجزيه الغسل والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بالزوم بقرينة ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب فى كلامه فى يب ايضا على هذا ثانيهما ان يرى وجوب التقدم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هنا ولا يبعد كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فللرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابى عمير واما ثانيا فللموثقة سليمان بن خالد عن ابى جعفر عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمن قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ فى يب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابى بكر الحضرمى حملهما على الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان الغسل لا يجزيه يكون مبتدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة وقال لان من المسنون فى هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبتدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب بل الذى ثبت عليه سنة النبى صلى الله عليه واله فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظ ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتى بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا او على ما يعمه يجرى ما ذكره من الوجه الثانى لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبله فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان تخص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفى يب انه خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضا ندبا واستحبابا فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ فى الرواية ذكر البعد ايضا وحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التاويل فيهما الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره وانما وجب التاويل فى القبل فانهم والاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله قبل الغسل خبر المبتدا وبعده بدعة كلاما مستانفا فانطبق الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان للصلوة ولا مدخل له فى الغسل اصلا فلا وجه ظاهر الوجوب تقديمه على الغسل خصوصا فى الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت والله يعلم قوله ويتخير بين نية الاستباحة والرفع مط اى سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان تنوى فيه الرفع فى الحالتين وعين لها نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال والظ هو ضعف يغنى عن رده كذا فى شرح القواعد واعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فهل هنا الحدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر وح فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشتركان فى رفع الحدثين ولا يرتفع شئ منهما الا بهما احتمالات والظاهر على ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثانى وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخرين كما يظهر بالتامل وفى شرح عد بنى الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اورده من الاحتمالين ونقل عن كرى انه استبعد الاحتمال الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب فى ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجب للكبرى وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث فى المسجد والوطى للحائض قبل الغسل على القول بحرمة الوطى قبله ولعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد فى رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو فى الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل بخصوصه على القول بتحقق الحدثين فيه فلا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مط كذلك حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان فى عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اى بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلزم مما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعل مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتدبر ثم على الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ظاهر اما على الثانى فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوى به رفع حدثه بل فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها فى كل منهما نية الرفع فى الجملة بل لا الرفع بالكلية لعدم صحته فى شئ منهما على الاحتمالين اللهم الا فى المتاخر منهما ولو نوت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحة فى الجملة اذ الاستباحة التامة لا تحصل الا بهما او تنوى فى المتقدم الاستباحة فى الجملة وفى المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير فتخصيص الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن قوله اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما فى المستحاضة او الحائض والنفساء اذا استمر بها الدم وحكم عليهما بالاستحاضة فلا ينوى الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق فى هذا المقام فتذكر قوله وقبل التطهير ولو كان كافرا لا يقبل التطهير احتمل فى المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق فى من يقبل التطهير وجعل الاقرب وجوبه لان الكافر فى حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت لا يعنى ذلك الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله اقرب قريب كما اختاره المص فى كرى للاخبار العامة بوجوب

(حاشية) ايضا انه مع ايجاب الصغرى يتحقق الحدث الاصغر والمفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد من رفعه من الكبرى ايضا فيكون موجبا للكبرى ايضا منه

الغسل

خلافا للمصرة وكذا الاغسال بتمه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كمل غسله قولان اختار المصرة

الغسل بمس الميت بعد ما برد او مس الانسان وقد برد وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبلية فيما لا تطهير فيه ايضا اذ لا ريب في وجوب
الغسل بمس الميت المسلم وان لم يقع بعده تطهيره فليس المراد بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر
وكان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا ولو لم يكن الثاني اظهر فلا اقل من المساوات على انه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القول انما
خرج فيما هو الشائع بين المسلمين من كون الميت الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد انما اشتهر في كلام
الاصحاب ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل
يجب عليه غسل يده او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان يمسه
بعد الغسل وان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه بل ينبغي حمل الرواية الاولى ايضا على ان
يغتسل الغسل المحترم الاحترازا عما اذا وقع بعد الغسل موافقا لها بين العبارتين ثم على ما اخترناه لا فرق في وجوب الغسل بمس الكافر بين مسه قبل
الغسل او بعده كما صرح به في الذكرى لان غسله لا يفيد طهارة والظاهر من الغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة فتامل قوله بتمام
الغسل اي تمام الاغسال الثلثة اذ الظاهر من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك لا تمام غسل الاعضاء جميعا لما سيشير اليه من بيان حكمه وبالتقييد
بالغسل كانه اشارة الى انه لا يكفي التطهير بالتيمم في سقوط غسل المس كما صرح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل في الاخبار والتيمم ليس
غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه وظاهر المص حيث اطلق التطهير الاكتفاء به فوله وفي وجوب غسل العضو
اللامس احتمال في صورت المس قبل البرد ولا وجوبها ذلك واستدل عليه في شرح الارشاد بحسنة الحلبي وابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه على جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ورواية ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل
يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانهما يدلان
على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد وبدلالتهما على ان نجاسة الميت تتعدى مع الرطوبة واليبوسة للحكم بها من غير استفصال وانت خبير بانه
تعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحمل عند موته على قبل
الموت وحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا وكذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد
وحمل هذه على ما قبله في الغسل ويمكن تاييد ذلك بمكاتبة صفار المتقدمة ايضا فان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عين وجوب الغسل
لينطبق الجواب على السؤال الا ان يتناقش بان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضم وح يصير بعمومه دليلا اخر للشارح فافهم واما الاطلاق
بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض بقوله عليه السلم في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس زكي وارتكاب التخصيص فيها كانه ليس باولى من حملهما
على ما اذا كان مع الرطوبة بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخلو من شيء فان الظاهر في الرواية الاولى
ما اصاب من الثوب في الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلا بد من تقدير اي ما اصابه الثوب او ثوبك حتى يدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك
يحتمل ايضا ان يجعل الثوب كذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي علقه من اثره من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة له
على ما ذكره اذ مع اليبوسة لا يعلق الثوب شيء منه ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسة فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابة بنجاسة
الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمص فانه حكم في الذكرى بان الاقرب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته
واصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل المس النجس وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى سقوط غسل اليد
قال ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع عليه الفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان
الميت نجس وجوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بعد النجاسة ووجوب الغسل غير ظاهره اذ لا دليل على استلزام
وجوب الغسل للنجاسة ايضا بل ينتقض ذلك بوجوب غسل المعصوم بدون النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا يهم اذ يكفيه دعوى الاستلزام
الاول ايضا بعد جرحه اولا بالتلازم المذكور وقوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض كما ترى ولعل مراده انه ان كان وجوب غسل الميت ان كان كذا
لاجل نجاسة فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة فقبل البرود لما لم يجب الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل
اليد قبل البرد اذ ح لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح ينتفع التدافع بين الكلامين لكن لا يبقى انه يجوز
ان يكون وجوب الغسل لخصوص نجاسته بعد البرد لا مطلقا او يكون بعد البرد تعبدا محضا لا لاجل نجاسته فلا ينافي نجاسته قبله ايضا فالظاهر
الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البراءة وعدم القطع بنجاسته قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره
اخرا من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز بقاء قدر من الحيوة ما بقي من الحرارة ففيه انه مخالف لظاهر الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال قلنا الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما برد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله
حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال
اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد وهذه الرواية ايضا لا تخلو عن تاييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية السابقة وصحيحة معوية بن عمار قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وحسنة
حريز با برهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل قال فان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه اذا برد ثم مسه فليغتسل قلت

[illegible]

ادخله

وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كمل غسله قولان اختار المصنف رحمه الله عدمه وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم والمبان منه من حي والعظم المجرد عند
المصنف استنادا الى دوران الغسل معه وجودا وعدما وهو ضعيف ويجب فيه اي في غسل المس الوضوء قبله او بعده

ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان
بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله وفي كري وشرح القواعد وشرح
الارشاد نقل هذه الرواية وفيها بدله وان قبل وان غسل ولذا قال في شرح الارشاد وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل
على جواز تقبيله قبله ايض وكانه سهو فان في كي وبب على ما نقلنا **قوله** وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايض
كما سبق بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل
فيمكن حملها على الاستحباب كما نقله الشيخ ره وكذا مفهوم انما يمس الثياب في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم **قوله** اختار المص عدمه قال في كري
ولو مس ما تم غسله منه فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن اخر امكن
الوجوب لانه يصدق عليه انه مس ميتا لم يغتسل اما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب فلا اشكال في عدم الوجوب انتهى وكان في نسبة اختيار
العدم الى المص ايماء الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان كانت عينية بدليل التعدي ليست عينية محضة بقرينة وجوب الغسل المقصود
لتوقفه والها على الغسل على الترتيب في غير الارتماس بلا خلاف ظ وبالنية على ما هو المش وادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل بمسه
ايض ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان كذلك لما وجب بمجرد المس لما قد زالت النجاسة من العضو المذكور في الجملة كما هو شان سائر النجاسات العينية
ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه كما سيجيء عن قريب ايض لما وجب الغسل بالمس بغير رطوبة كما هو المعهود
من النجاسات العينية فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسه الا اذا كان بعد الغسل والظ منه الغسل
بتمامه لا تمام غسل العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل بما لم يتم الغسل كلا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة
العينية فتامل **قوله** وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء ابينت من ميت او حي مما ذكره الشيخ في
واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وبالاحتياط ويدل عليه مرسلة ايوب بن نوح على ما في يب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم
قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه
قال في شرح الارشاد وهذه الرواية تدل باطلاقها على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى ولا
بعد ان يدعى ظهورها في المبانة من الحي وقال المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى
الشيخ في الاجماع لم يثبت على انا لم ينقل ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل في كتاب المصباح والشرح وذكر انه سنة فكيف يدعي الاجماع
في محل الخلاف فان الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعمل بها قليل اي العمل
بالرواية المقطوعة او بخصوص هذه الرواية باعتبار عمل الاكثر عنده لا ظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره وايضا لو كان كذلك لما
حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت بل ذكر مخالفة السيد ره وهو ظ ثم ما ذكره من التوقف وان كان لا يخلو عن وجه
لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد
الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايضا ان يكون مراده وجوب الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس فيدل على وجوبه في الجملة فعليه ان يوجبه في
القطعة ايض للاجماع المركب واما ما ذكره المص في كره من ان هذه القطعة يجب قطعا الوجوب غسلها كاملة وهي بعض من جملة يجب الغسل بمسها
ونصها في الميت فكذا بل لا على وجوب الغسل عند الميت وهو ان قبلها ولان الغسل يجب بمسها متصلة فما الذي اخرجها عن الوجوب بانفصالها
ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت ممزقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص تدل بوجوب الغسل بمس الميت والمتبادر منه هو الجملة ولا دليل
على كون حكم ابعاضها حكمها او هذا هو الفارق بين صورتي الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما لو تما لدلا على وجوب
الغسل بمس القطعة من ذات العظم ايض ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا دليل عليه سوى مجرد استبعاد لا يمكن
اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى على المتامل فتامل وذكر الشارح في شرح الارشاد ان هذه القطعة من شانها
الحيوة فاذا فارقت صدق اسم الميتة عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكل ما دل على حكم الميت دل عليها وقد ظهر
ضعفه ايض بما اشرنا اليه فان المتبادر من الميت الوارد في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم فيه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه ايضا
لو تم لجرى في غير ذات العظم ايض فتدبر **قوله** والمبان منه اي من المشتمل على العظم والظرف حال او صفة وقوله من حي صلة للابانة اي وكذا
الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي **قوله** والعظم المجرد عند المص سواء كان متصلا او منفصلا كما صرح به في كره **قوله** وهو ضعيف لشكل
مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة فلا ينجس بالموت فلا يبعد عدم نجاسته وهذا انما يتوجه لو قلنا
ان غسل المس لنجاسة الممسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة حكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المعلوم ان ما
لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت نجاسة عينية واما الحكمية فلا وجاب المص في كري بمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال اي بما
عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه يتوجه الاشكال ولا يخفى انه اذا كانت نجاسته عرضية باعتبار الاتصال
بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايض بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك ويتوجه ايض الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسه ثم دفع
الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وفيه ان ظ ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة ما لا

كغيره من اغسال الحي غير الجنابة وفي قوله فيه للمصاحبة كقوله تعالى ادخلوا في امم وخرج على قومه في زينته ان غاد ضميره الى الغسل وان غاد الى المس فسيجيء القول
في احكام الاموات وهي خمسة الاول الاحتضار

تحله الحيوة بالموت وكذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه
روح لدلالة التعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت
قال لا باس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس به ومن الظاهر بقرينة المقام ان المراد
بالصوف وغيره مما تضمنه السؤال ما كان من الميتة الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصالة والا لامر بغسله اولا
النجاسة التبعية على انه لا يمكن ذلك في بعضه كاللبن فلا فائدة فيه لنفي نجاسته اصالة اصلا وان اراد ان عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة في خصوص
الانسان غير معلوم فيمكن القول فيه بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المساعدة عليه انه اذا لم يكن شمول الادلة للانسان ظاهرا فيمكن القول
بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال ان حديث التبعية باعتبار التبعية في الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة
بالتبعية فالمراد انه يمكن القول بالنجاسة العينية في العظم في خصوص الانسان اذا عرض له الموت بتبعية سائر الاجزاء لعدم شمول الروايات
له وكذا عدم ظهور تناول الاجماع له هذا ولا يخفى ان ما ذكره من امكان القول بالنجاسة لو صح انما يصح في العظم حين الاتصال او الانفصال
اذا كان بعد الموت واما في العظم المجرد المنفصل عن الحي بدون مصاحبة لشيء من لحم وغيره فالحكم بنجاسته من دون عروض موت له ولو بالتبع
تعسف جدا ثم ذكر في كري بعد حكم العظم اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع
الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما في جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان القطع بعدم وجوب
الغسل بمس السن والضرس حالة الانفصال والحاقهما بالشعر والظفر مع حكمه بدوران الغسل مع العظم وجودا وعدما لا يخلو عن اشكال لان الاسنان ايضا
من العظام كما صرح به الشيخ الرئيس في غير موضع من القانون فيجب ان يكون حكمها حكم العظم الا ان يقال المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الاسنان
لكن مع ذلك القطع بما ذكره على مذهبه لا يخلو عن اشكال فالاولى ما في شرح الارشاد حيث قال بعد ما نقله من المص من حكم العظم المجرد وحكمه
بضعفه هذا في غير السن والضرس اما فيهما فالقول بالوجوب اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتصال فيمكن المساواة
والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف ولم يحكم برفع الاشكال بالكلية ولعل وجه الاضعفية هو ما اشرنا
اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب وان صدق الميت فالمحتج الوجوب تمسكا بما دل على وجوب الغسل بمس الميت اذ قد عرفت
انه لا عبرة بنجاسة الممسوس فالظ صدق المس بمس شعره لانه لا يعد عرفا من جملة اجزائه لكن قد حكموا في بحث ما لا تحله الحيوة من نجس العين بانه من
اجزائه عرفا وان الحكم على الكلب والخنزير بالنجاسة يشمل الشعر وقد صرح العلامة في هي بصدق مس الميتة بمس صوفه المتصل بها او الشعر او الوبر وعلى
هذا فلا يبعد صدق مس الميت بمس شعره ايضا لكن عبارة كري تشعر بالقطع بعدم الوجوب في الشعر والظفر ايضا وفيه تامل كما ظهر مما قررناه
قد ظهر بما فصلنا ان ضعف ما ذكره المص من حكم العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال فهو قوي جدا الا ما ذكره من الدوران لضعفه بل
اشرنا اليه من شروطه ان الظ صدق مس الميت بمس عظمه وان كان مجردا فافهم ان قول الشارح ره في شرح الارشاد واعلم ان كل ما حكم فيه بوجوب
الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الاول خاصة
وجب غسل اللامس خاصة وان كان لانتفاء الثاني خاصة فلا غسل ولا غسل مع اليبوسة وكذا ان كان لانتفاء الامرين معا هذا كله في غير العظم
المجرد كالشعر والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه وهو في السن اقوى ويمكن جريان الاشكال في الظفر ايضا لمساواته العظم في ذلك
ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى ولا يخفى انه لو لم يكن اجماع على ما ذكره فالظ التعويل على ما ذكرنا من رعاية صدق
مس الميت وعدمه سواء كان في جزء اللامس او الملموس ثم قوله ولا غسل مع اليبوسة يفهم منه وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له لانه اذا كان الجزء
الملموس مما لا تحله الحيوة كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس مع الرطوبة ايضا الا ان تفرض رطوبة اتصلت ببدن الميت وتنجست
فيجب غسل اللامس لذلك واما قوله وهو في السن اقوى فينافي ظاهره ما نقلنا من كري في شرح الارشاد اذ الاشكال الذي اشار اليه هو ما
نقله عن كري من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد وقد ظهر بما نقلنا ان هذا الاشكال في السن والضرس ينتفي مع الانفصال لحكمه فيهما
بالوجهين من غير ترجيح مع توجيه الوجوب في العظم ومع الانفصال لا اشكال فيهما اصلا كما نقلنا عن كري او اضعف من الاشكال في العظم على ما نقلنا
من شرح الارشاد فكيف صار الاشكال ههنا في السن اقوى والجواب ان الحكم بعكس الاشكال وضعفه هناك مع الانفصال وقوة الاشكال ههنا
مع الاتصال فلا منافاة بينهما ولعل وجه قوة الاشكال مع الاتصال في الاسنان باعتبار ان كونها مما لا تحله الحيوة غير ظاهر فان الشيخ الرئيس صرح
في القانون في بحث امراض الاسنان بان الاسنان من جملة العظام التي لها حس وقال ايضا في بحث تشريح الاسنان وقال في موضع اخر ليس لشيء من العظام
حس البتة الا للاسنان فان جالينوس قال بل التجربة تشهد ان لها حسا اعينت به بقوة تاتيها من الدماغ ليميز ايضا بين الحار والبارد وعلى هذا فلا
ريب في قوة الاشكال فيها مع الانفصال ايضا اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحيوة بل الاعتبار عندهم بالعظم ولذا لم يحكموا بوجوب الغسل بمس قطعة
من اللحم لم يكن فيها عظم مع حلول الحيوة في اللحم قطعا واذا كان دخول الاسنان في العظم غير ظ كما اشرنا اليه فالاشكال فيها باعتبار الدوران مع
ما اعتبره المص اضعف فتدبر قوله كغيره من اغسال الحي وقد سبق تفصيل القول فيه في بحث جواز الوضوء مع غسل الحائض واختيها فارجع اليه قوله
وفي قوله فيه للمصاحبة الاظهر في معنى الظرفية وذكر نجم الائمة رض انها اعم من التحقيقية والتقديرية ثم ذكر بعض الامثلة التي يظن انها فيها بمعنى
اخر كمعنى مع او على او الباء او الى او للسببية وجعل الاولى ابقاءها فيها على اصلها وقصدي لتصحيح الظرفية فيها او التنصيص بانه يمكن تصحيح الظرفية

قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت فلا باس به ح

ههنا نقص

وهو السوق اعاننا الله عليه وثبتنا بالقول الثابت لديه سمي به لحضور الموتى والملائكة الموكلة بهم واخوانه واهله عنده ويجب كفاية توجيهه اي المحتضر المدلول عليه
بالمصدر الى القبلة في المشهور بان يجعل على ظهره ويجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس استقبل ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير ولا يختص الوجوب بوليه بل
بمن علم باحتضاره وان تاكد فيه وفي الحاضرين ويستحب نقله الى مصلاه وهو ما كان اعده للصلوة فيه او عليه ان تعسر عليه الموت واشتد به النزع

ههنا انتهى بان نوى ان الوضوء لما كان من متممات الغسل خصوصا على راي من جعله شرطا لتحقق غاية الغسل فكانه من اجزائه ومستغرق فيه استغراق الجزء في
الكل وكذا في الابتين اي ادخلوا في جملة امم داخلين فيهم وخرج محاطا بزينته متمكنا فيها وكذا الوعاء الى الشرفان الشرط لما كان سببا للغسل فهو
متضمن له تضمن الظرف للمظروف كما في قوله ع في النفس المؤمنة مائة من الابل اي في مثلها فان السبب الذي هو القتل متضمن للدية تضمن الظرف المظروف
فتامل **قوله** وهو السوق اي الشروع في نزع الروح على ما في القاموس **قوله** وثبتنا بالقول الثابت اي بسببه وحرمته او بعوضه او في مقابله
او متلبسا به او معه ومصاحبا له والمراد به كلمة الايمان الثابت بالحجة والبرهان والمتمكن الراسخ في القلب الثابت عند الله المكتوب في الحسنات
وعلى الاخير يمكن ان يكون الضمير في لديه راجعا الى الله تعالى لا الى المحتضر وهو اقتباس من قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في
الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في الحيوة الدنيا فلا يزلون ولا يضلون بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اي
في القبر عند السؤال فلا يتلعثمون اذا سئلوا عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطلقا فيما يحبون ويرضون ولعله يمكن
استنباط كل من الوجهين مما روي في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث طويل فاذا دخل الى من كان لله وليا المذكور ساقا بقبره يجران
اشعارهما ويخدان الارض باقدامهما اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه واله فيقولان له ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله سبحانه يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ثم يفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان
الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله لا بما عاملنا
بما نستحقه في عدله انه رؤوف رحيم يغفر الذنوب جميعا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان الشيطان ليأتي الرجل من اوليائنا عند
موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في
الحيوة الدنيا وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت في الاخرة ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا والله تعالى يعلم **قوله** واخوانه واهله
لاستحسان عقله عنده كما ورد في الخبر **قوله** الى القبلة في المشهور وكره المفيد وسلار وجمع ممن تاخر عنهما واستدلوا عليه بحسنة سليمان بن خالد
بابرهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل
تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة ورواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الميت فقال استقبل
بباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ يستقبل ورواية ابرهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في توجيه القبلة الميت قال يستقبل
بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات وردت في توجيه الميت وشمولها لحالة الاحتضار غير ظ نعم روى الصدوق
في الفقيه مرسلا وفي العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب
وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى
يقبض وهذه الرواية رواها مرسلا في المعتبر ايضا الى قوله اقبلت عليه الملائكة وظ سياقه انها عامية وكيفما كان فمع ضعفها لا تصلح دليلا على
الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في ... وابن ادريس على استحبابه واختاره المحقق في المعتبر لضعف سند روايات هذا
الباب وهو اظهر لان الاستحباب كما يكفي فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب في ما نقل من الرواية وان كان ضعيفا او عاميا واعترض الشهيد في
شرح الارشاد على المحقق بسلامة رواية سليمان دلالة وسندا وقد عرفت ما فيه لا انهما من المقصود لكن يمكن نظر المحقق الى انه لم يتعرض للفصل
في الاخبار بل حكم بضعف اسنادها ولعله اراد بالضعيف عدم الصحة فرواية سليمن ايضا ليست بصحيحة لوجود ابرهيم بن هاشم وان كانت حسنة
لا تخلو عن اعتبار على ان في سليمن بن خالد ايضا كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد وقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر عليه السلم غيره و
ان نقلوا توبته ايضا وانه رضي ابو عبد الله ع عنه بعد سخطه وتوجع لموته ولم يوثقه الشيخ ولا النجاشي نعم روى الكشي عن ايوب بن نوح توثيقه
فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخلو عن اشكال ثم ان المص ره قال في الذكرى ظ الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ان يموت على
القبلة وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال وينبه عليه ذكرها حال الغسل ووجوبها حال الصلوة والدفن وان اختلف الهيئة عندنا انتهى وهذا
منه غريب فان الاخبار على ما وقفنا عليه هي ما نقلنا وهو ره ايضا لم يذكر غيرها وظهورها فيما ذكره كما ترى وكيفما كان فالاقرب ان الاولى دوام الاستقبال
وقال ايضا في الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع مع احتماله **قوله** ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير نعم
يشترط اسلامه او كونه في حكمه وذكر في شرح الارشاد انه ينبغي اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف الا الزاما
له بمذهبه كما يغسل غسله ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات انتهى والظ الاختصاص وما ذكره بالمخالف اما في اصحابنا فالظ ان المناط راي المحتضر
لا الميت فتدبر **قوله** ولا يختص الوجوب بوليه وظ كلام العلامة في النهاية اختصاصه به فانه قال الاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان
يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب فان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظ الخبر
المذكور وكذا الاخبار الاخرى هو الامر العام لا المخصوص بالولي فالظ ما ذكره الشارح فتدبر **قوله** للصلوة فيه او عليه اي على الموضع الذي
كان يكثر الصلوة عليها وهذا الترديد ورد في حسنة زرارة بابرهيم قال اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وفي صحيحة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم انه ذكر الاول قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فالنقل اليه او

قوله

كما ورد به النص وقيّده بالمصّ في غيره وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام والمراد بالتلقين التفهيم يقال غلام لقن اي سريع الفهم فيعتبر افهامه ذلك وينبغي للمريض متابعة
باللسان والقلب فان تعذر اللسان اقتصر على القلب وكلمات الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى قوله وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وينبغي ان يجعل خاتمة تلقينه
لا اله الا الله فمن كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقراءة القرآن عنده قبل خروج روحه وبعده للبركة والاستدفاع خصوصا يس والصافات قبله لتعجيل
راحته والمصباح ان مات ليلا في المشهور ولا شاهد له بخصوصه وروي ضعيفا دوام الاسراج ولتغمض عيناه بعد موته معجلا لئلا يقبح منظره

قوله كما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود رواية مطلقة ايضا ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بان مواطن الصلوة مظنة الرحمة وهو مقام استرحام وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المص هنا على حاله قوله الى قوله وسلام على المرسلين الروايات في ذكر كلمات الفرج لا يخلو عن اختلاف واوضحها سندا وزيادة بابراهيم بن هاشم في يب وفي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابراهيم ايضا في في عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا عن يب في الرواية السابقة فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الشارح فقد ذكره المفيد فيها وكذا الشيخ في ط وكانه مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا قال الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر وهذه الكلمات هي كلمات الفرج قوله للبركة والاستدفاع الاستدفاع العذاب او الشياطين المضلين المشككين او كليهما والظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده وقال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولم اقف على ماخذه ولكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يجعل الاول للاول والثاني للثاني وظاهر كلام العلامة ايضا في يه ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرء عنده شيء من القرآن ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال وكما يستحب قراءة القرآن قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في كرى ايضا قوله خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القرآن اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحال وانما استدل فيها بما سمعت من التعليلات اما يس فلما في كرى انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله اقرؤا يس على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وآله على ما في مجمع البيان وايما مريض قرئ عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويشهدون دفنه وايما مريض قرءها وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو على فراشه فيشربها فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلما روى سليمان الجعفري قال رأيت ابا الحسن عليه السلام يقول لابنه القاسم قم يا بني فاقرأ عند رأس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقرآن الحكيم فصرت تأمر بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح سندا للقراءة ايضا وبما نقلنا من الروايات ظهر ان الظاهر ان قول الشارح قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القرآن قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين ح بكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم قوله وروي ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما استدل به الشيخ في يب على ما هو المش وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن موسى عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وفيه مع ضعف السند بسهل وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ علي قال في المدارك وقد يقال ان ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى او يقال ان استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام الشر ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وفيه ان اندراج المدعى فيه كليا ثم فان ما هو المش استحباب الاسراج عند الميت ليلا ما دام ثمة وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه وعبارتهم فيه بل صريح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في يع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج في الحديث نعم عبارة المقنعة انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهي وان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا ولا ما ذكرنا اولا ايضا اذا مات في غير البيت لكن يبقى ان ظ الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه فما ذكره ايضا لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فممنوع اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال خصوصا على ما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المش كانه بناء على الغالب واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا يؤخر تجهيزه الى الليل مبالغة في التعجيل وإلا فلا وجه لذلك الاشتراط والظاهر ان مراد الشر بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا ومطلقا بعده وان احتمله ثم ذكره هنا واكثر ما ذكر بعده في احكام الاحتضار وكانه بالتبع وتطفلا فتامل قوله ولتغمض عيناه بعد موته كذا على شد لحييه موثقة زرارة ان فيها انه لما ثقل ابن لجعفر وابو جعفر عليه السلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره الشارح من التعليل فكانه مراده به بيان ثمرة الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا ففي التمسك بمجرده ما ترى كما اشرنا اليه في نظائره ايضا واما تطبيقه فلم اقف على نص ولا يبعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض

تعجيله

عند ذلك

جنبيه

ويطبق فوه كذلك وكذا يستحب شد لحيته بعصابة لئلا يسترخي وتمد يداه الى جنبيه وساقاه ان كانتا منقبضتين ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ويغطى بثوب للتاسي ولما فيه من الستر والصيانة ويعجل تجهيزه فانه من كرامة الا مع الاشتباه فلا يجوز التعجيل فضلا عن رجحانه فيصبر عليه ثلثة ايام الا ان يعلم قبلها بالتغير وغيره من امارات الموت كانخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة ويكره حضور الجنب و الحايض عنده لتاذي الملئكة بهما وغاية الكراهة تحقق الموت وانصراف الملئكة وطرح حديد على بطنه في المشهور ولا شاهد له من الاخبار ولا كراهة في وضع غيره للاصل وقيل يكره ايضا الثاني الغسل ويجب تغسيل كل ميت مسلم او بحكمه كالطفل والمجنون المتولدين من مسلم ولقيط دار الاسلام او دار الكفر وفيها مسلم يمكن تولده منه ذلك

لعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق والعلامة في بعض كتبه والمصنف بالتطبيق ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتامل قوله ويطبق فوه لكي اي بعد موته معجلا لئلا يقبح منظره تعليلا لئلا تسترخي فينفتح فوه ويقبح منظره وتمد يداه الى جنبيه وساقاه قال في المعتبر وكذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلم ثم احتمل كون العلة ماذكره الشارح قوله ان كانتا منقبضتين ولو تمتعا من ذلك كما قيد في المعتبر قوله للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي كهمش قوله فانه من اكرامه اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر قوله فيصبر عليه ثلثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم بابرهيم عن ابي الحسن عليه السلم قال في المصعوق والغريق ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في هي ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوة من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس لنا ما ادعاه من العلم لكن يؤيده مانقل في كرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش و يسلم وقد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم واولئك فان لا تنفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس يشتد به الانتقار في الترويح ونقص البخار الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المسكل من الموتى الى ان يستبين حاله ولا اقل من اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس واثالثه بما بقي الاشتباه بعد ثلثة ايام فتم قوله كانخساف صدغيه الخ هذه علامات نقل في كرى بعضها انه يستبرئ بها والتعويل عليها لانخ عن اشكال لكن اذا حصل العلم كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم قوله لتاذي الملائكة بهما كانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق عليه السلام قال لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتاذى بهما وقد ورد ذلك في الحائض في رواية علي بن حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن عليه السلام المرءة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملئكة تتاذى بذلك في رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله قوله ولا شاهد له من الاخبار وقال الشيخ ره في يب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ ره وفي ف ادعى اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة في هي لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه وفيه ما فيه قوله ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في كرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا بمنع ربوه وهو شاذ قوله وقيل يكره ايضا كان القائل هو العلامة ره فانه قال في هي ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء يثقل خلافا للجمهور ولمثله بان الرفق بالميت مامور به وذلك مناف لما قالوه قوله كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه واظهار الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما قوله وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الاكثر فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان احتمل حمل امها به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها لبعد الاحتمال لكن بعده كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظاهر لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة بعضهم وكيف ما كان فللنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك ره اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت من الاخبار كرواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة غسل الميت واجب مما لا يصلح مستندا للحكم بالوجوب لضعف السند والدلالة فالتعويل فيه على الاجماع و تحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظاهر وقال المص في كرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز قضا للظاهر وان لم يكن فيه علامة الاسلام ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يحكم في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام لو مات طفلا بحكم المسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليبا للاسلام ولعل وجه الفرق بين الكبير اذ لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مطلقا يحكم في اللقيط ايضا في الوجوب مع غلبة الظن بقوله بكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالتين بان الاصل في المولود فطرة الاسلام للحديث المشهور فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتامل قوله على القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة فقط او بعدم تبعيته اصلا فلا يكون من حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة قوله وان كان المسبي ولد زنا كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مط واما على القول به فيلزم المنع من تغسيله والصلوة عليه كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مط مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم اقف على تصريح منهم بذلك قوله و يجب كل مظهر للشهادتين وان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز تغسيلهم وقال المحقق في يع و من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال ابن البراج لا يغسل المخالف

الا لتقية

منه والمسبي بيد المسلم على القول بتبعيته في الاسلام كما هو مختار المص وان كان المسبي ولد زنا وفي الحاق من ملد الزاني المسلم نظر من انتفاء التبعية شرعا ومن
تولده منه حقيقة وكونه ولدا لغة فيتبعه في الاسلام كما يحرم نكاحه واستثنى من المسلم من حكم بكفره من الفرق كالخارجي والناصب والمجسم وانما ترك استثنائه لخروجه عن
الاسلام حقيقة وان اطلق عليه ظاهرا او يدخل في حكم المسلم الطفل ولو سقطا اذا كان له اربعة اشهر ولو كان دونها لف في خرقة ودفن بغير غسل بالسند اى
بما ء مصاحب لشئ من السدر اقله

الا للتقية وقال الشيخ في طويته لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطر غسله غسلهم ومثله في يع ايض حيث عده في المكروه وان يغسل مخالفا
فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف وذكر في كرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في يب على ما ذكره المعيد بان المخالف لاهل الحق كافر الا ما خرج
بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب ان يكون غسل المخالف ايض كك ويظهر من الشارح ره في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في
كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق الشيخ
علي ره ايض وربما يحمل الكراهة هنا ايض على ما تحمل عليه في سائر العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو تعسف والاظهر على تقدير كون مذهبهم
وجوب تغسيله حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل
غسلهم ولا نعرف لاحد تصريحا بخلافه ولعل مستندهم ما نقل من قولهم ع الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم
يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه وانت خبير بانه على القول
بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المعيد واما على القول باسلامهم فالمسئلة لا تخلو عن اشكال والاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعموم
على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل ولا يظهر في المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم وح فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل
من الكراهة تبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعموم فالظ وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتامل قوله اذا
كان له اربعة اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل و
رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى
قال ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله في كرى وشرح
الارشاد ايض وعن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها والا فهي اولى بالذكر وان كانت
ضعيفة لكنها اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها لم يتبين امام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على استلزام استكمال الاربعة
اشهر لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما
هو الغالب بان يكون معتمدهم فيما فرض غير الاشكال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فافهم والظ من الكفن في الرواية الثانية هو الكفن على النحو
المعهود اى بالقطع الثلث وهو الظ من كلام المعيد ايض وكذا الشيخ في ط واضاف التحنيط ايض وصرح جماعة من المتاخرين بوجوب تكفينه بالقطع
الثلث وتحنيطه ايض وذهب بعض الاصحاب كالمحقق في يع الى وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط قوله ولو كان دونها
لف في خرقة الخ قال في المعتبر ولو كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب
العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان المعتبر الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الفضيل
قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام سئله عن السقط كيف يصنع قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء دليله على توقف الحيوة على
استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايض في ف بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل
الحيوة وتارة اربع اشهر واشار في كرى الى اخبار ايض تدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل ايضا في خبر يونس الشيباني عن الصادق ع
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك بان يكون
استكمال اربعة اشهر مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظ خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحيوة بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا
كان الحيوة مع استكمال اربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة مائة دينار
وبعد ولوج الروح دية كاملة وصرح به الاطباء ايض تقدم التصور على الحيوة كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وعلى هذا فحكمهم كليا
بعدم الغسل قبل الاستكمال ينافي ما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها بان تخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايض نظرا الى مفهوم
الرواية الاولى ولا يخفى ضعفه فالظ ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحيوة واستكمال اربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في كرى من دلالة
الروايات التي اشار اليها واشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة ما نقله من الرواية النبوية والظ انها عامية وعلى هذا فيجوز كون الحيوة بعد
الاستكمال ولا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل الشرعي في الجملة قبل الحيوة ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النص نعم بناء كلامهم على عدم تحقق
الاستواء قبل الاستكمال ويشهد له الاخبار فانها تدل على ان استكمال اربعة اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرح
الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وتقدم استواء الصورة على الحيوة ايض خصوصا في الذكور في المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما
ذكره الاصحاب والظ ان استواء الصورة الذي ذكره الاطباء قبل اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو التصور بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه
كما نقل في الشفاء عن التعليم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميز الاطراف واستواء الصورة
الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم بجميع الاعضاء والجوارح وامتاز بعضها عن بعض وشق عنده السمع و
البصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده وكذا ما ذكره الاطباء من حلول الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية
لا تكاد تحس وما يلوح من الاخبار وكلام الاصحاب من كونها مع استكمال اربعة عشر اشهر او بعده كون الحيوة المتيقنة الظاهرة التي عليها بناء
الشرع في احكام الحي والميت لكن كلام بعض الحكماء يابي عنه فان المحقق الحكيم ابا المحامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع التابعين

انه لولا

الله ما يطلق عليه اسمه واكثره ان لا يخرج به الماء عن الاطلاق في الغسلة الاولى ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور كذلك ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو
المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا ان سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا

انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة هذا ويمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة ولكن يكون ذلك
مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي تعم افراد الحيوان وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك
فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوبا للف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه ظ وابن محمد بن فضيل كفاية دفنه بدمه مط فلولم يكن اجماعيا فالظ عدم
وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامنا فيما عندنا من نسخة المعتبر مانقلنا نعم الشيخ في ف وط وبه لم يذكر
ذلك قال في ف اذا ولد الولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في ط وان كان الصبي سقطا وقد بلغ
اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله في النهاية فالظ عدم وجوبه عنده ومن هنا ظهر ان قول
المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاضراب من اللف في الخرقة ايضا اذ لم يذكره
الشيخ في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل **قوله** اقله ما يطلق عليه اسمه ظ كلامه هنا وفي شرح الارشاد انه يكفي
مصاحبة شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في صحيح يعقوب بن يقطين يجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور
وكذا في روايات اخرى بماء سدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف ماء السدر او ماء الكافور
فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر او الكافور
لما ورد في روايات اخرى من الغسل بالسدر او بماء السدر وفي بعضها بماء الكافور اذ الظ منها هو ما ذكرنا وفي رواية يونس الوقيه جنات وفي موثقة
عمار يجعل في الجرة من الكافور ونصف حبة يفت فيها فتا ونقل عن المفيد تقدير السدر برطل ونحوه عن ابن البراج برطل ونصف ولعل مرادهما بيان
القدر الافضل وان لم اقف على نص عليه ايض وقيل انا قله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح القواعد وزاد فيه
ولا يتعين ان تقدير ذلك في بعض الاخبار ولعله اشار به الى رواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال
يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضا وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات
صحاح في الماء ورواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر
ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه
سبع ورقات سدر ويحتمل طرح سبع ورقات فيهما على انه في الغسلة التي بالسدر وظاهرهما انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح فيجب حمله
على الاستحباب وينبغي على هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه في شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا بناء على ان
الغرض منه التنظيف ولا يتحقق بدونه وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وتنظر في وجوبه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار والفتاوى
البراءة **قوله** واكثره ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره العلامة ره واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا لشارح القواعد بان الاخبار عنهم
عليهم السلام في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء عليه بان المقصود التطهير والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمان بن خالد
وورد في صحيح ابن مسكان ايض وجه الدلالة ان الظ من الغسل بماء وسدر صدق الماء عليه بالاطلاق وقت الغسل لا ما كان ما قبله واذا صار مضافا
لم يكن كذلك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مط وظاهره كفاية الغسل بالسدر مط وان خرج به ما خلطه من الماء عن الاطلاق فلا يبعد
بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد الواجب
اما ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون الماء التام هو الغسل
الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما نعم ما ذكره الشارح احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلنا عن المدارك يتحقق الامتثال على
مقتضى ظاهر جميع الروايات ولا يشكل بما ذكره المص في كرى من ان تقدير العبد السدر برطل ونحوه وابن البراج برطل ونصف والاتفاق الاصحاب على نوع
يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من اضافة التقدير بما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه
ولحيته بعشرة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو التسعة الارطال من ماء السدر
الى اكثر من ذلك الظ ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظ ان الرغوة لا تخرجه مثل الماء عن الاطلاق
بل هو يجري مجرى اللبن المطلق التي تعلوها الزبد وليس ايضا فيهما وابنا من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خارجة
عن اطلاق الماء بل رغبتهم انما هو لغسل راسه بالرغوة كما صرح به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعده بما بقي له ايض وح فلا يضر
اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرنا كلام المحقق في يع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب المدارك ان المستفاد
من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما حديث الرغوة
اصلا واما رواية يونس فهو وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل **قوله** ثم بماء مصاحب
لشيء من الكافور الترتيب بين الاغسال كما يستفاد منه هو المشهور بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة في هذا الباب ويلوح من كلام
ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف **قوله** وهو المطلق الخالص من الخليط قد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسلة الثالثة بالماء القراح وهو على
ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم شوبه بشيء اصلا حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء
المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به في غيره لانهم اعتبروا في تطهير غير الميت المطلق لا القراح وحكم الشارح في شرح الارشاد والمحقق

ويعني من هذين ان يراد بالكاهلي

الشيخ

الشيخ علي ره بعناده لان اسم القراح في هذا الماء باعتبار قسميه حيث اعتبر فيهما المزج لا مطلقا وجعل قوله ع في خبر سليمن بن خالد ثم بماء منهما علي ذلك
حيث اطلق فيه الماء وزاد الشارح ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط معه لا ان سلبه عنه معتبر فيجوز بالخليط ايضا
وما نقل من رواية سليمن بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايضا وانت خبير بان حمل الاخبار علي ما ذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا
يخ عن اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم الممازجة بشيء عرفا لاحتمال ان يكون في غسل الميت خصوصية اعتبر لاجلها ذلك و
صرف جميع تلك الاخبار المتكثرة من ظاهرها بمجرد اطلاق رواية سليمان بن خالد لا يخ عن اشكال اذ لا بعد في حمل المطلق على المقيد واشكل منه
ما ذكره هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايضا اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذي وقع في قسميه فالظ منه عدم الخليط بالسدر و
الكافور لا عدم اعتبار الخليط بهما ودعوى العلم بعدم ضرر الخلط بهما في التطهير بل انه ابلغ فيه مما لا يسمع لجواز ان يكون في تطهير الماء الثالث
خصوصية اعتبر لاجلها عدم الخلط بهما وايضا ربما لا يكون تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما لغرض اخر نعم يمكن ان يستدل لما ذكره
الشارح بما سبق من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار ومثلها علي ما ذكرنا من ان ظاهرهما طرح سبع ورقات سدر في الماء القراح ويمكن ايضا
ان يستدل بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت يبدأ بمرافقه فتغسل
بالحرض ثم يغسل وجهه وراسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء
شيء من سدر وشيء من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى
المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره ان ما ذكر اولا من غسل الوجه والراس بالسدر هو شيء استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات
الواجبة بل اشير الى الغسلات بقوله ع ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل في الماء ظاهره الماء الذي يستعمل في الغسلات فيعلم منه
جواز الخلط بالسدر والكافور معا في جميع الغسلات وحمل الكلام علي ان خالط شيء من السدر في غسلة ومن الكافور في غسلة اخرى وقد اجمل في الكلام
اعتمادا على ما هو المعروف لا يخ عن بعد هذا وفي نهاية ابن الاثير ماء القراح بالفتح الذي لم يخالطه شيء يتطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا
فالمعتبر عدم الخلط بما يتطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذا لم يسلبه الاطلاق فتامل ثم ان القول بوجوب ثلثة اغسال هو المش
بين الاصحاب وقد تظافرت الاخبار الدالة عليه وقد نقل عن سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزائد على الاستحباب تمسكا بالاصل
وبرواية علي عن الكاظم عليه السلم في الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد ومثله اخبار اخرى ايضا في غير الجنب وفي دلالتها تامل ولا يخفى ضعفه فروع **الاول** لو عدم السدر
والكافور فقيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفي الغسلة الثالثة والاول احوط والثاني اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل الا على وجوب كل جزء في ضمن الكل
لا مطلقا لجواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل براءة
الذمة ومثله القول فيما اذا عدم احدهما فعلى الثاني يكتفي بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط بالقراح مرتين **الثاني** لو وجد السدر
والكافور ولكن لا يفي الماء الا بغسل واحد فالظ وجوب الغسل بالسدر لوجوب البدأة به مع امكانه واختار في كري القراح لانها اقوى في التطهير
ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولا يخفى ضعفه بل الظ ان ما مع السدر اقوى ايضا اذا لم يخرج الماء عن الاطلاق ولو وجد الماء لغسلتين فالظ على ما ذكرنا
تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره المص قال بتقديم السدر لوجوب البدأة به واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه وعلى التقديرين فالثالث
عنده القراح **الثالث** هل يجب التيمم في هذين الفرضين بدلا عن الفائت او الفائتين اختار في كري عدمه لحصول مسمى الغسل واختار الش في شرح
الارشاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلثة بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد في البدل منه وعدم اجزاء احد اقسامه او القسمين عنه يوجب
عدم اجزائهما او احدهما عن بدله وهو اختيار المص في النهاية والظ انه اذا قيل ان غسل الميت عبارة عن احد تعدده باعتبار كيفيته فالظ عدم وجوب التيمم هنا
لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه وههنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه وجوز الاتيان بالبعض الباقي فصار الباقي غسلا في حقه فلا وجه
للحكم بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال لصدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان في كل واحد واحد منها قصد التطهير بالماء والخليط في
الاولين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر الخليط يجب ايضا تعدد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين على ما ذكرنا فالظ هنا وجوب التيمم بدلا
عن كل فائت وان قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث والاولان انما وجبا لاجل وجد الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف او غيره ومع تعذر ذلك
لا يجب الغسل بالقراح بدله فالظ هنا سقوط التيمم بدلا عن الفائت الا اذا كان الفائت هو الغسل بالقراح لان الذي ثبت هو ان التيمم بدل عن
الغسل بالماء الذي وقع التطهير فيه بمجرد الماء لا باعتبار ضم امر خارج وههنا ليس كذلك لاشتراط السدر والكافور وتاثير التيمم اثر السدر والكافور
غير ظاهر ومع قيام الاحتمالات فالاصل براءة الذمة فتامل واعلم انهم اختلفوا في انه اذا تعذر غسل الميت لعدم الماء او عدم امكان استعماله هل
يجب التيمم بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار المص في كري الاول والعلامة في نهـ والشارح في شرح الارشاد الثاني وينبغي بناءه ايضا
على ما ذكرنا فالاظهر هو الاول وان كان الثاني احوط فتدبر **الرابع** اذا تعذر بعض الاغسال واكتفي بالباقي مع التيمم بدلا عن الفائت او
بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل يجب اعادته يحتمل ذلك لان الاكتفاء انما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم في شرح الارشاد
ويحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخرى **الخامس** اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقي ومسه احد بعده فما حكمه فنقول
انه ان قلنا بكفاية الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظ حصول التطهير به لحصول الغسل الشرعي فح فالمس بعده لا يوجب الغسل ويحتمل وجوبه
بناء على ان الظاهر من الغسل الذي لا يوجب المس بعده هو الغسل التام والغسل ههنا ليس بتام بل اكتفي به للضرورة فلا يسقط به ما يوجبه المس

من الغسل

وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يبدء بغسل راسه ورقبته اولا ثم يمينا منتهما باسره او يغمسه في الماء دفعة واحدة عرفية مقترنا في اوّلها بالنيّة وظاهر العبارة وهو الذى صرّح به في غيره الاكتفاء بنيّة واحدة للاغسال الثلاثة؛

من الغسل وان قلنا بوجوب التيمّم بدلا عن الفائت فالظ عدم سقوط غسل الميت وان كان بعد التيمّم لان الاخبار لا يدلّ الا على سقوط الغسل اذا كان المس بعد الغسل والظ منه هو الغسل بتمامه وههنا لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الاخر ولا دليل على السقوط به بناء على ان البدل حكمه حكم المبدل لكن في الحكم الكلي به تامّل فتامّل **قوله** وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه في طريقها ابرهيم بن مهزيار ولم يوثقوه بل ما زاد وا في مدحه على ان له كتاب البشارات وما في من انه ممدوح لا تعويل عليه لكن حكم العلامة ره بصحة طريق الصدوق الى بحر السقاء وهو فيه وفي ربيع الشيعة عدّ ابرهيم من السفراء للصاحب ع والابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الامامية القائلين بامامة الحسن بن علي ع وقد استدل بها على ما هو المشهور من عدم الوضوء مع غسل الميت ونقل عن ظ ابى الصلاح وجوبه والشيخ في يه جعله احوط وفي المقنعة ذكر يوضئه من غير تصريح بالوجوب والاستحباب وذهب جمع من الاصحاب منهم الشيخ في الاستبصار والمحقق والعلامة ره الى استحبابه وجعله المص في كرى اقرب الى من القول بالوجوب وانت خبير بان الاستدلال بهذه الرواية لا يخ عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه بل يكفي فيها المشابهة للاصل ككيفية الغسل واما ما ذكره العلامة في لف من منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ونفي المماثلة وكل حكم يؤدى ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال لا منع تماثلهما في اسقاط الوضوء ولا يخفى ما فيه هذا وقد سبق في بحث الوضوء مع غسل الحائض واخواتها ما يصلح دليلا للجانبين والظ نظرا الى تلك الادلة عدم الوجوب ههنا ايض ومما يختص بهذا الموضع من جانب القائل بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضة في كيفية غسل الميت في الابتداء فيها من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل راسه وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء وربما يؤيده ايض ما ورد من الاخبار في ان علة غسل الميت الجنابة وهي خروج النطفة التي خلق منها منه عند خروج الروح ومن جانب القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضا وضوء الصلوة الحديث ورواية ابي خيثمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابي امرني ان اغسله وساق الحديث الى ان قال فبدأ فغسل يديه ثم توضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق في بحث تقديم الغسل من رواية عبد الله ابن عبيد ومعوية بن عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان الامر في الاولين واما الثالثة فقوله ع فيها ثم اوضئه ليس بظاهر في الوضوء الشرعي بل الظ منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن وامر الاحتياط واضح وقال الشيخ في ط وقد روى انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة ولعل مراده ان من عمل بها اى قبل بوجوبه كان جائزا اى يحتمل له وجه لكن عمل الطائفة على ترك العمل به اى عدم وجوبه لما ذكره من الوجه وح يندفع عليه ما اورده ابن ادريس في السرائر من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بذلك بالرواية لان العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة وفيه ما فيه انتهى ثم على تقدير الوضوء قالوا انه لا مضمضة فيه ولا استنشاق واستدل عليه في المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت على وجهه ليخرج الماء من فيه وانفه وفيه اهانة لم يعتبرها الشارع وربما وصل الى جوفه فيخرج الى اكفانه وهو اذى فاجتنابه اولى ويؤيده ايض ما في رواية يونس واجهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم ان العلامة في هي صرح بكراهتهما والشيخ في ف ادعى عدم الخلاف في انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق وفيه ما فيه تدبر **قوله** او يغمسه في الماء دفعة واحدة الاكتفاء في غسل الميت بالغسل الارتماسي ذكره جماعة من المتاخرين منهم المص في تر وكرى لكنه في كرى لم يقطع به بل حكم بظهوره ومستندهم رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهي مع عدم صحة سندها تقصر عن اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشايع في زمانهم ع كان هو الغسل الترتيبي فيمكن ان يكون المماثلة معه فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة في كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدا وما اشرنا اليه من الروايات في علة غسل الميت وان كان لا يخ عن تاييد لها لكن مع ذلك ايض لا يقوم حجة في مقابلة تلك الاخبار المتظافرة والعلامة في يه حكم بالاشكال ولم يرجح والله تعالى يعلم **قوله** بالنيّة وجوب النيّة فيه مذهب اكثر الاصحاب وادعى الشيخ في ف عليه الاجماع ونقل عن السيد المرتضى ره انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب وتردد المحقق في المعتبر لذلك واستدل في كرى على وجوبها بانه مثل غسل الجنابة ويجب فيه النيّة قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثاني كانه غير مسلّم عند الخصم والظ ان العمومات الدالة على وجوب النيّة لو دلّت لدلّت على وجوبها في جميع الاعمال الا ما اخرج بالدليل ولا دليل ههنا على اخراجه وايض وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلا حقيقيا لا مجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى يتفرع الاجزاء بالماء المغصوب في المكان المغصوب كما ذكره في كرى فتدبر **قوله** وظاهر العبارة حيث اكتفى بالنيّة ولم يشر الى تعددها وان امكن ان يق ان قوله كالجنابة يشمل لكل واحد من الاغسال لا المجموع كما صرح به الشارح فهو يصلح قرينة على ان يجعل قوله بالنيّة ايضا متعلقا بكل واحد فيتعدد **قوله** وهو الذى صرح به في غيره فانه في الرسالة الالفية صرح باجزاء الواحدة وكذا في كرى وفي بل يجب الحرف والمجرد **قوله** الاكتفاء بنيّة واحدة قال في المدارك ينبغي القطع بالاكتفاء بنيّة واحدة للاغسال الثلثة لانه في الحقيقة فعل واحد مركب منها ولا يخفى ان كونه فعلا واحدا محل نظر لا بد له من دليل ولم يتعرض له نعم التعبير عنه في اكثر الروايات بغسل الميت وما في بعضها بغسل الميت ثلث غسلات دون ثلثة اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل في شرح الالفية على تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنى ومن ثم لو تعذر بعض اغسالها يمّم عنه مع ان بعض الغسل لا ييمّم عنه ولو كان الجميع غسلا واحدا لم يجب ايض تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا يتبعض والاتفاق على وجوبه وانت خبير بان اختلافها اسما ومعنى لا ينافي صيرورة المجموع عبادة واحدة تكون بنيّة واحدة واما ما ذكره من انه لو تعذر

والاجود التعدد بتعددها ثم ان اتحد الغاسل تولى هو النية ولا يجزي من غيره وان تعددوا واشتركوا في الصب نووا جميعا ولو كان البعض يصب والاخر يقلب نوى الصاب
لانه الغاسل حقيقة واستحب من الاخر واكتفى المص في الذكرى بها منه ايضا ولو ترتبوا بان غسل كل واحد منهم بعضا اعتبرت من كل واحد عند ابتداء فعله والاولى
بميراثه اولى باحكامه

بعض اتمامه يجب بدله التيمم ولا تيمم عن بعض الغسل فقد ظهر لك بما سبق آنفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال
لا على القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمم بدل كل غسل بتعدده فهو وان كان مرجحا للتعدد في الجملة لكن يشكل
الحكم به اذ يمكن مع ذلك صيرورة المجموع فعلا واحدا وعبادة واحدة هي غسل الميت كما يشعر به الاخبار ولانه لا استبعاد في وجوب التيمم بدلا عن بعض
الغسل اذا كان البعض غسلا تاما واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرة او مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان لظهور في
الجملة في التعدد لكن ليس بمرتبة يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد جدا في وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها ايضا عند تعذر الكل
كما في صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما هو المش على ما سيجيء ويمكن الاستشهاد ايضا لتعدده بالتشبيه في النص والفتاوى بغسل الجنابة
فانه في كل غسلة فالظاهر منه كون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون في المماثلة من جميع
الوجوه بل يكفي فيه ان يكون في مجرد وجوب الترتيب والحق ان الحكم بوحدته او تعدده لا يخلو عن اشكال فالاحوط الاتيان بنية واحدة للكل ثم
بنية للاخرين بل لكل واحدة من الغسلات مع استحضار النية الاولى ايضا في الاولين واما ما يشعر به قول الشارح لا اكتفاء بنية واحدة وكذا قول المص
في الالفية وتجزي نية واحدة لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز الواحدة ففيه تامل لان جواز النية الواحدة انما هو على تقدير كونه
عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة واحدة غير ظاهر وقطع بعضهم بعدمه والمص في الذكرى في بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل
البطلان في الجميع وتجزئة بعضها فكيف يحكم هنا بجواز الواحدة الا ان لا يكون تجويزه الواحدة باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناء على ما
ذكر في شرح الارشاد انه ربما قيل بالتخيير بين الواحدة والثلث لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات ثلث فيجوز مراعات
الوجهين وهو بعيد لكون نظر المص اليه بعيد فتدبر **قوله** والاجود التعدد بتعددها لما نقلنا عنه في شرح الالفية وفصلنا القول فيه **قوله**
واشتركوا في الصب كذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا الماء المصبوب الى ساير الاجزاء غير ما صب عليه اذ الغسل ح بفعل الجميع **قوله** واستحب من
الاخر كذا في شرح القواعد ايضا ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا في الجملة او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيثاب به مع النية فافهم
قوله واكتفى المص في الذكرى بها منه اي بالنية الواقعة من الاخر والضمير الاول راجع الى نية الاخر والثاني الى الصب والظرف متعلق بالاكتفاء اي بنية
الاخر من الصاب اي من نيته قال في الذكرى لو اشترك في غسله جماعة نووا ولو نوى الصاب خاصة اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب
الاجزاء لان الصاب كالآلة ولا يخفى ما فيه من التدافع ثم ان كان فعل الاخر مجرد التقليب فالظاهر ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا ويحتمل
ان يكون هو المقلب لان وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب في ما جرى مجراه فوضع الميت تحته وقلبه مرارا بحيث وصل الماء
الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل بذلك عرفا وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار اليد ونحوه فالظاهر انه الغاسل
حقيقة والصاب كالآلة كما ذكره اخرا بشرط ان يراد بذلك غسل جميع بدنه عرفا ولا يكفي في قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان الا
ح من الميزاب ونحوه ايضا فالظاهر صدق الغسل بذلك والله تعالى اعلم **قوله** والاولى بميراثه اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وفي
شرح القواعد ان الظاهر انه مجمع عليه والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليها الا باذنه فاستدلوا عليه في البين
بعموم آية اولي الارحام وفي خصوص الزوج بما سيأتي من موثقة اسحق بن عمار ثم في الكل برواية غياث بن ابرهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي ع
قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في ظرف الاولوية غير ظاهر ولو سلم ولا يفيدنا الا الاولوية لو اراد المباشرة واما
اذا لم يردها فالتوقف على اذنه كانه لا يظهر منها واما الرواية فهي مع ضعف سندها قاصرة على الدلالة ايضا لعدم تصريح واشعار فيها بان ظرف الاولو
هو ما ذكروه من المراتب وايضا يمكن ان يحمل على استحباب تغسيل الاولى او اولويته اذا اراد المباشرة فلا تدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا
مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايضا حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها
او يامر من يحب وظاهرها ما ذكروه من اعتبار اذن الولي في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفي الذكرى مثل هذه الرواية في الغسل ونسبها الى
ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين عليه السلام قال يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك لكنه لم ار في الفقيه ولعله في ساير
كتبه لو لم يحسر عنه النظر فتدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافاة هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه ففيه ان الوجوب
على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع الغير وان كان في غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فتامل
وذكر في شرح الارشاد انه اذا امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه وبناء الاذن للامام ثم الحاكم وقيل ثم المسلمون ولعل وجهه في صورة الامتناع
ان ذلك اذا كان حق الولي وجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لاحد التصرف في حقه الا للامام فان له امثال
هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه منه وحاكمه خاصا او عاما كحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه والحكم بتوقفه
على اذن المسلمين على ما قيل مما لا يظهر له دليل صالح ولا يبعد ح سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين واما مع فقد الولي فلان الامام
وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه وقال في الذكرى لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم
ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله
مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر
للولي واثبات مزية له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله ومع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره

بلا اذنه

يعني ان الوارث اولى ممن ليس بوارث وان كان قريبا ثم ان اتحد الوارث اختص وان تعدد فالذكر اولى من الانثى والمكلف من غيره والاب من الولد والجد والزوج اولى بزوجته
مطلقا في جميع احكام الميت ولا فرق بين الدائم والمنقطع ويجب المساواة بين الغاسل والميت في الرجولية والانوثية فاذا كان الولي مخالفا للميت اذن للمماثل الا ان ولايته تسقط
اذ لا منافاة بين الاولوية وعدم المباشرة وقيد بالرجولية لئلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنته لانتفاء وصف الرجولية في المغسل الصغير ومع
ذلك لا يخلو من القصور كما لا يخفى وانما يعتبر المماثلة في غير الزوجين

باعتبار ان تولي الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولي واسقاط الحقه وعلى الثاني يجب وقوله او تسليمه الى غيره واشار به الى
ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النسا في الرجل وبالعكس في المرأة كانه الى ان المراد باجباره واجبار — اشارة
على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد
الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه وتكون الولاية ح للامام او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتم
قوله يعني ان الوارث اولى قد صرح بهذا المعنى العلامة ره ايضا في هي واحتمل صاحب المدارك ره ان يكون المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب
فيه او يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى على انه ما ذكره لا بد من ارتكاب تخصيص في الحكم باعتبار تقدم الزوج والاب
على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى تخصيص فافهم **قوله** وان كان قريبا وذلك اذا لم يكن
من مرتبته او كان له حاجب عن الارث كالقتل والكفر والرق اذ ح يسقط اولويته وان كان في مرتبة الوارث او اقرب منه كما صرح به في كرى
قوله فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون الاجماع او حمل الاولوية في الرواية السابقة على كثرة النصيب
وقد صرح في شرح الارشاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او امراة فلو كان امراة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون
اذنه قال وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجل واما النسا فالنسا اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما
نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد حيث كتب على قول العلامة الرجال اولى من النسا المراد بالرجال
ظ كلام الشيخ في ط ايضا ذلك فانه ذكر في تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان لميت امرأة مواجيع رجال ونسا من القرابات فالنسا اولى من الرجال
لانهن اعرف واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان فظاهره اولوية النسا من غير اعتبار استيذان بل ظاهر كلامه اعتبار الاولوية مع جواز
مباشرتها لا بدونها حيث حكم بان الاجنبية ايضا اولى بغسل المرأة ممن له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجل حكم بانه
متى كان هناك رجال اباعد ونسا اقارب ليس فيهن ذو رحم محرم فالرجال اولى بتولي غسله ولم يشترط الاستيذان وانت خبير بان ما ذكره لا يخلو
عن وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل لهم في هذا الباب لا يدل الا على اولوية الاولى في تولي الغسل فاذا لم يجز له التولي يسقط
حكمها وقد ادعوا الاجماع على الوجوب الكفائي فلكل من جاز له توليه مباشرته واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه
دليل صالح فتامل **قوله** والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب عليه
او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في هي في الصلوة وللمناقشة في الوجهين مجال وصرح في المدارك في بحث الصلوة بان غير المكلف
بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبي اعتبر اذن الوارث الغير البالغ فقط ولو انحصر الوارث في غير
البالغ فهل هو بمنزلة من لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى الوارث والى من هو اقرب الى الميت وان لم يرثه في الحال اوجه لم اقف على
كلام من الاصحاب في ذلك **قوله** حكم العلامة في هي بانه يجوز للصبي المميز تغسيل الميت واختار المصنف ايضا في كرى معللا بصحة طهارته وامره بالعبادة
ثم احتمل المنع لان فعله تمرين والنية معتبرة وتردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه الطهارة للصلوة المندوبة فتامل **قوله** والاب من — منه القرينة كما في م
الولد والجد لا يخفى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يدخل فيما ذكره من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة بينه وبين الاب فذكره تطفل الا ان تصريح ملاحظة مذهب
ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد اصلا حيث الولاية الاب لتقديمه في النكاح هذا مع امكان دخاله في الوارث توسعا باعتبار ما يستحب له من الطعمة — فلعله
ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهمي البنت والابوين للجدين والجدتين هذا وبما ذكرنا ظهر وجه المشهور
فانه مبني على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه وابعده فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارضه في كرى بقرب الاب
ويتقدم في الحضانة هذا واما تقديم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة ومن تبعه وعللوه كما في هي بان الاب احق على الولد واشفق ودعاؤه — وبنعمه
لذا اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول فكان اولى بالصلوة واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال كذا اجراء هذا الوجه في الغسل
لحكم بتقديمه فيه كما ذكره هنا فلا يبعد الحكم على تقدير تعدد الورثة بغير اولوية وتشاحهم القرعة بينهم على ما صرح به في هي **قوله** والزوج اولى
بزوجته مطلقا اي حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره في المعتبر متفق عليه ويدل عليه ايضا موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الزوج احق
بالمرأة حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج
احق من الاب والاخ والولد قال نعم ويغسلها لكن في صحيحة حفص بن البختري تقديم الاخ على الزوج في الصلوة وكذا في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عنه ع وحملها الشيخ على التقية لموافقتهما لمذهب العامة وهو متجه ولا عبرة بكونهما اوضح سندا من الاولين لما اشرنا اليه من الاتفاق ولا فرق
بين الدائم والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما في قوله تعالى الا على ازواجهم والاخر بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون و
للتامل فيه مجال اذ المتبادر منه غيرها هو الدائم ويحمل عليه في كثير من الموارد كما في المواريث وغيرها فالحكم بشموله ههنا المنقطع محل مناقشة فتدبر
قوله لئلا يخرج تغسيل كل الخ اي انه لو لم يقيد بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساواة وكان الظ منها المساواة بينهما في الذكورة
والانوثة فيخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيده بها واورد بالمساواة فيها عدم الاختلاف فيهما اي انه لا يجوز ان
يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المرأة ابن ثلث سنين لانتفاء الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين مع
قول الشارح ومع ذلك لا يخلو عن القصور اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره في وجه القصور من انه لا ينفي الانوثية عن المغسلة الصغيرة بل

ان يكون

فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا فالزوج بالولاية

ان يكون تغسيل الرجال لها منافيا للحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله وكذا تغسل الانثى الصغير انه حمل المساواة بعد التقييد
على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الاخر ايض كك اذ ح يلزم خروج الانثى الصغيرة ايض ولا يخفى انه ح لا يظهر توجيه لكلام الشارح لانه اذا كان بعد
التقييد ايض يخرج كل منهما فما فائدة التقييد اصلا ويبقى القصور بحاله مع ان كلام الشارح صريح في ان له فائدة لكن معه ايض لا يخرج عن قصور بل نقول
التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايض فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا
لتظهر له فائدة في الجملة وان بقي معه بعض القصور وبما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذي اشار اليه الشارح وهو انه بعد التقييد يمكن ان يحمل على
ما فهمه سلطان العلماء وح لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هذا ويمكن ايض ان يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة
الذكر غير الرجل مط وان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة فيهما الجواز بدونها مط خصوصا بعد
ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين وكذا المراة جنبا يفهم عدم الجواز فيهما فيما زاد والظ انه ليس غرض المص ما ذكره الش
بل اراد بالرجولية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته بالانوثية او بدون التوسع كما احتمله في القاموس ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل و
المراة ابن ثلاث سنين وبنته لانه استدركه اخرا فقوله فيجوز تغسيل الخ بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور رفتامل قوله فيجوز
لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المش بين متاخري الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفي صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ في ف وفي كتابي
الاخبار وظ النهاية خص ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا
وظ كلام ط في الزوج موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفي الزوجة ما في كتابي الاخبار انه لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار
وقال في كرى يظهر من كلام اكثر الاصحاب انهما كالمحارم وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة انتهى وسيذكر حكمهم
حجة المش اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعدد
حسنة محمد بن مسلم ايض بابرهيم قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وحسنة الحلبي بل صحيحة على ما في شرح القواعد
والمدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شيء منها والمرءة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وعن المرءة يموت في سفر وليس معها ذو محرم
ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه فيه محرم ولا رجال قال يدفن كما في بثيابه وموثقة سماعة قال سئلته عن المرءة اذا ماتت قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا مات الرجل
مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امراته معه غسلته اولاهن به وتلف على يدها خرقة وجه الدلالة تقييد تغسيل امراته له بموته مع النساء فلا يجوز مع وجود
الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل امراته له بموته لا جوازه ويمكن ان يكون الشرط بناء على الغالب من تغسيل الرجال
للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته ولا تظن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب مباشرتهم
بدون الشرط ورواية ابو بصير قال ابو عبد الله عليه السلام يغسل الزوج امراته في السفر والمرءة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلالة التقييد
بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك لما ظهر للتقييد وجه ويؤكده ايض في المرءة مفهوم قوله اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر جوابها
مما سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرءة الا ان لا توجد امرءة والرجل فيها عام يشمل الزوج ايض والجواب انه لا يبعد التخصيص
بغير الزوج بعد معارضة اطلاق الاخبار السابقة ولعله اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا
على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى تشعر بالتقييد بالضرورة فيها في كلام الراوي وورد الامام عليه السلام لا باس ان تغسلها ونتكلم عليها الصحيح
عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ايصلح له ان ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن امراة
هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وانت خبير
بان التقييد وان وقع في السؤال لكن ظاهر سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المراة ان ينظر زوجها
الى شيء يكرهونه ولو كان جوازه مقيدا بالضرورة لكان الظ ان يقال لا باس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس بذلك مع
الضرورة وانما يفعل المنع معها اهل المراة للكراهة المذكورة كانه بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه الا
نساء قال تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايض وان وجد التقييد في كلام الراوي لكن
الظ حمل قوله ع تغسله امراته على ما يعم حال الاختيار ايض بقرينة المنع من العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايض مع الاضطرار
لكن يبقى تخصيص الجواز فيها بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به ويمكن حمله على الكراهة او
على التقية فان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والثوري والاوزاعي وفي رواية عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امراته مع اطباقهم على
تجويز العكس الا في رواية عن احمد ان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز فيهما وفيه يحمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب
وظاهره القول بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله اذ على القول بالمنع مجردا فيهما حمل الجواز فيهما على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع مجردا
بعيد جدا ومناف لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امراته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرءة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت

مبتنيها

والزوجة معها او باذن الولي والمشهور انه من وراء الثياب

فيصبها فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة قوله او ذو قرابة على القول بان جواز
تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييد فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعدم النسا
بقرينة تقييد السائل في عكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى بقرينة ما
ذكرنا من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يموت في السفر في
ارض ليس معه الا النسا قال يدفن ولا يغسل والمرأة يكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق
الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء منظرا اذا ماتت و
رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها انتهى خبيرا بانه يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييد في كلامه
فيهما وعلى التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيها ظاهره انه في الحاجة الى الدرع في تغسيله لها دون العكس لعله لما
ذكرنا من ان المرأة بعد الموت اسوء منظرا وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال
نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينة تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها او يقوي
انها على القول بان جواز غسلها مقيدا بالضرورة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النسا هل تغسله النسا فقال تغسله امرأته او ذات محرمه وتصب عليه النسا الماء صبا من فوق الثياب
ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيهما ورواية زيد الشحام قال سألته عن
امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم
زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن
امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما
في حال التقييد في السؤال مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك
من غسل فاطمة عليها السلام قال ذاك امير المؤمنين عليه السلام قال فكاني استعظمت ذلك من قوله قال فكانك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك
جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام وانت خبير بان عدم السائل
ذلك عظيما وتقريره عليه السلام والعذر بانها صديقة لم يكن يغسلها الا الصديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخلو عن شيء وكون ذلك
لمجرد انه يعاب عرفا لا يخلو عن بعد وان كان في قوله فكانك ما استعظمت بل انما استعظمت على ما في نسبه بما يشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار
ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره عليه السلام للتقية هذا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم قوله والزوجة معها اي مع الولاية بان تكون وارثة
لا حاجب لها عن الارث من ولد ونحوه ولا يكون بين الورثة من قدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي
مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اعتبره الشارح ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا فيما استثني
على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد باعتبار الترديد
في ولايتها وعدمه باعتبار الترديد في حمل الاولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولاية او على الوارث المعني باعتبار سنادة فيخرج الزوجة ويحتاج الى
الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص الخاص به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الاولى من الزوج
والمص في كري حكم بان الظ ان الزوجة تقدم كما يقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة المتقدم على قوة جانب الزوجة على الزوج
تقديمهما على تقدير التجريد فيكون اولى من الغسل لا معا انتهى وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على تقدير جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا
ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما على تقدير عدم جوازه
فيحمل ايضا لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدم التمكن التام مع التجريد لا بد فيه فالاولى تقديم من يجوز له التجريد ومنا الزوج والزوجة هنا على
تقدير كون تقديمهما بضمير التثنية على ما في بعض النسخ وفي بعضها بضمير التانيث الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة على تقدير
جواز تغسيلها مجردا ظ للرواية المذكورة واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لظ الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من التمكن فالاولى تقديم من يجوز له
التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا اثبت قوة جانب الزوجة فلا يضر عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم
فيه فالظ هو النسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج ان الزوجة مطلقا مقدم على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كك
انما هو بالنص الوارد على اولويته كما سبق ولم يرد نص في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا تقتضي اولويتها بالنسبة
الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه له قوله والمشهور انه من وراء الثياب قال به كل من منع من مباشرتها حال الاختيار
وجمع ممن جوزه ايضا كابن ادريس في ئر والمص في هي والشيخ في ط في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهرة غير ظ وقال في كري
والمشهور في الاخبار انه من وراء الثياب في شرح الارشاد صرح بالشهرة في الاخبار والفتوى جميعا ويستظهر ان الشهرة الاخبار فيه ايضا انما هو في
تغسيل الزوج الزوجة واما في العكس فبالعكس وكيف ما كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق والعلامة في ظ الخلاف

وان جاز النظر ويغتفر العصر هنا في الثوب كما يغتفر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اجراء لها مجرى ما لا يمكن عصره ولا فرق في الزوجة بين الحرة والامة والمدخول بها وغيرها
والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض

مجردا وقد ظهر مما سبق من الروايات حجة القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته صحيح محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة سماعة
وحسنة الحلبي الثانية وصحيح ابي الصباح الكناني ورواية الحلبي في الزوجة لزوجها ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام في زوجها ورواية زيد
الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته اطلاق حسنة عبد الله بن سنان واطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها نظرا الى
ما التعليل وحسنة الحلبي الثانية بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة وصحيح ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد المقابلة والتعليل
صحيحة منصور وانما ادخلها بل هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه ان كان متعلقا بالجميع فعلى
الزوج ايضا وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوجة من المحارم كما احتمله العباده فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ويدل على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او
بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثاني اولى لاصالة عدم الاشتراط ولندرة ما يدل على الاشتراط في جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات في
عدم الاشتراط فيهما كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط فيها فلا قائل بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار
المقيدة من الاختلاف حيث ان في بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر الى شعرها ولا الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها
من فوق الدرع وعدم النظر الى عورتها فظاهر الاخيرة عدم وجوب ستر الكل بل يقتصد ما يستره الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر
الكل والاولى لا تخ عن اجمال ومثل هذه الاختلاف ظاهره الاستحباب وايضا المنع من النظر الى شعرها والى شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض
بما في صحيح عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفي الباس عن جميع ما ذكر في السؤال ومنه النظر وايضا في صحيح ابي الصباح خص المنع بالنظر الى عورتها
وكذا في رواية زيد الشحام وح فينبغي ان يحمل المنع عن النظر مط في الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على
ذلك ويؤكده ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيله في القميص وعدم تغسيله الا فيه مط مع عدم تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره
ان شاء الله تعالى قوله وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيح عبد الله بن سنان من اطلاق نفي الباس عن النظر لا ينافي اشتراط كون الغسل
من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيح ابي الصباح ورواية الشحام حيث حكم الاولى بتغسيلها
من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها وفي الثانية بتغسيله في قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ومنه يعلم انه حمل المنع عن النظر
في حسنة الحلبي على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر قوله في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اي وان تماثل
الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة في المماثلين ايضا ويغتفر العصر في سائرها نعم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء
الثياب احتمل عدم وجوب ستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه في ذكرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلهما مجردا لا يجب فيهما ستر العورة ايضا
لاباحة النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر قوله ولا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها
زوجة في العدة الرجعية حين الموت وان خرجت عنها عند التغسيل قوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء
عدتها ولو بعد الموت ويؤيد ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة
حين الموت لان من كانت زوجته حينه يطلق عليها انها زوجته وان خرجت من العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيح زرارة وحسنة
الحلبي من انه تغسله امراته لانها منه في عدة ظاهره اعتبار العدة فلولا ثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا
اليه سابقا فتذكر قوله وان بعد الفرض قيده في ذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل
الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امراته وتغسيلها له بعده فلذلك فرض نادر جدا واما على مذاهب
العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موته وزوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها لزوجها الميت ولا بعد فيه كثيرا فرع
هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله قال الشارح في شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز له نظره من الاعضاء سواء جوز التجريد ام لا
انتهى وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رايناه منع نظرها الا الى العورة في رواية زيد الشحام واما الزوج فقد
سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء منها وفي صحيح الكناني المنع من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين يكون اللمس ايضا
كذلك والظ حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرتين ايضا عليها وكذا في الزوجة الاخيرة استصحابا للجواز الثابت حال الحيوة هذا وقال المص
في ذكرى الظ جواز اللمس للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتجريد تحرزا عن الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل جواز اللمس به كما ترى لورود المنع عن
النظر ولو لم يعتد به وحمله على الكراهة تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء في اللمس ايضا لعدم ورود منع فيه فكانه
اراد جواز النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيح الكناني ورواية الشحام فجعل اللمس تابعا له وقوله ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان يريد
الاشكال عدم الشبهة على هذا القول في جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث ان المراد بالتغسيل من وراء الثياب يحتمل ان يكون لحرمة
النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا محضا وكلاهما وان كان الثاني اوجه عنده كما يستفاد من حكمه الاول فتدبر واعلم ان في الحكم بتبعية اللمس
المبيت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع عن النظر بعد الموت باعتبار شوه كما يشعر به صحيح الكناني المتقدم في تغسيل المرءة او الاطلاع على بعض العيوب
لا يكون ذلك في اللمس فالظ جواز لمس ما جاز لمسه في حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما في حسنة الحلبي ورواية المفضل بن عمر
من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير ام يلف خرقة على يده واما قوله ع في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة ويلف على يديه خرقة فالظ

تغله

وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة وان كانت ام ولد دون المكاتبة وان كانت مشروطة دون العكس لزوال ملكه عنها نعم لو كانت ام ولد غير منكوحة لغيره عند الموت جاز ومع التعذر للمساوي في الذكورة والانوثة فالمحرم وهو من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة يغسل محرمه

تعلقه بالأولى فقط لا بالأولى ايضا ولف الأولى كانه للاحتراز عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فالظهور له في الوجوب فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام اذ فيها بعد نقل كيفية غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله فتدبر ويمكن حمل جواز النظر في كلام المص على جواز النظر في حال الحيوة فيجوز اللمس ايضا بعد الموت اشارة الى رواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرءة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله عم بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه فهو حي صببنا الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه ما اورده عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد ايضا على هذا بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص بالزوجين وان كان كل منهما ثم ان هذه الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبي والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي كما لا يخفى لكن يبقى في الرواية اشكال من حيث انه اطلق الحكم في المرءة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء وفي الرجل فعلى هذا التفصيل لا يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا لو عاية زيادة الاحتياط في المرءة بعد موتها ويحتمل ان يكون الحكم في الاول ايضا هو التفصيل لكنه لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهار الجهل ابو حنيفة مسمع الحكم يعني ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه حال الحيوة والله تعالى يعلم **قوله** وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلل في شرح الارشاد بانها في معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يجدي المناقشة في التعليل ولا شك في شمول المحرم او ذي محرم الوارد في الروايات له وانما المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج مزية لم يكن لمطلق المحرم فافهم **قوله** وان كانت ام ولد الظاهر على وقوع عبارته في شرح الارشاد انه فرد خفي للمملوكة التي يجوز تغسيلها ذلك لتشبثها بالحرية الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه ههنا على انه فرد للمنفي وفرد خفي للزوجة التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل الزوجة وان كانت ام ولد لمولاها ولها زيادة علاقة به فافهم **قوله** دون المكاتبة وان كانت مشروطة لتحريمها عليه بعقد الكتابة مط **قوله** دون العكس لزوال ملكه عنها واحتمل في كرى الجواز فيه ايضا استصحابا لحكم الملك ولانها في معنى الزوجة في اباحة اللمس والنظر وقطع به العلامة وفي المعتبر استقرب ما هنا والاقرب ادخالها في المحرم والتوقف فيما زاد هذا اذا لم تكن متزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا فلا يجوز كما صرح به **قوله** نعم لو كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز في خصوصها على ما في كرى وشرح الارشاد بقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة ورواية اسحق بن عمار ان علي بن الحسين عليهما السلام اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته والاول لا يخ عن ضعف والرواية مع عدم صحتها معارضة بما ورد من الاخبار ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن ان يكون اصل الوصية لمصلحة كان يقع تغسيله خفية ولا يحضره العامة لكن مجرد الوصية ايضا يصلح شاهدا للجواز اذ لو صحت الرواية يمكن حملها على انها كانت تجعل دخلا في ذلك كاعداد الماء ونحوه والمباشر له هو الباقر لئلا تنافي تلك الاخبار وح فلا شاهد فيها واما ما نقل عن المرتضى من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان والقدرة لما شاهدنا ما جرى على خلاف ذلك كموسى بن جعفر ببغداد عليه السلام وكون علي بن موسى الرضا عليه السلام يومئذ بالمدينة وكذا موت الرضا بطوس وابنه الجواد عليه السلام بالمدينة ورده لما قيل في الجواب انه لا امتناع في ان ينقل الله تعالى الاجسام من المكان النائي في اقرب الاوقات ويطوي له البعيد فيجوز ان ينتقل من المدينة الى بغداد وطوس في الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات وخرق العادة للائمة الا ان الخرق انما هو في ايجاد المقدور دون المستحيل والجسم لا يجوز ان يكون منتقلا الى الاماكن البعيدة الا في ازمنة مخصوصة فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان فمحال وما بين المدينة وبغداد وطوس من المسافة ما لا يقطعها الجسم الا في زمان كثير يمكن معه ان يتولى من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد وطوس وطول الكلام في ذلك ثم اكد ما ادعاه بان الامام لو انتقل من المدينة ببغداد وطوس لغسل المتوفى والصلوة عليه لشوهد في موضع الغسل والصلوة لانه جسم والجسم لا بد ان يراه صحيح العين ولو شهدناهم لنقل ما لم يخف على اهل التواريخ وكيف يجوز وقد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الامامين عليهما السلام وسمي وعين فلا يخفى ضعف ما ذكره كله لان المحال هو حركة الجسم لا في زمان واما الزمان المخصوص لكل حركة فانما هو في مجرى العادة فمع خرقها على سبيل المعجزة لا استحالة في وقوع كل حركة في اقصر زمان يراد كما يشهد به حكاية عرش بلقيس وما ذكره من ان الجسم لا بد ان يراه صحيح العين انما هو بحسب العادة وقد مع خرقها فلا وان لا دليل على الوجوب ودعوى البداهة ممنوعة على ان غسل الامام وصلوته بعد حضوره عم ربما وقع خفية ثم غسل وصلى عليه ملابسة على ما نقل في واقعة الرضا عم وح لا يحتاج في عدم مشاهدته عم حين الغسل والصلوة ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلي وتسميته وقد روي ايضا في واقعة الكاظم عم حضور الرضا عم وانه باشر التغسيل والتحنيط والتكفين على وجه لم يعرفوه به يخوّله وهو يظهر المعاونة لهم لا يعرفونه واما الصلوة فامرها اسهل لانه يجوز حضوره عم على وجه لم يعرفونه فيكون صلوته في جملة الحاضرين وان صلى عليه غيره ايضا وقد روي ايضا انه عم امر الرضا بتغسيله وتكفينه والصلوة عليه وهو عم في المدينة قبل الخروج وفيما يكفي منهم عم ذلك والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد وغيره لا يخ عن ضعف والاظهر ايضا الحاق المدبرة بها مع الشرايط في المحرم والتوقف فيما زاد وصاحب المدارك جعل الاظهر عدم جواز العكس مط تمسكا بانتقالها الى غيره فتحرم عليه ثم نقل القول بالفرق بين ام الولد وغيرها متمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان في الطريق ضعفا فتامل **قوله** ومع التعذر للمساوي في الذكورة والانوثة اي فيما يجب فيه المساواة وهو غير الزوجين اذ الكلام فيه وعلى هذا فلا حاجة

قال الشارح غسل الميت تعني يجوز النظر من الزوجين الى الاخر حال الحيوة

فلما سمع ابو حنيفة منه هذا الحكم رجع وافتى في الشق الاخر على خلاف اعتقاده ... رحمه الله

الى غسله

الذي يزيد سنه عن ثلث سنين من وراء الثوب فان تعذر المحرم والمماثل فالكافر يغسل المسلم والكافرة تغسل المسلمة بتعليم المسلم على المشهور والمراد هنا صورة
الغسل ولا يعتبر فيه النية ويمكن اعتبار نية الكافر كما يعتبر نيته في العتق

الى تعذر اشتراط تعذرها الزوج والزوجة ايض هنا ولا فيما يذكر بعده من الكافر ثم ان اشترط تعذر المساوي في جواز تغسيل المحرم بل يجوز ذلك
مع الاختيار ووجود المماثل ايض من وراء الثياب كما ذكره المص وقوى في المدارك عدم اشتراط الثياب ايض تمسكا بالاصل وصحيح منصور لنا
قال والعجب ان العلامة في المنتهى استدل بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة وانت خبير بان
هذه الرواية وان دلت على الجواز مجردا مع ستر العورة كما ذكره لكن دلالتها على الجواز في حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا العلامة غير
ظاهرة لتقييد السائل بالسفر الذي هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغيرها فرضه غير ظاهر ويمكن ايض تأييد الجواز مجردا باطلاق حسنة عبد الله
ابن سنان وكذا حسنة الحلبي الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة على احتمال في الاخيرة لكنها ايض لا تدل الا على الجواز في حال
الضرورة واما رواية زيد الشحام فظاهرها الاطلاق في تغسيلها والتقييد في تغسيله الا ان يقال انه اكتفى عن التقييد فيها اعتمادا على انها اولى بالستر
هذا ان حمل المرءة فيها على ما يعم الزوجة وذات المحرم بقرينة التعميم في الشق الثاني وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها فالتقييد فيها مخصوص
بتغسيل الزوجة لزوجها لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للرجل بل ظاهرها خلافه وكيفما كان فلا دلالة لها ايض على الجواز الا في حال الضرورة واستدل
المص في كرى على اشتراط كونه من وراء ثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله في شرح الارشاد والمحقق في المعتبر بانه يحرم النظر الى العورة فهذه
اجزء مع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر بعينه كانهما ان مرادهم بالثوب الثياب بما يشمل الخرقة الساترة للعورة وح فلا
شبهة في اعتباره ويندفع ايض اعتبار صاحب المدارك عن العلامة لكن كلام الاكثر كانه يأبى عن الحمل عليه كيف ولا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له
بالمحرم بل يعتبر ذلك في المماثل ايض ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار من وقوع النظر الى العورة اذ الخرقة ربما تنقدم او تتأخر فتبدو
العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك ولعل في لفظ المحافظة في عبارة كرى اشعارا بذلك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى غايته الاستحباب ثم انه
في المعتبر مذهب حسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة الا لف الخرقة على يدها ولا
تاييد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب اما رواية عبد الرحمن فتاييدها انما هو اذا كان قوله من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبق واما
اذا كان متعلقا بما اذا اتصل به من صب النساء فقط ويكون المراد ان النساء الاجنبيات اذا اردن معاونة الزوج في تغسيله عند فقدهما فانما
يصببن الماء من فوق الثياب ولا يجوز لهن النظر واللمس فلا تاييد فيه لما ذكره وجعل التاييد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن ظاهرا في الجملة لا يخلو عن شيء
ويمكن ان يكون غرضه تاييد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذي هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب وح لا خدشة
في التاييد بل في الكلام في الحكم بالتاييد كان لاعتبار عدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على الثياب بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله
عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرءة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرءة ولا محرم لها فلتغسل
كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها وسيجيء عن قريب من موثقة عمار ويمكن حملهما على الاستحباب جمعا بينهما وبين
صحيحة منصور وما يؤيدها ويؤيده استحباب ذلك في المماثل ايض على ما سيجيء هنا ويمكن الاحتجاج لما هو المش من تخصيص الحكم بتعذر المساوي بحسنة
عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايض بمثل ما سبق وكذا برواية ابي حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق ايض والجواب ههنا بتخصيص
الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف لسنده وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول
بالجواز اختيارا تمسكا بعموم ما الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي ههنا ويمكن القول ايض بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من
الاتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما استثني واذ لم يثبت الاستثناء هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق وللتامل فيه مجال فتأمل قوله الذي يزيد سنه
عن ثلث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله المحرم وكذا للاجنبي من غير اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره قوله بتعليم المسلم على
المشهور لموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى و
معه عمته وخالته مسلمات كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته قال يغسلونها ولا تقربها النصرانية كما كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب
الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرءة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس
بينه وبينهن قرابة قال تغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرءة المسلمة تموت وليس معها امرءة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها
نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله
عليه واله نفر فقالوا ان امرءة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال اما وجدتم امرءة من اهل
الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها ولا يخفى انه بعد العمل بالروايتين ينبغي تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ في النهاية لكن الاكثر
اطلقوا الكافر وظاهره التعميم الى غير اهل الكتاب ايض وفيه ما فيه وينبغي التعرض لاغتسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى وقد تعرض له المفيد
جماعة وتركه بعض كالمص هنا وفي البيان وس ويمكن ان يكون نظرا الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما
وقع في عبارة الشيخين او تعليمه كما وقع في هذا الكتاب او يكفي وقوعه منه اذا علمه بدون امر المسلم وتعليمه لظاهر التلى للاصل وخلو الرواية
عما توهم من الشرط فالظ ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا اشتراطه واحتمل في كرى الاشتراط بناء على ان ذلك يجعل غسل الكافر صادرا
عن المسلم لانه آلة له ويكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب النية منه فتأمل قوله ويمكن اعتبار نية الكافر وهذا اذا لم نقر بالله تعالى كاهل
الكتاب ويشكل مع ذلك بانهم لا يقولون بشرعية الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف العتق فلا اظهر ما ذكره

ادكره

ونفاه المحقق في المعتبر لضعف المستند وكونه ليس بغسل حقيقي لعدم النية وعذره واضح

اولا **قوله** ونفاه المحقق في المعتبر اي نفى اصل الحكم وجعل الاقرب فيهما من غير غسل معللا بان غسل الميت عبادة فيفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة وطرحها للروايتين باعتبار ان رجال الاولى فطحية والثانية زيدية **قوله** وكونه ليس بغسل حقيقي عبارة المحقق ما نقلنا ولم يحسن من الشارح ما نقلنا تغييرها الى ما ذكره لانه يستنبط مما ذكره من العلة من كلام المحقق نفسه فافهم **قوله** وعذره واضح اي العذر ما جعله مانعا من الحكم المذكور واضح اما الضعف فلانجباره بما اشار اليه الشارح من الشهرة بين الاصحاب وانت خبير بان جعل الشهرة ههنا جابرة للضعف لا يخلو عن تامل فانه وان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المص في ذكرى لكن ذكر ايض ان جمعا من الاصحاب لم يتعرض له اصلا كابن ابي عقيل والجعفي وابن البراج في كتابه وابني زهرة وابن ادريس والشيخ في ف ومجرد قول جماعة من الاصحاب به مما لا يعول عليه واما حديث النية فلما ذكره ايض من احتمال ان يكتفى في هذه الصورة بصورة الغسل ولم يعتبر فيها النية على ان المحقق تردد في اصل وجوب النية في غسل الميت كما نقلنا عنه سابقا فكيف جعله ههنا مسلما وايض يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظ عدم اعتبار المماثلة في الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكتفى ح بنيته على ما سبق من جواز الاكتفاء بنية الصاب وانه الغاسل حقيقة لكن ينبغي ح ان يجعل وصول الماء الى جميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المص في ذكرى بعدما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشارح قال والتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المش وكيف يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ايض بمثل ما ذكره وهو الاكتفاء في هذه الصورة بصورة الغسل لو مع النجاسة اذ لا بعد في التعبد بها وايض فربما كانت النجاسة الحكمية التي في الميت اقوى من النجاسة الخبيثة التي في اهل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تغسيلهم في صورة الضرورة ترتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة بين واما مع ضعفهما فكل منهما مرجح لطرحهما فالاقرب في ذ والحق انه متى ثبت نجاسة الذمي او توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله في المعتبر وان نوقش فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى وينبغي ان يفرض مع ثبوت النجاسة ثبوت اطلاق عدم صحة هذا الغسل مع النجاسة ايض والا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسة في هذه الصورة كما ذكرنا وقد ظهر بهذا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم النجاسة فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق المذكور ولا اطلاق توقف هذا الغسل على النية لا يقال العمومات لا تدل الا على تكليف الكافر ايض بالتغسيل ولا كلام فيه واما على صحته منهم فلا وعلى هذا ينبغي انه لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه يجب على المسلم الحاضر الذي لا يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا تدل على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لا يعلم خلافها واذا لم يثبت المقدمات المذكورة فلا يعلم خلافها ولما كان التغسيل واجبا كفائيا ولا يمكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة صحته وعدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته منه نعم الامر باغتساله كما ورد في الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل

فروع الاول لو وجد له من يجوز تغسيله من المسلمين قبل الدفن فهل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره فيما تعذر بعض الاغسال واكتفى بالتيمم بدلا عن الفائت ويبتنى على القولين ثم تيسر ذلك وذكر فيه الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فههنا اولى لعدم تحقق الامتثال ههنا حقيقة اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الشرعي بان يسلم ثم يغسله ولم يفعل باختياره غاية الامر انه رخص للمسلم دفنه بما فعله الكافر من صورة الغسل والظ ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف في ذلك الوقت بالكلية وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل بنجاسة الذمي ولم يشترط النية وجعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة البتة الثاني لو مسه بعد احد هذا الغسل فقد مر نظيره ايض فيما اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقي ثم مسه احد وقد ذكر هناك انه ان قلنا بكفاية الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظ سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعي في حقه وههنا الظ عدم السقوط بقريب ما ذكرنا انفا لعدم تحقق الغسل الشرعي في حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة الغسل للضرورة فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا جعل ذلك غسلا شرعيا كما اشرنا اليه في الفرع السابق **قوله الثالث** لو مات المسلم مع الاجنبي بلا محرم ولا مماثل حتى من الكفار فالمش انه يدفن بغير غسل ولا تيمم وفي ذكرى نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع ونقل عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبي له من وراء الثياب ذكره في ذلك في المقنعة في الصبي والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا يبعد ان يكون البالغ ايض عنده كذلك على ما نقل ونقل ابن زهرة انه شرط تغميض العينين وذكر في ذكرى انه يظهر من العلامة القول بالتيمم ولعل هذا في بعض كتبه والا ففي كثير منها موافق للمش حجة المشهور الاصل وحسنة الحلبي وصحيحة الكناني ورواية داود بن سرحان ورواية زيد الشحام وموثقة سماعة المتقدمة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سالته عن امراة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ورواية ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه وفي المدارك عدها صحيحة وفيه تامل لاشتراك محمد بن مروان في سندها فلعله ظهر له قرينة على انه الثقة حجة ما نقل عن المفيد حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امراة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او احدا من ذوي ارحامها كما فعله الشيخ في يب ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امراة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امراة ولا ذو محرم من نسائه قال

جميع البدن بالصب يكون بفعل الكافر ازالة النجاسة عن بدنه ... هذا انما يتمشى على ... الى آخره

يؤزرونه

ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرأة يجوز لها تغسيل

يؤذونه الى الركبتين ويصبين عليه الماء صبا ويمس جسده ولا يمس فرجه وحملها الشيخ في موضع من يب على الاستحباب مع انه قال فحوا بهما فرضيا من موت المرأة كان المذهب انه لا يجوز لاحد ان يغسلها ولا يؤمما ويدفن بثيابها وفي موضع اخر اوجب العمل بهما انما اذا كان عليه شئ من الثياب وحمل الاولة على ما اذا كان عريانا والاولى طرحهما بضعف سندهما جدا فلا تصلحان لمعارضة الاخبار المتقدمة مع انه ادعى في ف الاجماع على ما ورواية ابي سعيد المتقدمة في دليل حاشيه وان بعدا لغرض وهي ايض بضعف سندها كالروايتين السابقتين ويمكن الاحتجاج ايض في اصل الغسل بالعمومات الواردة المتقدمة في الغسل وفي اعتبار الثوب بحرمة النظر واللمس من الاجنبي والجواب ان ما اوردناه من الاخبار المعتبرة يصلح لتخصيص العمومات وانما ما نقل عن ابن زهرة فلا يظهر له حجة وكانه موافق للمفيد ماذكره شرطا زايدا لرعاية الاحتياط وما نقل عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله في بعيثه هنا في رواية الزيدية المتقدمة في بحث تغسيل الكافر والا انها ضعيفة جدا مع موافقتها المذاهب العامة اكثر العامة وقد اعترض عليهم في المعتبر وغيره بان النظر الاجنبي محرم فالمانع من الغسل مانع من التيمم ايض وان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليله وكثيره وهذا انما يتوجه على القول بحرمة النظر من الاجنبي مط واما على القول بجوازه الى الوجه والكفين كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن او قيل بجواز اللمس ايض فيهما ولو اريد نصرتها منهم بدلنا وامر بلف خرقة تمنع من اللمس لكنه يرد بعد انه يمكن الغسل ايض بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم فتدبر وههنا روايات اخرى منها صحيحة داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسئل ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المرأة يكون في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا معهم امرأة فتموت يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شئ من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظاهر كفيها ورواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قال سئل عن المرأة تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها وهذه الروايات ضعيفة الاسناد سوى الرواية الاولى والظ ايض ان ما نقله داود من قول ابي عبد الله عليه السلام هو الذي اخبره به صاحبه الذي مضى مع عدم ان سمعه داود منه او حصل له العلم به وعند هذا فرتفع الثقة لجهالة الصاحب وكيفما كان فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الاخبار الاولة مع ما فيها من الاختلاف ولو اريد الجمع بين الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله في يب ويه مع تخصيص الحكم بموت المرأة كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل على الاستحباب ايض ويحمل اختلاف تلك الاخبار على جواز كل طريق من الطرق المذكورة او استحبابه لكن يشكل الحكم بهما لما اشرنا اليه من حال الاسناد والله تعالى يعلم **قوله** ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين التحديد بثلث سنين فيهما مذهب جماعة من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا في زمان الجواز كالمص وابن ادريس وبعضهم كالشيخ في ط جعله خارجا وخص الجواز فيهما بما اذا كان سنه دون ثلث سنين وحكم بالتحريم في الثلث وما زاد عليه والمفيد في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية وفي الصبي اعتبر خمس سنين لكن حكم بالجواز منهما في اقل من ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث او خمس في الغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثالث والخمس مهملا في كلامه ومنع المحقق في المعتبر من تغسيل الرجل الصبية مط وجوز للمرأة تغسيل ابن الثلاث اختيارا واضطرارا وظ اطلاق الاكثر عدم اشتراط تعذر المماثل كما ذكره الش والشيخ في النهاية لم يذكر الصبية وجوز في الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه هكذا في النسخة التي عندنا وذكر في كرى انه شرط في يه في الموضعين عدم المماثل وفي الوسيلة لابن حمزة خص الحكم في الموضعين بصورة عدم المماثل ومع ذلك جوز في الصبي ابن ثلث سنين تغسيل النساء له مجردا وحكم في بنت ثلث سنين بتغسيل الاجنبي لها من فوق ثيابها وما وجدنا من الروايات في هذا الباب رواية ابي النمير على ما في الكافي وابي النمير على ما في الفقيه ويب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا في يب ونقل في كرى عن ابن طاوس انه قال ما في يب من لفظة اقل سهو ونقل في الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت اكثر من خمس او من ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية هو المشهور من الاصوليين ولو لم يقل بحجيته فيكون الثلث مسكوتا واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا فالظاهر ما في ط من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المص من اعتبار الثلث واما الرواية الثانية فالسهو فيها على ما في يب ظ وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد في اهمال الخمس ومخالف له في انه اعتبر فيها الخمس في الصبية والمفيد اعتبره في الصبي وبالجملة فبينها وبين الروايتين لا يمكن الذهاب الى شئ من الاقوال المذكورة وتمسك في المعتبر في الفرق بين الصبي والصبية بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر وفيه تامل فانا علمنا ان شمول ما ورد من المنع عن تغسيل الرجال للنساء وبالعكس للصبي والصبية غير ظاهر وكذا حرمة النظر واللمس فيهما وعلى تقدير تسليمهما فالغسل لا يستلزم النظر واللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر وايض لا يلزم بطلان الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه ليس داخلا في حقيقته ولا ملازما لها نعم على تقدير حرمة اللمس اذا وقع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه وعمومات وجوب الغسل متناولة لهما في الحكم بالمنع فيما لا اجماع فيه مشكل وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما فيما دون الثلث في الصبي فلا خلاف في الجواز بل ادعى العلامة في يه وكره اتفاق جميع علمائنا في الصبية اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست محل الشهوة لكن يجده ما نقلنا عن المحقق ايض الظ التحديد بما دون الثلث لما نقلنا من ط وعلى ما قررنا فالقول بالجواز الى الثلث في الصبية ايض قوي متين والله تعالى يعلم

قوله

علها ذلك ما انه في نسخ وليس معها نساء ولا ذو محرم فقال يغسل منها موضع الوضوء ويصلي عليها ويدفن
رواية عن ابي بصير

ابن ثلث سنين مجردا وان وجد المماثل ومنتهى محدد بالسن الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال وبهذا يمكن وقوع الغسل لولد الثلث تامة من غير زيادة فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها ليقع الغسل قبل تمامها والشهيد هو المسلم ومن بحكمه الميت في معركة قتال امر به النبي او الامام او نائبهما الخاص هو فيه بسببه او قتل في جهاد مامور به حال الغيبة كالودهم على المسلمين من يخاف منهم منه على بيضة الاسلام فاضطروا الى جهادهم بدون الامام ونائبه على خلاف في هذا القسم سمى بذلك لانه مشهود له بالمغفرة والجنة لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه ودمائه وينزع عنه الفرو والجلود كالخفين وان اصابهما الدم ومن خرج عما ذكرناه يجب تغسيله وتكفينه وان اطلق عليه اسم الشهيد في بعض الاخبار كالمطعون والمبطون والغريق والمهدوم عليه والنفساء والمقتول دون ماله واهله من قطاع الطريق وغيرهم ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في غسله ويستحب

فتق قميصه

قوله ابن ثلث سنين مجردا وكما يجوز التجريد فيهما لا يجب ستر العورة لانتفاء الشهوة في مثل ذلك ولان بدن الميت عورة في اصله فلولا جواز كشف العورة الخاصة لم يجز تجريدها وقد جاز بالاجماع كذا في شرح الارشاد وذكر ملخصه في شرح القواعد ايضا والوجه الثاني كما ترى لجواز اختلاف العورتين في الحكم وقال في المعتبر وفي وجوب ستر عورة الصبي تردد واقربه انه لا يجب وحده ما يجوز النساء تغسيله مجردا الا ان جواز نظر المرأة بدل على جواز نظر الرجل انتهى وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجرد ما يشمل العورة ايضا وهو غير ظاهر بل يمكن ان يكون المراد تجرده ما سوى العورة كما قالوا في التجرد في المماثل فتأمل قوله فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها القائل هو شارح القواعد وما اورده الشارح عليه متجه اذ المتبادر من ابن كذا هو اعتبار مدة حيوته لا ما بعد الموت ايضا فاعتبر مثله في الصلوة ايضا قوله في معركة قتال فلو جرح بها او خرج او لم يخرج وبه رمق ثم مات خارجها الا يلحق به الاحكام وذكر في شرح الارشاد ان ظاهر الروايات ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف في عدم لحوق الاحكام ونقل في المدارك حسنة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر ان ظاهرها ان وجوب التغسيل في الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه وبه رمق وان لم يدركه كذلك يسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من اناطة الفرق بالموت في المعركة وعدمه فالظاهر ان فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظاهر الرواية اناطة الحكم بادراك المسلمين اياه وبه رمق يسقط الاحكام وان مات في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب وهذا هو الذي اشار اليه في شرح الارشاد وثانيهما ان ظاهرها انه ان لم يدركه كذلك يسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من اعتبار الموت في المعركة وانت خبير بان الظاهر بادراك المسلمين له وبه رمق انما ادراكهم له بعد تمام الحرب او ادراكهم له باخراجه الى معسكرهم لا ادراك بعض المسلمين في المعركة في اثنائها القتال ومراد الاصحاب بالموت في المعركة اي موضع القتال موته فيها ما دام معركة وموضع قتال وح على هذا فاندفاع الايراد الاول وايضا الظاهر من الذي قتل في سبيل الله هو الذي قتل في معركة الجهاد وشموله لمن جرح بها ومات في خارجها غير ظاهر فلذا اقتصروا في الحكم على ما هو المتيقن وهو الذي مات في المعركة لا من مات في خارجها بجرح اصابه فيها وان لم يدركه المسلمون ويؤيده ايضا ما فهموه من رواية ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وان كان به رمق غسل والا فلا فتأمل قوله وهو فيه بسببه اي بسبب القتال الاول احتراز عن المسلم الباغي المقتول في المعركة من الجانب الاخر والثاني عمن مات في المعركة لا بالقتال بل حتف انفه قوله في جهاد مامور به حال الغيبة لا وجه للتخصيص بحال الغيبة اذ لو اضطروا الى مثل هذا الجهاد زمان الحضور ايضا بدون اذن الامام او نائبه فحكمه حكمه ولذا لم يعتد بذلك في شرح الارشاد ويمكن حمل كلامه هنا على جهاد وقع الامر به اي بجنسه حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايضا اذ الظاهر ان جواز هذا القسم حال الحضور بدون الامام او نائبه انما هو مع الاضطرار وبعد الامام منهم بحيث لا يمكن الاستيذان وح فيصدق الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف هذا ولعل المراد بالجهاد هيهنا وفيما ما يكون لحماية الدين لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم على المقتول دون نفسه وماله لصدق الجهاد على فعله كما سيجيء في بحث الجهاد من عده في اقسام مع عدم شمول الاحكام كما يصرح به في شرح الاتي فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى الاعم مما اريد به هيهنا ويمكن ان يجعل قوله كالودهم من تتمة تعريف هذا القسم ويقال بما يذكره في الشرح الاتي بمنزلة الاستثناء مما ذكره هيهنا فتأمل قوله على خلاف في هذا القسم فان الشيخين ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدي الامام او نائبه وحكم جماعة كالمحقق والمص بشموله لهذا القسم ايضا ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله وشموله للقسمين ونظر الاولين الى ان المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولو لم يكن ظاهرا فيه فلا اقل من احتماله له احتمالا مساويا لحمله على المعنى الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات وسقوط الاحكام على ما هو المتيقن وهو احوط قوله لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجرد واما لو جرد فيكفن كما فعل النبي صلى الله عليه وآله بحمزة لما جرده قوله وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد في الاخبار هو الدفن بثيابه وهي لا تشمل الجلود عرفا اذ المفهوم منها في العرف هي المنسوجة فيضرب الاطلاق اليها كذا في المعتبر ولما روي عن النبي انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود والحديد وقال الشيخ يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين قوله وان اصابهما الدم يمكن عود الضمير الى الخفين وح فيظهر منه انه ينزع الخفان مط وان اصابهما الدم واما الفرو والجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم وبهذا صرح المفيد وهو ظ النهاية ويمكن عوده الى الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين وح فالحكم بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب اليه المحقق في المعتبر وههنا مذهب اخر وهو ان الخفين ايضا اذا اصابهما الدم دفنا معه ذهب اليه ابن ادريس ونسبه في النهاية اشارة الى رواية ضعيفة رويناها من البدنة قوله من قطاع الطريق وغيرهم اي وغير قطاع الطريق لعموم الاخبار في ان من قتل دون مظلمة اي اهله وماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من قطاع الطريق فذكرهم بالخصوص انما لورود نص خاص بهم ايضا او بناء على الغالب الشائع او المراد وغير هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام وان ساووه او قربوا منه في الاجر والفضل قوله ويجب ازالة النجاسة العرضية الخ ذكر في نهي انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايضا في المدارك بالروايات الواردة بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلي ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض واغسله ثلاث غسلات ورواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وفيه تأمل فان تلك الروايات لم تقيد بما اذا كان الفرج نجسا فالظاهر منها استحباب الابتداء بغسل الفرج وتنظيفه وان لم تكن فيه نجاسة ثم الشروع في الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة العرضية اولا ولذا ترى العلامة رحمه الله في نهي بعد ما ذكر وجوب الابتداء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة قال ثم يبتدئ بفرجه فيغسله بماء السدر والحرض ثلث مرات واكثر من ذلك على جهة الاستحباب لانهما محل الاخباث واستشهد برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية اولى ولئلا

بجوازه

فلعل يدركه رمق

بحسبها

ومن الوارث او من ياذن له وتنزع من تحته لانه مظنة النجاسة ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر ويطهر بطهره من غير عصر وعلى تقدير نزعه يستر عورته وجوبا
بيد او بخرقة

لنجاستها
يتنجس بماء الغسل بملاقاتها ولما رواه يونس ويمسح بطنه مسحا رقيقا فان خرج منه شئ فانقه ولا يخفى ما في دعوى الاولوية من المنع ثم عدم دلالتها على وجوب التقديم وانه لا بد في تتميم الوجه الثاني من الدلالة على اشتراط الطهارة في ماء هذا الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك نفاية وجوب تقديم تطهير كل عضو على غسله لا وجوب تقديم الازالة على الشروع في الغسل كما هو مقتضى كلامهم وليس في رواية يونس ايضا الا الامر بالانقاء من النجاسة اذا خرجت ولا يستفاد منها وجوب ازالة تقديم الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الارشاد بعد ما علل الحكم بما نقلنا عن المعتبر من الوجوه قال كذا عللوا فالاولى الاستناد الى النص وجعله تعبدا ان حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور والا لزم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بخبث بل الموت عنده من قبيل الاحداث فيجب ازالة النجاسة الملاقية لبدن الميت كما اذا لاقت بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب هذا التقديم الى النص وهو ما ذكر من رواية يونس والاجماع على ما ادعوه لا الى ما ذكروا اولا من الوجهين ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللا بما يظهر من الوجهين الاولين والا لزم ما ذكره من الاشكال ولا يخفى مخافة الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة دون الاخرى مع اختلاف حقيقتهما او اختلاف مطهرهما وتقديم استعمال المطهر لاحدهما على مطهر الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسة شرعا بالماء والاخرى بالتراب فاذا اجتمعتا في محل ثم طهر بالماء والتراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى مما لا غضاضة فيه وههنا كذلك فان احدى النجاستين حدثية محضة رفعها بالغسل والاخرى خبثية مع حدثية رفعها بالغسل فلا بعد في ان ترتفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان يؤتى بالغسل فليس في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول بانه محض تعبد وفي المدارك بعد ما نقلنا عنه من الاستدلال بالاجماع والاخبار قال وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم منه طهارة المحل الواحد من نجاسة دون اخرى وهو غير معقول ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع او يقال ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات ولا بعد في رفع نجاسة الموت بالغسل وتوقف غيرها على ما يطهر به سائر النجاسات فيجب ازالتها اولا لتطهير الميت بالغسل وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا يتنجس ماء الغسل بملاقاتها او لانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى ما ذكره من الجواب اولا كانه هو ما نقلنا من جده من الاستناد الى التعبد وما ذكره ثانيا كان تحقيقه ما ذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما لا حاجة اليه ولا مدخل له في دفع الاشكال وما ذكره من اولوية هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ما ذكره المحقق دليل على وجوب تقديم ازالة الخبث على الغسل ولا ربط له بدفع الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم وما ذكره جواب للاشكال الوارد على الحكم بعد اثباته فاين احدهما من الآخر حتى تصح النسبة بالاولوية بينهما ثم نقل عن جده ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى واورد عليه ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرح به هنا مع ان في تحقق الخلاف في نجاسة بدن الميت نظرا فان المنقول عن المرتضى عدم وجوب غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى المصنف في المعتبر عنه في شرح الرسالة التصريح بنجاسته وقد نقل على ذلك اجماع الفرقة انتهى ولا يخفى ان ايراده الاول انما يتوجه على جده لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث على الحدث كما في الجنابة ولا اشكال عليه اما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات الحكم لا حاجة الى جعل الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه ما ذكره من الاشكال فلا يتوجه عليه ما ذكره وهو ظاهر نعم ما اورده ثانيا كانه متجه فتامل **قوله** من الوارث او من ياذن له لعدم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه **قوله** لانه مظنة النجاسة فاذا نزع من تحته لا يتلطخ اعالي بدنه وايضا نزعه على هذا الوجه اسهل على الميت وقال في المعتبر الاقرب ان نزعه كذلك اذا اريد ستر عورته به في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله واستشهد بعد الفضل بما في صحيحة عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه **قوله** ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر كونه مذهب الاكثر غير ظاهر بل القائل به من غير جمع من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بفعل علي عليه السلام في النبي صلى الله عليه وآله وانما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اما بتمامه والقاء خرقة على العورة او باخراج اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته وتركه كذلك الى ان يفرغ من غسله ليكون ساترا للعورة او بالتخيير بين الامرين فالاول ظاهر الشيخ في يه وط من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في ط ثم ينزع قميصه بفتق جيبه وينزع من تحته ويترك على عورته ما يسترها ومثله في يه وكذا ابن ادريس فانه قال في السرائر ويجب ان يستر عورته بثوب يضعه عليها او بقميصه بعد نزعه منه وهو صريح المحقق والعلامة مع تصريحهما بالاستحباب قال فان لم يكن له قميص ستر العورة والثاني قول الصدوق وكانه ظاهر المعتبر ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب او الاستحباب والثالث قول الشيخ في خ فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة بان يترك قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة على التخيير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة الخلاف وفي المعتبر نقل عبارة الخلاف هكذا يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة قال ومعنى قوله اما بقميصه ان يخرج يديه من القميص ويجذبه منحدرا الى سرته ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عد من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا العلة وعلى ما نقلنا فالظاهر ان مراد الشارح من غسله فيه بعد نزعه الى السرة والا فلا يصح نسبة افضليته الى الاكثر قطعا وبعد ذلك ايضا فكونه مذهب الاكثر غير ظاهر بل الظاهر ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه والقاء شئ على العورة سواء كان هو القميص او غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص لما نقلنا من حديث غسل النبي صلى الله عليه وآله ولما نقلنا من صحيح ابن سنان ولما استدل به في المدارك من صحيح يعقوب بن يقطين وفيها لا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه وصحيح ابن مسكان وفيها قلت يكون

عليه ثوب

وهو امكن للغسل الا ان يكون الغاسل غير مبصر او واثقا من نفسه بكف البصر ويستحب استظهارا او تغسيله على ساجة وهي لوح من خشب مخصوص والمراد وضعه
عليها او على غيرها مما يؤدي فائدتها من حفظ الجسد من التلطخ فليكن على مرتفع وموضع مكان الرجلين منحدرا مستقبل القبلة وفي الدروس يجب الاستقبال به وتابعه
في الذكرى واستقرب عدمه في البيان وتثليث الغسلات بان يغسل كل عضو من الاعضاء الثلثة ثلثا في كل غسلة

عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فما يكون عليه حين تغسله قال ان
استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص وفي عدها حسنة تامل فان الشيخ رواها باسناده عن النضر بن سويد ورجالها المذكورون رجال
الصحيح على المشهور وان كان في سليمان بن خالد كلام لما سبق الاشارة اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه ثم في دلالة الروايتين
الاخيرتين تامل اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحبابا ان يلقى عليه قميص لا ان يغسل في القميص بل حمل عليه فيهما عليه اظهر ويؤيده ايضا حسنة الحلبي
بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا واما غيره فان ظاهرها
ايضا ما ذكرنا ويدل عليه ايضا ما في رواية انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا اردت غسلها فابدئ بسفليها فالق على عورتها ثوبا
ستيرا ويمكن الجمع بين الروايات بالقول بالتخيير بين الوجهين لكن يبقى رواية يونس عنهم ع وفيها فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه
على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبتين وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة وهي حجة الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات لسقوطها
من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه ويقال بالتخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب اخر ستير ليجمع به بين
جميع الاخبار والله تعالى يعلم واستدل في المنتهى على ما اختاره من استحباب تجريده وان ترك على عورته خرقة تسترها بانها ابلغ في التطهير فكان اولى
وبان الحي لو غسل تجرد فالميت اولى وبموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن غسل الميت فقال ابدء فاطرح على سوءته خرقة وفي
رواية عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه وانت خبير بان ما ذكره من الاعتبارات
لا يصلح لمعارضة الرواية الصحيحة وكذا الروايتان على انه يمكن حملهما على بيان اقل ما يتأدى به الواجب واستدل ايضا في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة
بانه امكن للتطهير وبان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل واجاب عن حكاية غسل النبي ص في القميص بانه يمكن ان
يكون ذلك لانه مأمون في طرفه من تلطخ الثوب بنجاسته وذلك في غيره واعترض عليه المص في الذكرى بان عند المحقق نجاسة الميت تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة
وان لم يخرج منه شئ وعدم طهارة القميص هنا بالصب ممنوع لاطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره انتهى وكان مراد المحقق انه لو غسل في
الثوب فربما خرج منه شئ لا يطهر بصب الماء اما الظهور وبقاء عينه تحت الثوب بعد التغسيل او لعدم الدليل على الطهارة من هذه النجاسة الخارجة
بالصب بخلاف نجاسة الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب على ما ذكره فيظهر منه طهارة الثوب ايضا
بذلك لانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة الخارجة فيشكل الحكم بالطهارة منها ايضا بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل جواز غسله
في الثوب وطهارة الثوب بالصب كان مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يظهر ذلك بناء على اصالة عدمه واما اذا ظهر ذلك فلا يجوز الا مع تجريده وعصر
الثوب فالاولى في الابتداء تغسيله مجردا حذرا من ذلك وعلى هذا فيندفع ما ذكره المص من الايرادين لكن التمسك بمثل هذه الوجوه مع ورود النصوص
لا يخ عن اشكال فالاولى العمل بمقتضاها **قوله** وهو اي ستر العورة امكن للغسل لعسر الاحتراز عن النظر اليها بدونه **قوله** فيستحب استظهارا والنامن من
النظر غلطا او سهوا ولا يخفى انه قد ورد الامر بستر العورة في روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس وموثقة عمار ورواية عبد الله بن عبيد المتقدمة انفا
وعلى هذا فيمكن القول بوجوبه مطلقا نظرا الى اطلاقها وهل يختص ذلك بغير الزوجين على تقدير القول بجواز غسلهما مجردين ويشملهما ايضا فقد نقلنا
سابقا عن الذكرى ان الحكم ما الاول لجواز النظر وذكرنا انه محل نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى عورتها ويؤيده ايضا اطلاق هذه الروايات وجواز
النظر حال الحيوة لا ينافي حرمته بعد الموت قال في الذكرى وكذا لو كان طفلا يباح غسله للنساء الا انه لا شهوة فيه ومن ثم جاز للنساء غسله والظ ان
الصبية ايضا عنده كذلك وانما ذكر الصبي على سبيل المثال لجريان الدليل فيهما كما نقلنا سابقا عن شرحي الارشاد والقواعد وفيه ايضا تامل لاطلاق تلك
الروايات وما ذكره من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحيوة لا بعد الموت ايضا لاحتمال المنع بعد الموت بمكن ان يكون شيئا لا نعقله لا بالشهوة الا
ان يقال ان الظ من الاخبار هو غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه اظهر الافراد فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل **قوله** او على غيرها مما
يؤدي فائدتها فليس المستحب خصوص تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل خشب بل غير الخشب ايضا مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان حكمهم باستحبابه
انما هو لرعاية ذلك فيحصل بكل ما يفيد ذلك **قوله** ومكان الرجلين منحدرا لئلا يجتمع الماء تحته **قوله** مستقبل القبلة كوضعه حالة
الاحتضار لرواية الكاهلي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل
عليه ايضا ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار وفي رواية يونس عنهم ع اذا اردت غسل الميت على المغتسل مستقبل القبلة وليس
فيهما بيان كيفية الغسل لكن تكفي الروايات الاخرى للتفسير وقوله في الدروس يجب الاستقبال به في حكم بوجوب الاستقبال على الاقرب في البيان بعده
على الاصح فما في البيان اقرب الى الحكم مما في الدروس عبارة الشارح تشعر بالعكس هذا ومنشأ الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمة وصحيحة يعقوب
بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع
كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهرها جواز الوضع كيف تيسر مطلقا لا من خصوص الطريقين المذكورين ويحتمل ذلك ايضا وكيف كان
فيدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسر في الروايات السابقة واجاب المحقق الشيخ علي في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لان ما تعسر
لا يجب وفيه ان ظاهر الخبر التخيير وجواز وضعه كيفما اتفق مع امكان الجهات كما ذكره من وضعه كيف تيسر اذا لم يمكن غيره وهذه الرواية وان كان في صحتها
خلاف باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لاعتضادها بالاصل تصلح حجة للقول بعدم الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب
مع قصورها من حيث السند والدلالة عن اثبات الوجوب والله تعالى يعلم **قوله** وتثليث الغسلات نقل في الذكرى عليه الاجماع ويدل عليه ايضا روايات

الكاملة

وغسل يديه اي يدي الميت الى نصف الذراع ثلثا مع كل غسلة وكذا يستحب غسل الغاسل يديه مع كل غسلة الى المرفقين ومسح بطنه في الغسلتين الاوليين قبلهما تحفظا

الكاهلي ح يونس **قوله** وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي **قوله** وكذا يستحب غسل الغاسل الخ
على ما يدل عليه من الاخبار ولا على من ذكره من الاصحاب غيره ورواية يونس يدل على غسل الغاسل يديه الى المرفقين بما فراغ بعد كل من الغسلتين الاوليين
وكذا غسل الاجانة ليصب فيها ماء اخر للغسلة المستانفة كما ذكره العلامة في هي وكانه اشتبه على الشارح فحملها على ما ذكره او سها على التقييد
بالاخيرتين وقد ذكر ابن حمزة في الوسيلة غسل يد الغاسل الى المرفقين كلما فرغ من غسلة وهو موافق لما في الرواية **قوله** ومسح بطنه يدل عليه رواية
الكاهلي فيهما ورواية اليونس في الغسلة الثانية ولكن المسح مسحا رفيقا كما قيده في الروايتين وللنهي عن غمز بطنه في الرواية الاولى وعن غمزه مطلقا في رواية
عثمان النوري والمراد به مقابل الرفيق كما هو ظ وان كان قد يطلق على الاعم منه ولذا قيد بالرفق في رواية ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام اقعده
واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ولما في صحيحة يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع ولا تعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فانتمسح مسحا رفيقا
من غير ان تعصر وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام اذا غسلتم الميت منكم فارفقوا به ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلا وانما ما في رواية معوية
ابن عمار امرني ابو عبد الله ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه محمول على ما ذكره من المسح الرفيق ثم ان العلامة في الارشاد
استحب غمز بطنه في الاوليين وفسره الشارح بالمسح وعلله بما ذكره ههنا من التحفظ ونقل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه وعن ابن ادريس انه انكره لمساواة
الميت للحي في الحرمة والظ ان ما نسبه الى ابن ادريس ماخوذ من السرائر اذ لم ينقلوا منه كتابا اخر وكلامه في السرائر لا يوافق ما نقله فانه قال فيه ويمسح الغاسل
يده على بطنه في الغسلتين الاوليين ولا يمسح في الغسلة الثالثة وقال في موضع اخر بعده ولا يقعده ولا يغمزه والظ ان مراده بالغمز هو الحبجوة كما هو ظ
فكلامه موافق لما هو المش فبعد تفسير الشارح الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبة انكاره الى ابن ادريس ولا يستقيم ايضا ما نقله من التعليل اذ ليس في
مطلق المسح انتهاك حرمة على ان ذلك ليس في كلام ابن ادريس في هذا الموضع بل انما ذكره حيث نقل عن بعض الاصحاب حشو القطن في دبر الميت وحكم بان
الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدبر لا في دبره وعلله بان الميت كلما يجنبه الاحياء وما نقله عن الشيخ من دعوى الاجماع ايضا محل تامل كما يظهر
بالتامل في عبارة الخلاف وكان منشأ غلط الشارح عدم التامل في كلام كرى فانه قال فيه العاشرة مسح بطنه في الاوليين قبلهما البرد عليه الماء والغرض
به التحفظ من الخارج بعدهما الغسل لعدم قوة الماسكة ومن ثمة انه يحشو المخرج عند خوف الخروج كما دل عليه الخبر ونقل الشيخ فيه الاجماع وانكره ابن ادريس
بعد ان جوزه في اول الباب لما ثبت من مساواة الميت للحي في الحرمة قلنا الحشو بلغ في الحرمة انتهى فقول المص كما دل عليه الخبر متعلق بالحشو لوروده
في خبر يونس ان خفت ان يظهر احتشى القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء ونقل الشيخ فيه الاجماع حيث قال في ف يستحب ان يدخل في اسفل الميت شيء من القطن
لئلا يخرج منه شيء وبه قال المزني وقال اصحاب الشافعي ذلك غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وما نقله من انكار ابن ادريس
اشارة الى ما نقلنا عنه ومن تجويزه في اول الباب اشارة الى ما ذكره في اوائل الباب انه يحشى شيء من القطن في الغسلة الاولى وقليل من الكافور في الغسلة
الثانية وشيء من القطن يحشى به دبره والمواضع التي يخاف خروج شيء منها ومراده بقوله قلنا الحشو بلغ في الحرمة ان فيه رعاية لحرمة الميت لانها كالها اذ
الغرض منه التحفظ لخروج النجاسة وتلويثه وتقطيعه فظن الشارح ان نقل الاجماع وانكار ابن ادريس متعلق باصل المسئلة فنقل ما نقل وبنى على ما
انه ح على ما حمل قوله قلنا الحشو بلغ في الحرمة وكانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا ويمكن دفع ما اشار اليه المص من المنافاة بين كلامي ابن ادريس
بحمل ما ذكره اولا ايضا على ما ذكره ثانيا وحمل الخبر ايضا على ذلك كما هو ظاهر الكاهلي ايضا اذ فيه ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا
ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء على انه لا اعتداد عنده باخبار الاحاد وما ذكره المص من ان الحشو بلغ في الحرمة
ايضا محل تامل اذ الظ حصول الغرض بما ذكره ابن ادريس من غير توهم انتهاك حرمة فيه وبالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا كما نقله في ف فللتامل فيه مجال خصوصا
على اصل ابن ادريس وعبارة المفيد في المقنعة توافق ما ذكره ابن ادريس حيث قال و ياخذ شيئا من القطن فيضع عليه شيئا من الذريرة ويجعله على مخرج النجو
ويضع شيئا من القطن عليه الذريرة على قبله ويشد الخرقة التي ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا يخرج منه شيء وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله
ثم خذ خرقة فشد بها سفله وضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ومثله في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا
وهو يحتمل الوجهين الا ان يثبت كون العمل على ما ذكره الشيخ في ف من انه ع ايضا وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وتدخل في مقعدته من
القطن ما دخل ثم فيها بعد في الغسل ثم تكفنه وتجعل على مقعدته ايضا شيء من القطن ودبره وتضم فخذيه ضما شديدا ثم فيها وتحتاج المراة من القطن الى قبلها
قدر نصف من ولا يخفى ظهورها جدا فيما هو المش لكن يقدح فيها مع عدم صحة سندها اشتمالها على الامر بتجمير ثيابه بثلثة اعواد وهو خلاف المش بين
الاصحاب فتامل واما العلامة في هي فذكر انه اذا اراد تكفينه اخذ قطنا وترك عليه شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ووضعه على فرجيه قبله ودبره ويحشو
القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وقت تحريكه عند حمله ولا نعلم خلافا في استحباب ذلك لاينه برواية يونس ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن
بين الاليين واما الحشو في الدبر فانما يستحب عند خوف خروج شيء منه وانكره المزني واستدل لتبان في حشو القطن مصلحة لا تحصل بدونه فكان مشروعا
ويؤيده رواية يونس ونقل احتجاج المزني بان فيه شناعة ولا لحرمة الميت واجاب بانه في تركه شناعة ولا لحرمة ايضا بجواز ظهور حادثة به وما ذكرناه اولى لحفظنا
عن اكثر الناس انتهى والظ ان ما ذكره من الخوف بعد وضع قطن كثير بين الاليين وشده بالخرقة شدا محكما نادر جدا والله تعالى يعلم **قوله**
في الغسلتين الاوليين لا الثلثة نقل في كرى الاجماع على عدم استحبابه فيها ويؤيده عدم ذكره فيها في الخبرين السابقين وحكم جماعة منهم الشيخ في ف
بكراهيته في الثالثة وقال في هي لا يمسح الغاسل بطنه في هذه الغسلة بخلاف الاوليين لان المسح هناك يستعقب الغسل فاذا اخرج منه شيء ازالته
الغسلة المستعقبة بخلاف الاخرى انتهى وفيه تامل اذ المسح لو كان في الثالثة ايضا لكان قبل الغسلة كما في الاوليين فكان ماء الغسلة مستعقبا له

من خروج شئ بعد الغسل لعدم القوة الماسكة الا الحامل التى مات ولدها فانها لا تمسح حذرا من الاجهاض وتنشيفه بعد الفراغ من الغسل بثوب صونا للكفن من البلل وارسال الماء فى غير الكنيف المعد للنجاسة والافضل ان يجعل فى حفيرة خاصة به وترك ركوبه بان يجعله الغاسل بين رجليه واقعاده وقلم ظفره وترجيل شعره وهو تسريحه ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل من شعره وظفره معه وجوبا الثالث الكفن

على انه لو خرج شئ ينبغى قبل الغسلة كما ورد فى خبر يونس والحاجة فى ازالته الى ماء الغسلة الا ان يكون غرضه ازالة النجاسة الحكمية لا الخبيثة هذا وفى موثقة عمار بعد الغسلة الثانية ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يدك خرقة تنقى بها دبره وهو بعيد استحبابه فى الثالثة ايضا لكن اذا ثبت ما نقله المص من الاجماع فليطرح او يحمل على التقية لموافقته لمذهب الشافعية حيث استحبه فى الثلث قوله هذا من خروج شئ بعد الغسل ولا يجب اعادة الغسل بخروج شئ بعده او فى اثنائه وانما يجب غسل النجاسة كما هو المشهور بين الاصحاب لتحقق الامتثال وعدم الدليل على الاعادة والشيخ فى في خص المسئلة بما اذا خرج بعد الغسلة الثالثة وحكم بما ذكرناه وادعى عليه اجماع الفرقة ويدل عليه ايضا رواية فى هذه الصورة رواية الكاهلى والحسين بن مختار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلناه عن الميت يخرج منه الشئ بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل ومثله رواية روح بن عبد الرحيم عنه ونقل عن ابن ابى عقيل انه قال ان انتقض منه شئ استقبل به الغسل استقبالا محتجا بان الحدث ناقض للغسل فيجب اعادته والجواب منع كل من المقدمتين فان النقض بعد الموت لا دليل عليه ولو سلم فلا دليل فى الميت على وجوب الاعادة بعد النقض لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه بعد الغسل بما خرج بعضهم من التشبيه بغسل الجنابة فى رواية محمد بن مسلم المتقدمة جريان الخلاف فيه ايضا فيما اذا وقع الحدث فى الاثناء ولا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا تقتضى المشاركة فى جميع الاحكام فتامل قوله الا الحامل التى مات وامها ما يدل عليه رواية ام انس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا توفيت المراة فارادوا ان يغسلوها فليبدؤا ببطنها فليمسح مسحا رفيقا اذا لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركها قوله حذرا من الاجهاض قال فى البيان ولو اجهضت بذلك فعليه عشر دية امه قوله وتنشيفه بثوب قال فى هى لا نعلم فيه خلافا ويدل عليه ما فى حسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع حتى اذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته فى ثوب نظيف ثم جففته وفى رواية يونس بعد تمام الغسل ثم تنشفه بثوب طاهر وفى موثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام ثم تجففه بثوب نظيف قوله صونا للكفن من البلل فانه موجب لسرعة الفساد الى ما اشار اليه فى هى والتعويل على ما اوردناه من النصوص وارسال الماء فى غير الكنيف يدل عليه صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابى محمد ع هل يغسل الميت وماؤه الذى يصب عليه يدخل فى بئر كنيف فوقع عليه السلام يكون ذلك فى بلاليع وافضلية الحفيرة الخاصة لحسنة سليمان بن خالد المتقدمة فى بحث الاستقبال حالة الاحتضار قوله وترك ركوبه هذه مكروهات عندهم وورد النهى عنها اجمعت تركها مستحبا وقد يفعلون ذلك اما مسامحة او على اصطلاح اخر غير المش قوله بان يجعله الغاسل بين رجليه لقوله ع فى رواية عمار ولا يجعله بين رجليه فى غسله بل يقف من جانبه والعلامة فى هى والارشاد استحب وقوف الغاسل من جانبه الايمن واستدل فى النهاية بهذه الرواية وهى اعم مما ذكره وفى رواية العلاء بن سيابة عن ابى عبد الله ع لا باس ان يجعل الميت بين رجليك وان تقوم من فوقه فتغسله اذا قلبته يمينا وشمالا تضبطه برجليك كى لا يسقط او جمعه حمله الشيخ على الجواز ورفع الحظر قوله واقعاده واستدل الشيخ فى ف على ذلك باجماع الفرقة وعملهم ويدل عليه ما فى رواية الكاهلى واياك ان تقعده او تغمز بطنه وما ورد من الامر به كرواية ابى العباس السابقة محمول على التقية كما ذكره الشيخ ره قوله وقلم اظفاره وترجيل شعره قال الشيخ فى ف لا يجوز تقليم اظافير الميت ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم ادعى عليه الاجماع وظاهره التحريم ثم بعد ذلك باسطر عد تقليم الاظفار مكروها استدل ايضا باجماع الفرقة وفى هى ذكر اولا انه قال علماؤنا لا يجوز قص شئ من شعر الميت ولا من ظفره ولا يسرح راسه ولا لحيته ومتى سقط منه شئ جعل فى اكفانه وظاهره ايضا الحرمة لكن قال بعد ذلك لا فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وبين ان يكون تحتها وسخ اولا يكون فى كراهية القص وقال فى النهاية يكره قص اظفاره وترجيل شعره عند جميع علمائنا انتهى وبالجملة فالمش الكراهة فيهما كما ذكره فى شرح الارشاد وظاهر بعضهم القول بالحرمة ويدل على الحكمين جرمة او كراهة حسنة ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شئ اغسله وادفنه لعموم قوله ع لا يمس منه شئ ويدل ايضا على الاول رواية ابى الجارود عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلت عن ابائه عن رجل توفى يقلم اظافره او ينظف ابطاه او يحلق عانته ان كان به المرض فقال لا ويدل ايضا على كراهة الاول رواية الغياث عن ابى عبد الله عليه السلام قال كره امير المؤمنين عليه السلام ان يحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفر او يجز له شعر ورواية طلحة بن زيد عنه ع كره ان يقص من الميت ظفر او يقص له شعر او يحلق له عانة او يغمز له مفصل بقى الكلام فيما نقلنا عن الشيخ من المنع عن تنظيفها عن الوسخ بالخلال فنقول يمكن الحكم به لما ادعاه الشيخ من الاجماع ولعموم الروايتين الاوليين وخصوص ما فى رواية الكاهلى ولا تخلل اظفاره وقال العلامة فى هى فينبغى اخراج الوسخ من ظفره بعود لين ان شد عليه قطنا ويتبعها به كان اولى وقال الشارح فى شرح الارشاد اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من اخراجه وكان ذلك لئلا يصير مانعا من وصول الماء تحته كما ذكره ذلك فى وضوء الحى وغسله لكن رواية الكاهلى مع عدم التعرض فى سائر الاخبار للتخليل فى الحى ولا للميت مع كمال شفقتهم ع بالمؤمنين واهتمامهم ببيان جزئيات احكامهم حتى ما يندر وقوع احتياجهم اليها مع عدم خلو الاظافر عن الوسخ غالبا فى اكثر الناس يدل على عدم وجوب التخليل اما لكفاية وصول الرطوبة الى ما تحته وان قلت وعدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد جدا بحيث يندر وقوعه او لالحاق ذلك بالبواطن وعدم وجوب غسله على ان فى التكليف به كلفة ومشقة فى الاكثر لا تناسب الشريعة السمحة السهلة لكن مع ذلك امر الاحتياط فى الحى واضح واما الميت فقد استشكل العلامة فى هى فى بحث الوضوء تعرض للوسخ تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته وانه هل يجب ازالته وحكم بان فيه اشكالا ثم حكم بان الاقرب الوجوب والله تعالى يعلم قوله ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل الخ يدل عليه مرسلة ابن ابى عمير المتقدمة لكن الحكم بالوجوب لا يخلو عن اشكال خصوصا مع حمل النهى فيهما على الكراهة فلا يبعد الاستحباب واستدل فى هى بانه جزء منه فكان لجعله الكل الاستوائهما فى صفة الموت وابدء ع حيث بعد الرحمن بن ابى عبد الله ع السابق وفيه تامل اذ الحكم تعلق بالجملة وهو يستلزم تعلقه بكل جزء منه حالة الاتصال واما

تعلقه

ق والواجب منه ثلثة اثواب مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة

تعلقه بكل جزء حالة الانفصال فلا بد له من دليل سيما تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة وكذا الموت ومنه يظهر ما في قوله لاستوائهما في صفة الموت
وتأييد حديث عبد الرحمن كانه بناء على جعل الضمير في قوله اغسله وادفنه راجعا الى ما حلق او قلم وهو غير ظاهر لجواز رجوعه الى الميت بل هو الظاهر
بقوله لا يمس منه شيء على ان يكون نهيا عن الحلق والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير ولعله لم يحمله على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا
يمس منه شيء ولا يجوز استعماله ولا اهماله بل يغسل ويدفن وكانه لا يخفى عن بعده اذ لا يحسن الامر بغسله مط بل يجب تخصيصه بما اذا كان الحلق او
التقليم قبل الغسل لكن كان لفظة اغسله دون تغسله لا يخلو عن تأييد له والامر فيه سهل على ان على مقتضى دليله يجب تغسيل تلك الاجزاء
ايض اذا كان الحلق والتقليم قبل الغسل لاستوائهما مع الكل في الموت وتعلق الحكم وان كان لم يتعرض له في الفتوى بل اقتصر على جعله معه في
الكفن وعلى هذا فيسقط ما اشرنا اليه من التأييد ايضا لانه اذا كان الحلق والتقليم قبل الغسل فالمناسب في الاجزاء ايض التغسيل وان كان
بعده فلا وجه للامر بالغسل ايض فتفطن **قوله** معه في كفنه كما وقع في المرسلة السابقة وفيما نقلنا من عبارة في **قوله** والواجب منه ثلثة اثواب
قال في المعتبر هذا مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب وهو قول الجمهور كافة على ما نقله في شرح المشيخ وانما
منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام لا اقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد
فهو سنة الى ان تبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة كذا في عامة نسخ يب ونقله كذا المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه والظاهر ان
المراد منها تام اي يجب ان يكون منها واحد لا اقل منه تاما يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون تاما مبتدء مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله
يوارى فيه جسده خبره وفي بعض نسخ يب وثوب تام الخ وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد
بن مسلم قال قلنا لابي جعفر عليه السلام على وفق ما نقلنا من يب بزيادة وثوب على هذا ايض فالظ ان المراد هو ما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل
منه من جملتها يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة تاكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض
ثلثة اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحدة بل ان يكون تاما يوارى فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز و
الثاني الى حالة اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها وجعله في الذكرى على هذه النسخة حجة سلار
وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلثة اثواب محمول على تاكد الاستحباب او فما زاد على الثلثة فهو سنة
الى الخمسة ولكن لا تاكد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم تكن تامة وثوب واحد ان كان تاما او ثلثة
اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض نسخ يب ايض بلفظ او فهذا التخيير
او الترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما
ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتدبر ومنها موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب انما كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب
ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر عليه السلام في ثلثة اثواب وذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى صحار
بضم الصاد المهملة وهي قرية بعمان مما يلي الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا
حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء ومنها ما
في حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة تشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة و
العمامة لا بد منهما وليستا من الكفن ومنها رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة
يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه ومنها رواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر
قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس عنهم ثم ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط
عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد بعد القميص عليه وفي بعض النسخ بدله بردا وعلى هذا فيصير اربعة ويحمل الرابع على الاستحباب وانت خبير
بان هذه الروايات مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب كانها تصلح سندا للحكم بوجوب الثلثة وما يصلح ان يكون حجة لسلار الاصل وما نقلنا عن
الذكرى وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار
قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن
قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رجليه وجه الدلالة انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقة والعمامة اللتين ليستا من
الكفن المفروض ويمكن الجواب بانه يمكن ان لا يكون الغرض عد اثواب الكفن بل تعريف الناس بعضها مما فيه اللبس ببيان شرائط ما يحتاج منها الى البيان
فبين ذلك في الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها فلعله لا احتياج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيد هذا ان الراوي بعد ما سمع حديث الخرقة قال
فالازار والظ ان المراد فهل يجب الازار المعمول معها او فما الحاجة الى الازار معها مع ستر العورة بها فاجاب بان الخرقة لا تعد شيئا اي ان الخرقة
ليست من اجزاء الكفن بل انما تراد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن فلا تغني الخرقة عنه وعلى هذا ففي الخبر اشعار بالازار ايض وانما لم يذكر
اللفافة ولعل الوجه فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** مئزر المئزر الازار في اللغة هو الملحفة وخص الازار في العرف بما هو المعروف الذي لا يشمل
جميع البدن والظ ان المئزر ايض مثله وقد ذكر الشيخ ومن تبعه ان الكفن المفروض ثلثة مئزر وقميص وازار كما ذكره هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين
المئزر بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي

فيكون المراد ان المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام لا اقل منه وثوب تام فما زاد على ذلك هو اقل الواجب ويقوله فما زاد فهو سنة الى ان تبلغ خمسة ثلثة مفروضة ايض اشارة الى ان يكون ثلثة مفروضة محمول على تاكد الاستحباب

لم يكفن بقميص التمام برهيم فيه الكفن وغيرها رواية عبد الله عن ابي عبد الله

يستر ما بين السرة والركبة ويستحب ان يستر ما بين صدره وقدمه وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل ويجزي مكانه ثوب ساتر لجميع البدن على الاقوى

لفافتان احديهما حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب او بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليس من جملة الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا فان كان امرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا يزاد على ذلك والاقتصار على مثل ما للرجل جائز ثم قال فاذا حصلت الاكفان فرشت الحبرة على موضع نظيف وينثر عليها شيء من الذريرة المعروفة بالقمحة ويفرش فوقها الازار وينثر عليه شيء من الذريرة ويفرش فوق الازار القميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت انه ياخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة اذرع ونصفا في عرض شبر او اقل او اكثر فيشدها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفها في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا ثم ياخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين بان نقص عنه لم يكن به باس ثم يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر ثم يصنع بالحبرة ايضا مثل ذلك ويعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه والمفيد لم يعين المفروض بل ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها سفله الى وركيه ولفافة وحبرة وعمامة وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما يأتزر الحي فوق الخرقة التي ذكرها اولا وعلى هذا فالمئزر هو الازار المعروف لذا لم يذكر الازار على حدة والصدوق في الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن وينثر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على دبره ويشد على فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي يشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من الكفن المفروض فانه قال بعد ذلك الكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ ان حمل على ما ذكره المفيد فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا ظاهره ذلك فيفهم منه وجوب تعدد الازار المعروف وعدم وجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع انه لا بد من وجوبه كما سبق في صحيحة زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن المفروض مع ما ورد من انه ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب التام فالظ ان يحمل واحد من المئزر والازار على الازار المتعارف وهو غير الشامل والاخر على الثوب الشامل لجميع البدن نظرا الى المعنى اللغوي الى ما نقلنا كما فعله الشارح لكنه فسر المئزر بغير الشامل ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب الشامل هذا واما الاخبار فلم اقف في شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر الازار في موثقة عمار ورواية معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الازار فهي مستند الحكم فيه وقد عرفت ان في صحيحة عبد الله بن سنان ايضا اشعارا به وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا لا تخلو عن تاييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظ ان مراد الاصحاب من تعيين الازار هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا ثوب شامل لاجزأ بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة واما القميص والازار بمعنى الثوب الشامل فقد مر بعض ما يدل عليهما من الاخبار وسيجيء في القميص بعض اخر فانتظر **قوله** يستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار اليه في شرح الارشاد على العرف الشايع في الازار واحتمل فيه الاكتفاء بما يستر العورة لانه وضع ابتداء لسترها ولا يخلو عن ضعف وقد سبق في موثقة عمار تحديده بما يغطي الصدر والرجلين ولعله نظر اليها حكم هنا وفي شرح الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن مفاده خروج الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها اولى **قوله** يصل الى نصف الساق لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظ بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم منها من افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب **قوله** ويجزي مكانه ثوب ساتر الخ هذا مذهب ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق الى تعين القميص حجة القول الثاني ما تقدم من موثقة عمار وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وايضا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلاثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وحسنة جميل بن دراج قال قال الكفن فريضة ثلثة شبر يوضع من عند الترقوة الى ما بلغ من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق روايات اخرى كصحيحة زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد كذا يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني اولى للاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا القول لا يخلو عن قوة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع شهرة القول الاول واما ما ذكره المص في ذكرى من انه يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر عليه السلام ان استطعت ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز ان يكون في الثلثة الاثواب قميص غيره فلا يخفى بعده فان الظ من الخبر انه بعد ما سئل عن جواز التكفين في الثياب التي صلى فيها واجاب عليه السلام بقوله احب على صيغة المتكلم ذلك الكفن اي الذي كان يصلي فيه وقوله يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلى فيه الذي احب التكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا سئل سؤالا اخر لا تعلق له بحديث الثوب الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب فقط ام لا بد من القميص واجاب بانه لا باس به ولكن القميص احب الي واما ما ذكره المص فينبغي حمل السؤال على انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلى فيه فاجاب بانه لا باس به لكن القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا لا ينافي ان يتعين القميص في الثلثة الاثواب فقط ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايضا في الفقيه انه سئل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك والقميص احب الي وذكر المص في ذكرى انها هي الرواية

على جانبه الايمن وبجانبه الايسر

الاولى

وإزار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ويستحب زيادته على ذلك طولا بما يمكن شده من قبل رأسه ورجليه وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الآخر ويراعى
في جنسها القصد بحسب حال الميت ولا يجب الاقتصار على الأدون وإن ماكس الوارث أو كان غير مكلف ويعتبر في كل واحد منها أن يستر البدن بحيث لا يحكي ما تحته

الأولى بعينها ولكن حذف صدرها وهو ايضا بعيد لما فيها من الزيادات والتغيير وإذا كانت رواية مستقلة فظاهر أنه لا يمكن تأويلها بما ذكره المص
قوله وإزار والمشهور بين الأصحاب في ترتيب لباسها الميت على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على الإزار كما أشار
إليه سابقا أما تأخير الثالث فلا كلام فيه وقد مر في موثقة عمار ورواية يونس وأما تقديم الأول على الثاني فلم أقف على ما يدل عليه سوى
اعتبار وضع المئزر فإنه لستر العورة كما نقلنا عن شرح الإرشاد ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الأولى قدم القميص على الإزار وهو ظ الثانية أيضا و
نقل ذلك عن ابن أبي عقيل قوله ويستحب زيادته على ذلك طولا وظ كلامه في شرح الإرشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكر من الزيادة
الطولية ولم أقف في الأخبار على ما يدل عليه صلا وفي ط ذكر عقد طرفي اللفافة وكذا الحبرة مما يلي رأسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب والاستحباب
لكن ذكره بعد أمور هي مستحبة فظاهره استحبابا أيضا قوله وعرضا بحيث يمكن جعل الآخر ادعى في شرح الإرشاد وشرح القواعد شهادة الأخبار به
وزاد في شرح القواعد أنه يشعر به كونها لفافة وفوق الجميع وأنا لم أقف على ما أشار إليه من الأخبار وما ذكره من الإشعار بين لظهور نعم كونها
لفافة يشعر بشمولها الجميع ويكفي فيه الشمول ولو بضم طرفيها بخياطة ونحوها إلا أن يقال إن الشائع في اللفافة خصوصا إذا لف فيها أشياء أن تكون
بحيث يمكن جعل أحد طرفيها على الآخر والمعروف بين الأصحاب وادعى عليه في ... إجماع الفرقة أنه ينبغي فيطوى الجانب الأيسر من اللفافة وكذا
الحبرة على الجانب الأيمن من الميت ثم يطوى الجانب الأيمن منها على الجانب الأيسر منه ومقتضاه استحباب زيادة كل جانب بحيث يطوى على الآخر قال
في المدارك لم أقف في هذا الحكم على أثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى وكأنه طوى الكشح عن تعليل أصل الحكم وتمسك لخصوصية النحو المذكور
وإن وجهه التيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بالطرح على أيمن الميت وأيضا يصير فيه الجانب الذي على الميت ما على يمينه والجانب الذي يقع على الجانب
الآخر ومتوسطا فلك بينه وبين الميت ما على يساره بخلاف ما لو عكس إذ يصير الأمر بالعكس في الوجهين ولا يخفى مثل هذه التعليلات على أنه لو عكس
أيضا يمكن توجيهه أيضا بأنه للتيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بطي جانب اليمين وأيضا يقع فيه مفتتح الكفن على اليمين بخلاف العكس إذ الأمر فيه
بالعكس في الوجهين فتفطن قوله ويراعى في جنسها القصد ذلك لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك وما كان كذلك فالاعتبار فيه بالعرف والعرف
يحكم بذلك لو خلى من ترخيص من الشارع في ذلك فلا عبرة بمماكسة الوارث وكونه غير مكلف وهل يجب على الولي رعاية القصد أو يجوز له الاقتصار على
الأدون يحتمل الأول بناء على أنه المفهوم من الأوامر عرفا ويحتمل الثاني بناء على أنه لا يفهم في العرف إلا جواز الاقتصار على الأدون بل ظاهر
الأوامر جواز الاقتصار على ما يصدق عليه ما أمر به مط وظ عبارة الشارح هو الثاني ومثله المحقق الثاني في شرح القواعد ولعله الظاهر و
على هذا فلو كان المباشر هو الولي فما ذكراه من جواز رعاية القصد عدم العبرة بمماكسة باقي الورثة أو كون غير المكلف فيهم لا يخ عن وجه لما ذكرنا
من إذن الشارع له وأما إذا كان المباشر هو الذي أذن له الولي فالظ أنه لا يجوز له التجاوز عما أذن له لأنه إذا جاز له الاقتصار على الأدون فيجوز له
ذلك سواء باشره بنفسه أو بمن نصبه لذلك ودعوى أن كل أحد كما يجب عليه المباشرة وجوبا كفائيا كذلك مأذون في رعاية القصد نعم مباشرة
بعضهم موقوف على إذن الولي فإذا أذن له فيها جاز له المباشرة على الوجه المأذون فيه شرعا في غاية الإشكال والظاهر أنه لما جعل الولي
أولى بأحكامه فلا يجوز التجاوز عن إذنه ما لم يخالف الشرع بل الحكم في الولي أيضا محل تأمل لأنه إذا جاز له الاقتصار على الأدون فيمكن أن يقال إن
الأصل عدم جواز تصرفه بدون إذن باقي الورثة أو وليه إلا فيما خرج بيقين ولا يقين فيما زاد على الأدون خصوصا إذا لزم الإجحاف بهم و
الضرر الكثير عليهم نعم الظ أنه يكفي رعاية الأدون عرفا ولا يجب تتبع ما هو أدون منه عادة للزوم الحرج والمشقة فتأمل قوله ويعتبر في كل
واحد منها أن يستر البدن قال في شرح القواعد هل يشترط أن يكون كل واحد من هذه الأثواب بحيث يستر العورة في الصلوة أم يكفي
حصول الستر بالمجموع الظ الأول لأنه المتبادر من الأثواب ولأنه أحوط وإلى الآن لم أظفر في كلام الأصحاب بشيء نفيا ولا إثباتا وقال الشهيد في شرح
الإرشاد المفهوم من خبر زرارة المتقدم الاكتفاء بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول
الستر بالمجموع والأجود اعتبار الستر في كل ثوب لأنه المتبادر ولم يتعرض كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا إثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلامهما أما الأول
فلأنه إن حمل على ظاهره وهو التردد في اشتراط كل واحد منها ما يتم به وحده ستر العورة أو كفاية حصول سترها بالمجموع وترجيح الأول بالتبادر بناء ان يكون م
على ما ذكره بعضهم أن المتبادر من الثوب عرفا ما يتم به ستر العورة كما نقلنا سابقا فهو ظ الفساد لأن ما عينوه من المئزر والقميص والإزار ثوب
شامل للبدن بدله القميص على ما ذكره الشارح وكذا بدله المئزر على ما ذكرنا كل منها ساتر للعورة وحده ثم ولا مجال للتردد فيها فيما ذكره
وإن حمل على التردد في اشتراط أن يكون كل منها غليظا قدر ما يستر البدن أو كفاية كون المجموع ساترا للبدن وإن كان كل واحد رقيقا يحكي ما تحته
فكان عليه أن يعتبر ستر البدن كما ذكره الشارح ره هاهنا وتخصيص العورة مما لا وجه له وكذا حديث الصلوة وأما الثاني فلأنه وإن كان صريحا
في المعنى الثاني ولا اشتباه فيه لكن تخصيص العورة فيه أيضا في قوله بحيث لا يستر العورة كما ترى فلعل المراد الإشارة إلى أن المعتبر من الستر هاهنا هو
القدر الذي اعتبر في ستر العورة في الصلوة بأن لا يحكي اللون على ما هو المشهور من عدم العبرة بالحجم فلو حصل بالمجموع كفى وإن كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر
العورة سترا معتبرا في الصلوة بأن يحكي لون ما تحته والمؤاخذ يحمل كلام شرح القواعد أيضا على هذا المعنى وقوله في الصلوة للإشارة إلى ما ذكرنا
وما لو عيا من التبادر بناء على أن الثوب في اللغة هو اللباس والظ من اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكي لونه هذا وأما ما ذكره الشارح من المفهوم
من خبر زرارة ففيه تأمل إذ المفهوم من خبر زرارة مواراة البدن بالتمام لا بالثلثة إذ الظ أن ضمير يواري فيه راجع إلى التمام لا إلى الثلثة وإلا لوجب
تأنيثه وإرجاعه إلى الكفن المفروض الذي هو الثلثة بعيد إلا أن يقال إن المواراة في التمام أعم من أن يكون باعتبار ستره بانفراده أو مع ما تحته من الأخر

علم اعتبار

وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل وافضله القطن الابيض وفي الجلد وجهان المنع ما ال اليه المص في البيان وقطع به في الذكرى لعدم فهمه من اطلاق الثوب ولنزعه عن الشهيد وفي الدروس اكتفى بجواز الصلوة فيه للرجل كما ذكرناه هذا كله مع القدرة اما مع العجز فيجزي من العدد ما امكن ولو ثوبا واحدا او في الجنس يجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول خاصة والمنع من غير الجلد الماكول مط ويستحب ان يزاد للميت الحبرة

عدم اعتبار ستر كل واحد للاصل وضعف كالثوب لاطلاقه عرفا على الجميع بل لغة ايض بل يمكن المناقشة في وجوب ستر الجميع ايض وكان عدم تعرض الاصحاب له دليل على عدم وجوبه عندهم فتامل **قوله** وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل كذا ذكره جماعة من الاصحاب قاطعين به ولم يظهر لهم مستند نعم ادعوا الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض للرجل والمرءة على ما في المعتبر والذكرى مع انه قال العلامة في نهـ يحتمل عندي كراهة ذلك لا باحته لها في الحيوة واستدلوا عليه ايض بان احدا من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يفتخرون بجودة الاكفان وقد استحب الش تجويدها وبرواية الحسن بن راشد قال سالته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس والعصب بالعين والصاد المهملتين على ما في الذكرى ضرب من برود اليمن سمي به لانه يصنع بالعصب وهو نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير بذلك
العصب برود يمنية يعصب غزلها اي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج بها وجه الدلالة انه ع شرط في رفع الباس ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز بحرا فلم يجز كذا قالوا وفيه نظر فان مفهوم الرواية هو الباس مع عدم اكثرية القطن مع ان المش بينهم جوازه مع عدم صرافة الحرير او غلبته غلبة يستهلك فيه القطن وعلى هذا فلا بد ان يحمل الباس على ما يعم الكراهة وح فيمكن ان يحمل على الكراهة مط فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الرواية واضمارها وفي الفقيه ارسلها عن ابي الحسن الثالث ع وبما ورد من الاخبار من منع التكفين في كسوة الكعبة مع التصريح في بعضها بجواز بيعها وهبتها والانتفاع ستنفاع
بها وطلب بركتها فالظاهر ان المنع عن التكفين باعتبار كونها حريرا وفيه انه يمكن ان يكون لاحترامها ويمكن الاستدلال ايض بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا ويتوجه عليه ايض انه لا بد من حمل الامر فيه على الاستحباب لعدم وجوب كون كله قطنا عندهم وبعد حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على حرمة غيره واما غير الحرير فالجلد ايض سيذكر انه لا يجوز الكفن فيه مط لكن بقي المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن ايض على مقتضى قاعدتهم مع انهم لا يظهر دليل عليه اصلا ونقل عن ابن الجنيد عدم تجويز الكفن في المنسوج من الشعر او الوبر مط ولو من الماكول ولم ينقلوا له سندا والاستدلال بموثقة عمار باتي في الجميع لكن فيه ما اشرنا اليه فتدبر **قوله** وافضله القطن الابيض ذكر في المعتبر انه مذهب كافة العلماء ويدل ايض على استحباب القطن ما سبق نقله من موثقة عمار ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه واله وفي رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله ع المنع عن التكفين في الكتان والمش بين الاصحاب كراهته وظ كلام الصدوق عدم جوازه والاول اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند المخصص ويدل على استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ليس من لباسكم شئ احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع المنع على التكفين في السواد وفي الثوب الاسود وفي الذكرى حكم بالكراهة في السواد وفي كل صبغ وعليه حمل الرواية ونقل عن ابن البراج المنع عن المصبوغ هذا في غير الحبرة والا فيستحب الحمراء منها على ما سيجئ **قوله** لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر منه المنسوج وفيه تامل لعدم ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم بنزعه عن الشهيد فلا يدل على عدم جواز الكفن به اذ ربما كان ذلك تخفيفا فيما حكم بتضييعه فلا يدل على عدم اجزائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع اختصاص ثيابه فيه والحكم بتكفينه لدل على ذلك لكن لم اقف على مثله فتدبر **قوله** يجزي كل مباح اراد به مقابل المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب اجماعا كما نقله في الذكرى وللنهي عن اتلاف مال الغير ثم ان المص في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلثة اوجه المنع من التكفين بها لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة لا غير حالة الصلوة ثم ينزع بعد ثم فرع رعاية الترتيب على الاحتمالين الاخيرين ولا يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لا لاطلاق المنع وعدم الدليل على وجوب التكفين حتى يقيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا وما ذكره في الوجه الثاني من وجوب ستره ولو بالحجر ففيه انا لا نم ح وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب ستر عورته عن نظر المحرم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها عند عدم غيرها حال الصلوة كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد بتعذر غيرها مط حتى الحشيش والحجر ونحوهما اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا امكن ستره بالحجر وعند الحجر من غيره بعدم ذلك مع تعذره بستر باحدها على حدما ذكره من وجوب الترتيب هنا على مقتضى ما ذكروه من وجوب الترتيب لي فيه تامل لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد منع عنه فالاصل جوازه في الميت بكل منها من غير ترتيب بينها وبين غيرها واحتمل في شرح القواعد جواز وضعه في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلى عليه من دون حاجة الى ستر فتامل **قوله** لكن يقدم الجلد على الحرير الخ كان تقديم الجلد على الحرير لعدم نص في المنع عنه بخلاف الحرير وتقديم الحرير على غير الماكول لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء دون غير الماكول وتقديم غير الماكول على النجس كانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من التكفين به مع كمال المبالغة في تطهير الميت واحتمال تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض المانع فيه دونها فانه ذاتي فيها واما احتمال تقديم النجس على غير الماكول خاصة فتقديمه عليه لما ذكرنا من الذاتية والعرضية واما تقديم الحرير على النجس مع جريان الوجه فيهما فلما ذكرنا مع عدم المنع عن الصلوة في الحرير مط لجوازها في النساء بخلاف النجس هنا ولا يبعد تقديم غير الماكول على الحرير خصوصا في الرجال لحرمة لبس الحرير على الرجال دون غير الماكول ولعدم ظهور نص ولا اجماع فيه بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه الوجوه فتامل واعترض في شرح القواعد على تقديم الجلد بان الامر بنزعه عن الشهيد يدل على المنع بمفهوم الموافقة وهو اقوى من التصريح وجعل وبر غير الماكول ابعد من الجميع قال واما النجس فيدل على جوازه مع الضرورة عدم وجوب نزعه عن الميت لو اصابته النجاسة وتعذر غسلها وقرضها وانه آيل الى النجاسة من قريب فامره اخف وفيه ان كون مفهوم الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما هو مع القطع بعلة الحكم وثبوتها فيما يجري منه الحكم بطريق اولى وانى لك ذلك فيما نحن فيه بل لا ظن ايض كما اشرنا اليه واما جعل وبر غير

الماكول

بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة وهو ثوب يمني وكونها عبرية بكسر العين نسبة الى بلد باليمن حمراء ولو تعذرت الاوصاف او بعضها سقطت واقتصر على الباقي ولو لفافة بدلها

الماكول بعد فتأخره عن النجس ظ على ما ذكره وكذا من الحرير لما ذكرنا من جواز الصلوة في الحرير في الجملة دونه واما تأخيره عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى فغير ظ مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين في وبر غير الماكول لعدم ظهور النص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز في النجس مع الضرورة لا يخفى عن ضعف كاكثر ما ذكر من وجوه الترجيح في هذا الباب فتأمل **قوله** والمنع عن غير الجلد الماكول مط اى يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مط حتى في حال الضرورة لاطلاق المنع فيدفن عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذي نقلنا عن كرى لكن خص الحكم بغير الجلد الماكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر من الثوب لا يشمله وانه ينزع عن الشهيد وقد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظ على مذهبه المنع فيه ايض اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا اما لو اريد به ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا والظهور اره بباقي المذكورات بعض غير النجس مع التعذر وفي شرح القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال اى المنع عن التكفين بها مط لكن استثنى عوض الجلد الماكول النجس بناء على ما نقلنا عنه من عدم المنع عن النجس حالة الاضطرار وفيه تم **قوله** بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير وهو التحسين والتزيين ثم انهم استدلوا على استحباب زيادتها بموثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبري او اظفار قال الشيخ والصحيح عندي ظفار وهما بلدان وفي بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكانه اظهر وذكر في كرى ان اليمنة بضم الياء البردة من برود اليمن وصحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين وبرواية ابي مريم ايض عن ابي جعفر ع ان الحسن بن علي عليهما السلام كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص وانت خبير بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة بل في اكثرها تصريح بانها من جملتها وحسنة الحلبي السابقة وبما تدل على عدم استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع قال انا كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام وفي برد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم يساوي اربعمائة دينار قال في كرى الشطوي بفتح الشين المعجمة وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشطا قرية بمصر قاله الجوهري لكن يشكل بمنافاتها للحسنة السابقة حيث دلت على المنع من الزيادة على الثلثة ويمكن دفعها بتخصيص المنع بتكفينه ع لخصوص فضيلة كانت فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف فيه لكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال البرد لا يلف فيه لكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن فيقال ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما ورد في تلك الحسنة فاذا كان زيادة البرد في تكفينه ع على هذا الوجه لم ينافه المنع عن الزيادة عليها اذ يحمل على المنع عن الزيادة في الكفن لكن يبقى المنافاة بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاصحاب هنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلثة والتكفين به ويمكن دفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث قال ان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه ثم يحمل قوله في الصحيحة لا يلف على انه لا يجب لفه ويمكن ان يقال ايض انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف وان كان زائدا على الثلثة فلا يلف بل يطرح وعلى هذا فلما كان البرد في تكفينه ع زائدا على الثلثة فربما طرح ولم يلف به فلا ينافي المنع عن الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا عن الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض وان لا يزاد الكفن على الثلاثة وان زيد فعلى وجه الطرح لكن المشهور بين الاصحاب استحباب ان يزاد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في يه ان هذا نهايته في الرجال والصدوق في الفقيه لما ذكر الثلث الواجبة وحكم بان العمامة والخرقة لا يعدان من الكفن قال من احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس وصرح ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احديهما حبرة يمنية وان كانت الميت امرأة كانت احدى اللفافتين نمطا قال فهذه الخمس هي الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك ما لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمرأة خرقة للثديين وظ كلام ابي الصلاح ايض استحباب الخمسة فانه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمنية وتجزي واحدة فان ظ ما ذكره من افضلية الثلثة زيادة لفافة على ما ذكره اولا من اللفافة والنمط فقوله ويجزي واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل يكفي واحدة كل ذلك مع الدرع والمئزر الذي ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار وحمل المئزر على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص ويجزي واحدة مع القميص صاحب المدارك نقل عنه قوله والافضل الخ بدون سابقه فحكم بانه قريب من عبارة ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احدى الثلثة بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقوله ع فما زاد فهو سنة الى ان تبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحبان هما العمامة التي ذكرها اخيرا والخرقة لئلا ينافي لفظ وصية ابي جعفر ع ويمكن ايض حملها على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المشهور فيكون ما ذكر من العمامة سادسا مستحبا ونقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال قد روي سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنة وليس بعد الخرقة التي على فرجه من الكفن قال وروي لبس العمامة من الكفن المفروض ولم اقف على ما اشار اليه من الرواية والله تعالى يعلم **قوله** ولو تعذرت الاوصاف الخ كذا في كرى الظ انه اذا تعذرت الحمراء او العبرية فسقوطهما والاكتفاء بمطلق الحبرة لا يخلو عن وجه لاطلاق الحبرة في بعض الاخبار السابقة بدون تقييد بهما واما تعذر الحبرة مط فزيادة لفافة بدلها على الثلثة فمما لا وجه له اذ قد عرفت

ان لا حجة

والعمامة للرجل وقدرها ما يؤدى هيئتها المطلوبة شرعا بان تشتمل على حنك وذوابتين من الجانبين يلقيان على صدره على خلاف الجانب الذى خرجتا منه هذا بحسب الطول واما العرض فيعتبر فيها اطلاق اسمها والخامسة وهى خرقة طولها ثلث اذرع ونصف فى عرض نصف ذراع الى ذراع يثفر بها الميت ذكرا او انثى ويلف بالباقى حقويه وفخذيه الى حيث ينتهى ثم يدخل طرفها تحت الجزء الذى ينتهى اليه

ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الجزء على الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيح زرارة الدالة على استحباب الخمسة فيه مع ما اشرنا اليه من المناقشة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل ينبغى ضم الخامسة ايضا فيه **قوله** والعمامة للرجل بل لمطلق الذكر لاطلاق اكثر رواياتها خرجت عنها المرءة فيبقى الباقى واستحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره فى المعتبر وقد مر من الروايات الدالة على استحبابها فى الجزء الاثواب الثلثة صحيح زرارة ومنها بعد ما نقلنا من قوله والعمامة سنة قال امر النبى صلى الله عليه وآله وبعثنا ابو عبد الله ع ونحن بالمدينة ومات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فامرنا ان نشترى حنوطا وعمامة ففعلنا وروايه عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيح عبد الله بن سنان وفى بحث القميص حسنة الحلبى وفيها كفاية فلا حاجة بنا الى استقصاء الاخبار **قوله** ما يؤدى هيئتها المطلوبة شرعا الماورد فى كثير من الاخبار استحباب العمامة مط فلا يبعد ان يحمل مطلقها سنة ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا ويجعل الهيئة سنة براسها فافهم **قوله** بان يشتمل على حنك الخ استحباب التحنك عليه الاصحاب على ما ذكره فى المعتبر ويدل عليه ايضا رواية ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع فى العمامة للميت قال حنكه واما ما ذكره من باقى الهيئة فيدل عليه ما فى مرسلة يونس عنهم ع ثم يعمم يوخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم تمد على صدره وقد ورد فى ذلك هيئة اخرى منها ما سبق فى رواية معوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على وجهه وفى موثقة عمار ثم عممه والق على وجهه ذريرة وليكن طرف العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر ترمى بها على وجهه ومنها ايضا ثم العمامة ويطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق فى صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما فى رواية عثمان النوى عن ابى عبد الله عليه السلم واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابى قلت كيف يصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها على خلفه واطرح طرفيها على صدره وقال المفيد فى المقنعة ويعممه كما يعم الحى ويحنكه بها ويطرح طرفيها جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابى بلا حنك وهى ماخوذة من هذه الرواية ورواية يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابى هى ما لا حنك له ويبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيح اولى لكن لم اقف فى كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكى فى الذكرى ان المشهور بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل **قوله** والخامسة وهى خرقة الخ استحباب الخرقة مقطوع به فى كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلى فى بحث مسح البطن فى حكاية القطن وفى رواية يونس المتقدمة هنا ايضا اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها فى فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمزها فى الموضع الذى لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق فى بحث الاثواب الثلثة فى موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وما ذكره الشارح من تحديد الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا واما العرض فقد وقع تحديده كما نقلنا فى رواية يونس بشبر ونصف وقول الشارح نصف ذراع قريب من الاول وقوله الى ذراع يزيد عن الثانى ولم اقف على خبر اخر يطابقه ولم اجد ما ذكره فى كلام الاصحاب ايضا بل منهم من اطلق ومنهم من قال فى عرض شبر تقريبا وفى ط فى عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قال فى عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين بذلك ما ذكره الشارح ايضا وان كان لا باس به لكن الكلام فى تحديده بخصوصه فتامل **قوله** يثفر بها المثفر الثفر بالتحريك السير فى مؤخر السرج وقد يسكن واثفره عمل له ثفرا او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب ذنبه بين فخذيه حتى يلصقه ببطنه كذا فى القاموس وذكر العلامة فى نهاية فى كيفية استثفار المستحاضة انها تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين يجعل احدهما من قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسيها لسهل شدهما بتلك الخرقة ولا يشق ذلك والا فالمعتبر ان تشد راسها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها بالاولى ويمكن هنا مع طول الخرقة بعقد راسها من كل جانب بالاخر بدون شق كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان فرض الخرقتين للسهولة والا فيكفى خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على وسطها كالتكة ونعقد راسها من احد الجانبين الى ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم يجعل ما فضل منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على الموضع وتخرج راسه الاخر من خلفها وتشده هناك وقال الشارح فى شرح الارشاد هنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى معتمد عليها فى كيفية شدها على التفصيل انما الاخبار فقد تقدم فى حديث عبد الله الكاهلى انه يثفر بها اذفارا قال فى الذكرى هكذا وجدنا فى الرواية والمعروف تثفر به اثفارا من اثفر الدابة ثم تشد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفى خبر يونس خذ خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا انفا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذى يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد ان يربط احد طرفى الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد الذى على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم فى المستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقى منها لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذى انتهى عنده منها وهذا هو الذى ينبغى العمل عليه وان كان ظاهر خبر يونس ينافى بعضه وهو قوله بعد لف فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن الخ ويمكن الجمع بينهما بنوع تكلف ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باى وجه اتفق امكن الاجزاء كما فى خبر معوية بن وهب يعصب بها وسطه ولفظ الفتوى انتهى وقد عرفت ان الاستثفار على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف فى رواية يونس كانه يحمل قوله ع من تحت رجليه من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف والتخصيص بها كان لاستحبابه على هذا الوجه ثم يغمزها فى الموضع الذى لف فيه الخرقة اى فى موضع الشداد ثم يلف بما بقى من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشداد من حقويه الى

الغنم

بالعمامة وعمه النبى

هيئتها م

وفى خبر عثمان بن عيسى

ركبتيه

بحيث خامسة نظرا الى انها منتهى عدد الكفن الواجب هو الثلث والندب فى هو الحبرة والخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن اصطلاحا وان استحبت وللمرأة
القناع يستر به راسها بدلا عن العمامة وتزاد عنه النمط وهو ثوب من صوف فيه خطط تخالف لونه شامل لجميع البدن فوق الجميع وكذا تزاد عنه خرقة اخرى تلف
بها ثدياها وتشد الى ظهرها على المشهور ولم يذكرها المص هنا ولا فى البيان ولعل الضعف المستند فانه خبر مرسل مقطوع في رواية سهل بن زياد ويجب مسح
مساجده السبعة بالكافور

ركبتيه لفا شديدا وح فينطبق على ما ذكره او يحمله على اخراج راسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اى من تحت ما يلى منها الارض الى الجانب الايمن
وغرز طرفيها فى ذلك الجانب فى الموضع الذى لف فيه الخرقة الذى انتهى عنده منها كما ذكره الشارح وح يكون قوله تلف فخذيه من حقويه
الخ اشارة الى تمام ما يفعله من الابتداء الى الانتهاء الا الى لف ما بقى على ما ذكرنا فى الوجه الاول ولعل هذا اظهر فتدبر **قوله** سميت خامسة
نظرا الى انها الخ كان هذا بناء على ما فى حسنة الحلبى المتقدمة فى بحث القميص من قوله وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد
لكن يخدشه ما سبق فى صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة فى بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر فى الرواية الاخرى
من عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الظاهر فى ان شيئا منها ليس من الكفن وسبق نقل ذلك عن الصدوق
ايضا وكذا ما فى رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كلتيهما من الكفن وكذا ذكره المص فى كره حيث جمع بين هذين الخبرين
بحمل الاول على الكفن الواجب والثانى على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الشارح على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اى عد الخرقة من الكفن
دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا الاينافى وقوع خلافه فى الروايات والاولى ان يق ان عدها خامسة باعتبار انها على
المش خامسة الكفن المشترك بين الرجل والمرأة وان زيد فى الرجل العمامة وفى المرأة القناع والنمط او باعتبار انها خامسة ما يجمعه عندها
من قطع الكفن والكفن فى الوجهين ما يعم الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخدشه عدم كونهما من الكفن فى الروايتين فتفطن **قوله**
وللمرأة القناع يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام فى كم تكفن المرأة
قال تكفن فى خمسة اثواب احدها الخمار **قوله** وتزاد عنه النمط ضرب من البسط معروف بمعنى الطريقة ايضا وما فسره به الشارح ومثله فى
المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثانى لما فيه من الانماط اى الطرائق والمش انه غير الحبرة ونسب ابن ادريس فى السرائر زيادة
نمط للمرأة الى الرواية وانكرها مستندا بان النمط هو الحبرة وقد زيدت فى الرجل والمرأة قال لان الحبرة مشتقة من التزيين والتحسين وكذلك
النمط هو الطريقة وحقيقة الاكسية والفرش ذات الطرائق ومنه سوق الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمش
الاستدلال على استحبابه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلم قال يكفن الرجل فى ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق
وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظاهر ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره فى كرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء ما
يشد به الوسط وكان المراد هنا المئزر كما ذكره فى كره وخرقة الثديين كما ذكره فى المدارك واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة فى
جملة الثلثة ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما وقد قالوا باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الشارح فى الرجل ايضا فيمكن ان يكون
تخصيص المرأة بها فى هذه الرواية باعتبار تأكد استحبابها فيها ويمكن ان يق باختصاص استحباب الزيادة فى الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المرأة
لاستحباب زيادة لفافة اخرى فيها مط وعلى ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة بل انها من جملتها فالامر اظهر لاختصاص
المرأة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثانى فالظاهر ان اللفافتين هما الثوبان المفروضان فى الرجل والمرأة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد
عرفت ان الظاهر عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل فالثوبان الزائدان فى المرأة ح هما المنطق والخمار
وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة فى الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الرواية ان التاكيد فى خمار المرأة اكثر من عمامة الرجل ثم
قد قيد الخمسة فيها بما اذا كانت عظيمة والظاهر ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولم ار التعرض لهذا القيد فى كلام
الاصحاب والله تعالى يعلم **قوله** فوق الجميع قال فى شرح الارشاد ومع عدمه يجعل له لفافة اخرى كما يجعل بدل الحبرة عند جماعة فيكون للمرأة
ثلث لفائف فى كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايضا انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع **قوله** وروايه
سهل بن زياد رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سئلته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدى الى
الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا
يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يق ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة ع لا مط وههنا ليس كذلك ويمكن ان يق ان مراده
ان عدم اهتمام المص بذكره لمكانه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغى طيه على غرمه بالطريق الاولى لما
ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب اتى فيهما معا ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا لحمل المنطق فى الصحيحة السابقة
على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأة مثل الرجل فى غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر **قوله** ويجب مسح مساجده السبعة
الخ نقل عليه فى شرح الارشاد وغيره الاجماع وزاد المفيد فى المقنعة طرف انفه الذى كان يرغم به فى السجود ونقل ذلك عن ابن ابى عقيل ايضا وقال
الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه وفى مفاصله كلها وعلى اثر السجود منه وان بقى منه شئ جعل على صدره
وقال فى ق يوضع الكافور على مساجد الميت ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شئ من ذلك قال الشافعى يوضع على هذه المواضع
كلها شئ من القطن مع الحنوط والكافور ودليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وقد اختلف الاخبار ايضا ففى حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته على
ما فى المدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلى عن ابى عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع فى فمه ومسامعه واثار السجود منه ووجهه
ويديه وركبتيه وفى حسنة الحلبى بابرهيم عن ابى عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله
كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفى موثقة سماعة عن ابى عبد الله ع اذا كفنت الميت فذر على كل

ثوب شيئا

واقله مسماه على مسماها ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا ودونه في الفضل اربعة دراهم ودونه مثقال وثلث ودونه مثقال ووضع الفاضل منه
عن المساجد على صدره لانه مسجد في بعض الاحوال وكتابة اسمه وانه يشهد الشهادتين واسماء الائمة عليهم السلم بالتربة الحسينية ثم بالتراب الابيض على
العمامة والقميص والازار والحبرة

ثوب شيئا من ذريرة وكافور ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده شيئا على ظهر الكفن وفي رواية يونس عنهم عليهم السلام ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه كذا في يب وفي كا وامسح
بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي رأسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين ومن وسط راحته
وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وفيها ايضا في كا وفي يب جميعا ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفي موثقة
عمار واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفي بعض نسخ يب بدل وفيه وقيمه وهي بالضم وفتح المثناة التحتانية
مثاقيل واربعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على
موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة وعلى ما في الصحاح
هو النحر وهو موضع القلادة وذكرها مكررا اما تأكيدا او زيادة من احد الرواة وفي رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قال
اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه
وقال حنوط الرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال لا تجعل في مسامع الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ يب والاستبصار ولنا
عنها في كري مقطوعة وفي بعض نسخ يب باضافة عن ابي عبد الله ع وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها وفي الاول تأمل فان الشيخ رواها عن
فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك والظاهر انه ابان بن عثمان وقد قيل انه ناووسي وان كان
ممن اجمعت العصابة وفي رواية عثمان النوى عن ابي عبد الله عليه السلام ولا تمس مسامعه بكافور كذا في في وفي يب ولا تقرب شيئا من مسامعه
بكافور وفي حسنة حمران بن اعين ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف الثاني في حكم المسامع حيث امر
في طريق منها بالوضع فيها ونهى عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فقال لو جاز ان تحمل قوله ع في فيه
في الرواية الاولى على انه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم ومراده انه اذا حمل في فيه على معنى فيكون التقدير فيما بعده وعلى مسامعه وعلى
هذا فلا ينافي ما في الاخير من جعله في مسامعه ولا يخفى ان ظ ما نقلنا من روايتي عثمان وحمران ان النهي عن وضعه على مسامعه ايضا فالاولى
الجمع بين الروايات بحمل الامر فيها على التقية هذا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع وفي غيرها مما اشتمل عليه
بعض الروايات على الندب لعدم انتهاضها دليلا على الوجوب خصوصا مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها واتفاقهم عليه في بعض اخر
على ما هو الظ ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب اظهر فتدبر **قوله** واقله مسماه على مسماها لاطلاق الروايات السابقة
وصدق الامتثال بذلك **قوله** ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا مستنده مرفوعة علي بن ابرهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما
وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه واله بحنوط وكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ثلثة اجزاء جزء له وجزء
لعلي عليه السلم وجزء لفاطمة عليها السلم **قوله** ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسطه اربعة دراهم ولعله كان له
خبر لم يصل الينا وفي خبر الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلم قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل وسطه اربعة
مثاقيل وقال ابن ادريس والمراد بها الدراهم ههنا وتبعه العلامة في هي ففسر المثقال في الروايات الواردة في هذا البحث بالدرهم ولم يظهر لهما
مستند وقال في س وهذا التفسير تحكم نعم نقل في كرى عن ابن طاوس عن طالب بن ادريس بالمستند **قوله** ودونه مثقال وثلث لم اقف على خبر يدل عليه
نعم نقل في كرى عن الجعفي ان اقله مثقال وثلث فلعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد الله
اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكره في المراتب **قوله** ودونه مثقال في المقنعة جعل في ذلك اقله الا ان يتعذر ذلك
وظاهره وجوبه مع عدم التعرض وهو ظ ما نقل عن ابن الجنيد ايضا ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل
ما يجزي من الكافور للميت مثقال وهي لضعفها وارسالها لا تنهض حجة للوجوب فما ذكره الشارح وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن
وفي ط بعد ما جعل اوسطه اربعة مثاقيل قال فان لم يجدها فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال الدرهم على ما
نقلنا عن ابن ادريس والعلامة قال في كرى ولا يشارك الغسل في هذه المقادير وقطع به الاكثر وقال في هي اختلف اصحابنا في الكافور الذي يجعل
في الماء للغسلة الثانية هل هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره **قوله** ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المشهور بين الاصحاب واسند
عليه في ف اجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة انفا المتضمنة لقوله ع وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع
شيء من الكافور على الصدر لا تخصيص الحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره وقد يقال ايضا ان الظ ان المراد باللبة في الرواية
المتقدمة هو هذا وهو ايضا كسابقه واما ما ذكره الشارح من التعليل وهو انه مسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه ان جعله داخلا
في اثار السجود الواردة في الروايات فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه يتوجه
عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايضا مسجدان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون به فتدبر **قوله**
واسماء الائمة ع اي بعنوان انه يشهد بانهم ائمته كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابة اسمائهم ع كما هو ظ العبارة **قوله** بالتربة الحسينية لم يذكر في الخبر
المكتوب به كما سيشير اليه الشارح وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء وقال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكرهما القرآن
الابيض والوجه فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكروا له دليلا صالحا فالمحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال هو حسن

لانه

والجريدتين المعمولتين من سعف النخل أو من السدر أو من الخلاف أو من الرمان أو من شجر رطب مرتباً في الفضل كما ذكر

لأنّ في ذلك نوع استبشاع ولأن وظائف الميت متلقاة توقيفاً مبنيّة على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا
ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظاهر ان الكتابة بالطين خصوصاً الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر من الكتابة في المكتوب عليه
بقي بعدها اثر ما نسب في المعتبر الى الشيخين هو موافق لما ذكره الشيخ قال في ط ويكتب في ذلك بتربة الحسين فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك
بالسواد واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه حبرة او اللفافة التي تقوم مقامها والجريدتين باصبعه فلان يشهد
ان لا اله الا الله وان كتب في ذلك بتربة الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير ولا يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهو ليس بصريح فيما ذكره
بل يحتمل ان يكون الاصبع مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ من الاصباغ
وفي الرسالة الغرية منه بالتربة او غيرها من الطين فتدبر **قوله** والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد هي غصن النخلة اذا
جرد عنه الخوص اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك والسعف مطلوق ومنهم من فسر الجريدة بالسعفة والسعفة بغصن النخل فتكونان
مطلقتين واستحباب الجريدتين من متفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد وردت به روايات العامة ايضاً لكنهم انكروها ومنه قال النبي صلى الله
عليه وآله على ما حكاه عنه ابو جعفر ع في رواية يحيى بن عبادة المكي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين يوم القيمة **قوله** او من السدر قد عرفت ان الجريدة
لغة مخصوصة بالنخل والاخبار الواردة بها تختص به لكن مذهب الشيخ في ط ويه ومن تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فيؤخذ من السدر وان لم يوجد فمن
الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب والمفيد قدم الخلاف على السدر ولم يتعرضوا للرمان وقال المص في س ويستحب جريدتان من النخل فالسدر
فالخلاف فالرمان فالرطب وكذا اضاف الرمان ايضاً لكن كلامهم دائر بين ان يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون للترتيب بينها في الفضيلة وكلام
الشارح هيهنا ظاهر في الثاني وقال الشيخ في يه ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ادريس
وظاهره التخيير بين النخل وغيره مع الجزم بافضلية النخل وقال المص في كرى والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل شجر رطب فهو اختيار ابن بابويه والجعفي
والشيخ في الخلاف وقد عرفت ان ظ الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية الفقيه عن
علي بن بلال وسنده اليه على ما ذكره العلامة ره في الخلاصة حسن قال كتب علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث عليه السلام الرجل يموت في بلاد ليس
فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن آبائكم عليهم السلام انه تتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع
المؤمن والكافر فاجاب يجوز من شجر آخر رطب وروينا في ي عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم نقدر على الجريدة
فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف وروى ايضاً عن علي بن بلال انه كتب اليه يسئله عن الجريدة اذا لم نجد نجعل بدلها
غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جاءت الرواية قال وروى علي بن ابرهيم في رواية اخرى قال يجعل
بدلها عود الرمان ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مط كما ذكره في كرى لا مع وجود النخل كما هو ظ الخلاف
ولا باس ايضاً بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من في فان فيه عملاً بالروايتين لكن الحكم بوجوب الترتيب
بينها على ما ذكره مشكل جداً لضعف رواية في وقطعها واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية على ما ذكره الشارح فيمكن ان يكون مستنده في
جواز الجميع مع تعذر النخل هو الحسنة المذكورة والرواية الدالة على الترتيب قد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب غايته وفي ترتيب الافضلية هو
تلك الرواية لانها ربما تصلح حجة له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايضاً فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لما في
الجميع من التقييد بتعذر النخل الا ان يقال انه حمل قوله ع في الرواية الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها مط مع وجود الجريدة ايضاً وان
كانت الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ما ذكره لكن فيه تامل فان ظ قوله ع فيها اولاً يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير
بصورة اعواز الجريدة وقوله ع والجريدة افضل لا يابى عن الحمل عليه اي الجريدة اذا وجدت افضل وانفع من غيرها اذ لم توجد هذا مع ضعف الرواية
وقطعها ومخالفتها لما في الفقيه واما تقديم الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم اطلع على ماخذه ولعله وصل اليه رواية تدل عليه لم تصل
بل لم تصل الى الشيخ ايضاً حيث اقتصر في شرح كلامه في يب على نقل ما نقلنا من الروايات عن في ولم يزد عليها ما يدل على تقديم الخلاف بقي الكلام في الرمان
فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة من في وهي لارسالها وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيره لكنها ربما تصلح حجة للافضلية
نقديمه على غيره كما ذكرنا في السدر والخلاف لكن فيما جعله من الترتيب انظ بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع
السدر في مرتبة واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف فيمكن ان يكون نظر الى ان الترتيب بين الثلثة الاول على ما ذكر وما لا اشتباه فيه بخلاف
الرمان لعدم ذكر صدر الرواية فربما كان فيه ما يدل على تاخره عن الثلثة ويؤيده انه ع في الرواية الاولى لم يعد بعد تعذر السدر عود الخلاف فلو كان
عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه
فتدبر والمحقق ره في المعتبر ذهب الى القول باخذها من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى القبل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل
الرواية الاولى من في وحكم بسقوطها بضعف سهل وجهالة المقول له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضاً بجهالة القائل ثم قال وفي رواية عود رمان
وفي اخرى عود رطب كان ذلك لما يثبت ولهذا اسند القوي الى قول الذاهب اليه لما تعذر العلم بالمستند انتهى والظ ان ما نقله من الرواية الاخيرة
هي غير حسنة الفقيه وهو ره نقل عنها والا فهي رواية معتبرة الاسناد ليس من دابه ره طرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ايضاً في شرح
حيث تمسك في اشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضرة وللعلة المذكورة فيها من ان الميت لا يعذب ما داما رطبين ولم يتعرض للحسنة المذكورة ثم

تأمّل

لمحقق

يجعل احديهما من جانب الايمن والاخرى من الايسر فاليمنى عند الترقوة واحدة التراقي وهي العظام المكتنفة لثغرة النحر بين القميص وبشرته والاخرى بين القميص والازار من جانبه
الايسر فوق الترقوة ولتكونا خضراوين لينتفع عنه بهما العذاب ما دامتا كذلك الخ ان قدر كل واحدة طول عظم ذراع الميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع واعلم ان الوارد في الخبر من الكتابة
ما روي ان الصادق ع كتب على حاشية كفن ابنه اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وزاد الاصحاب الباقي كما يكتب ويكتب عليه ويكتب بالتربة للتبرك ولانه خير محض مع ثبوت اصل الشرعية
ولهذا اختلف عباراتهم فيما يكتب عليه من قطاع الكفن وعلى ما ذكر لا يختص الحكم بالمذكور بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء بل هي اولى من الجريدتين لدخولهما في اطلاق النص فجعلهما ويخيط
الكفن ان احتاج الى الخياطة بخيوطه مستحبا ولا يبل بالريق على المشهور فيهما ولم نقف فيهما على اثر ويكره الاكمام المبتدأة للقميص ح احترز به عما لو كفن به في قميصه فانه لا كراهة في كمه بل يقطع منه

الازار وقطع الكفن بالحديد قال الشيخ سمعناه مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم

جعل الكافور في سمعه وبصره على الاشهر خلافا للصدوق حيث استحبه استنادا الى رواية معارضة باصح منها واشهر

[illegible]

نعمل جواز اليابس ايضا للاطلاق وان كان الرطب اولى ثم نقل عنه انه ذكر رواية تدل على عدم جواز اليابس وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حفرته قال لا يجوز اليابس وهي في زيادات باب اول باب تلقين المحتضرين والله تعالى يعلم **قوله** يجعل احديهما من جانب الايمن الخ استحباب تثنية الجريدة ووضع احديهما من اليمين والاخرى من اليسار هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحدة تحت ابطه الايمن ويدل على المشهور روايات كحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وحسنة الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال قال الجريدة تنفع المؤمن والكافر ورواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما قول ابن ابي عقيل فلا يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سئلته عن الجريدة توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص دون الخاصرة فسئلته من اي جانب قال من الايمن وهي تدل على وحدة الجريدة من دون الخاصرة ان حمل على انه من تحت الخاصرة كما هو ظاهر فوضعها لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله على وضعها بتمامها فوقها او وراءها او بحيث تنتهي الى امامها فح وضعها على ما ذكره يوافق ذلك او يقاربه لكن لا دلالة فيه على تقييد ولا يبعد القول باستحباب وضع الواحدة او باي وضع من الاوضاع الواردة في الروايات ومط وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة خصوصا ما هو المشهور افضل فت **قوله** فوق الترقوة قلت الظ ان المراد انه يوضع فوق الترقوة اي اعلى منها ولم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل المش بينهم على ما ورد في حسنة جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوة لكن اليمنى من تحت القميص مما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص وفيه اقوال اخرى لم يعتبر لذلك في شيء منها وحمل قوله فوق الترقوة على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها بعيد جدا ومع ذلك ففيه ما فيه فتامل واما الاقوال الاخرى فقول الصدوقين يجعل اليمنى مع ترقوته ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول الجعفي احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ كما ورد في رواية يونس عنهم ع وقول ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي جعفر ع توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله عليه السلام تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه فقد عرفت وجه الجمع بين الاخبار قال المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت وقد نقله عنه جماعة كالمص في الذكرى وصاحب المدارك ساكتين عليه وظني انه لا يخلو عن تشويش فتامل **قوله** طول عظم ذراع الميت المش الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما ان طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع والظ منه ان الذراع المستوي لا خصوص ذراع الميت كما ذكره الشارح وقوله ثم قدر شبر ليس من جملة المش لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم كالمص وقته اربع اصابع بعد ذلك ايضا ليس بمشهور بل انما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشارح اختار ان الافضل ما هو المش ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع جمعا بين الاقوال واعلم ان التحديد بالشبر ورد في مقطوعة جميل المتقدمة واما اعظم الذراع واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما وقد ورد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في احدى روايتي يحيى بن عبادة فلو جعل الذراع اول المراتب لكان له وجه ولا يبعد ان يكون في المتن حمل الذراع على عظم الذراع لتقاربه بالشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ الفضيلة والافضلية محل فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنة وكانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي والله تعالى يعلم **قوله** ولانه خير محض مع ثبوت اصل الشرعية ربما يناقش فيه بان مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا يمكن التعدي مما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل للعقل اليها كما في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الموارد ولهذا توقف المص في الذكرى في احتمل الجواز فتشبثا بالاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له **قوله** وعلى ما ذكر اي من تعليل الحكم بالتبرك **قوله** بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يقال ايضا ان الاولى الكتابة على جميع اقطاع الكفن ليحصل التاسي بما فعله الصادق عليه السلام بيقين اذ في الرواية المذكورة وهي رواية ابي كهمس لم يتعين القطعة المكتوب عليها لكن روي في كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري انه سئل صاحب الزمان صلوات الله عليه فقال روي لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على ازار اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فاجاب يجوز ذلك وهي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار فهذا ويمكن ان يقوى ان تخصيص المص بما ذكره بناء على ان كلامه في اول واحال حال المرأة على المقايسة ولم يبق من اقطاع كفن الرجل التي ذكرها ولم يعدها ههنا سوى المئزر والخرقة وهما في اسافل البدن فالاولى التحرز عن كتابتهما فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر **قوله** ويكره الاكمام المبتدأة للقميص يدل عليه رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذاك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار **قوله** واحترز به عما لو كفن في قميصه بل عما اذا لم يقطع له جديدا مطلقا سواء كان قميصه او قميص غيره لان قوله ع في الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على اختصاص الحكم بذلك نعم لو اعتبر في رفع الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايضا بقرينة مفهوم اخر الرواية لكان اولى مع تقوية بما ذكرنا مع عدم التخصيص بقميصه صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلت ابا جعفر عليه السلام ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره **قوله** خلافا للصدوق ح حيث استحبه وقد نقلنا سابقا عبارة الصدوق في الفقيه وظاهرها وجوب جعله في بعده وساير ما ذكره لا استحبابا كما ذكره الشارح بقرينة انضمامها مع اثر المسنون الذي لا خلاف فيه بينهم

في الموثق

ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه غسل المس ان اراد هو التكفين او الوضوء الذي يجامع غسل المس للصلوة فينوي فيه الاستباحة او الوضوء وايقاع التكفين على الوجه الاكمل فانه من جملة الغايات المتوقفة على الطهارة ثم غسل يديه من المنكبين ثلثا ثم كفنه ولو كفنه غير الغاسل فالاقرب استحبابا كونه متطهرا لعموى اغتسال الغاسل او وضوءه ولو اضطر لخوف على الميت او تعذرت الطهارة الرابع الصلوة عليه ويجب الصلوة على كل من بلغ اى اكمل ستا من له حكم الاسلام من الاقسام المذكورة في غسله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين وواجبها القيام مع القدرة فلو عجز عنه صلى بحسب المكنة كاليومية وهل يسقط فرض الكفاية عن القادر بصلوة العاجز نظر من صدق الصلوة الصحيحة عليه ومن نقصها مع القدرة عن الكاملة وتوقف في الذكرى لذلك واستقبال المصلي القبلة وجعل راس الميت الى يمين المصلي مستلقيا على ظهره

في الوجوب فيه وقد ظهر بما فصلنا هنا لنا ان ما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات ليست باضح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدة للمحققين وليس بعيد ايضا عن التحقيق ليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا من الخلاف فامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايضا الاخبار التي نقل فيها مصابف الكافور ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل بما تؤيد عدم الاستحباب ايضا فتامل **قوله** ويستحب اغتسال الغاسل الخ هذا هو المش بين الاصحاب ذكره الشيخ في ط وتبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر به على الفور ويكون التعجيل به افضل وفيه ان ظ كلامه انه بنى الكلام على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راى الاكثر مع اتفاق كلهم هنا في استحباب التقديم فالظ ان لا يبنى الكلام على ذلك بل بتمسك بما يدل على افضلية المسابقة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم الغسل تبعه اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معا او بدونه ان لم نقل بوجوبه بالاستحباب تقديم احدهما على ما ذكروه وايضا الظ من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشارح هنا وعلى ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد التسليم والتنبه بفورية الغسل والوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد فيهما من المبالغة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى فتدبر وقال المص في الذكرى لو لم يتفق ذلك اى التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه كفانه ثم يغتسل وفيه دلالة على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق عليه السلام تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين التي اشار اليها وهي صحيحة بين ولا كيفية تغسيل الميت ثم قال ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مط من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخ عن غرابة ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح اظهر دلالة على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال الصريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مطلق وليس فيه مقيد فحمله على الضرورة مع كمال بعده لا ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في يب وفي يب هكذا على ما نقله بل هكذا قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم تلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل بمرتبة ظهورها على الوجه الذي نقله في الذكرى فان الظ ان السؤال على الاول وجه سؤال عن جواز ما سئله فعلى الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه وح مفاد الجواب المنع منه واما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا بعد كثيرا في ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف على صريح الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم الغسل ورواية عمار الموثقة ايضا مؤيدة لهما لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد المتقدم ففي الاولى قيد بالثلث ورد الثانية مع موافقتها في تحديد اليد والثالثة مخالفة لهما في التحديد وللاولى في التقييد اضف اليه فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاولتين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين ولكن العمل بالاولى فيه **قوله** ولو اضطر لخوف على الميت الخ قد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مط من غير تخصيص بحال الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فتثبت **قوله** لعموى اغتسال الغاسل او وضوءه قلت فيه تامل فان الغاسل باعتبار ملاقاة الميت فيه نجاسة حكمية ليست في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه لغيره فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ الفحوى بل ربما دل باالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحبابه كونه متطهرا للفحوى المذكور وتخصيص كلام الشارح بذلك بعيد جدا مع انه ايضا محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فانهم **قوله** ويجب الصلوة على كل من بلغ الخ هذا هو المش والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المش استحبابها قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد ساقطا لم يصل عليه لو ولد حيا ولو ولد ميتا نقل عن بعض متقدمي الاصحاب المنع عن الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وفي بعض الاخبار المعتبرة عدم الوجوب والاستحباب وتاويله محمول على التقية وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لو كان فليس على وجه زيادة اهتمام والله تع يعلم **قوله** عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها على الكفار وكذا في وجوبها على الفرقة وصرح المفيد ع بعدم جواز الصلوة عليهم الا للتقية وعلله الشيخ في يب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابى الصلاح وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها لا تنهض حجة على الوجوب خصوصا في غير موضع الاجماع لكن الظ من كلام جملة الاصحاب جواز الصلوة عليهم بدعائهم فالاحوط الاتيان بها كذلك والله تعالى يعلم **قوله** وهل يسقط فرض الكفاية الخ والاولى ان لا يكتفى القادر بها عن العاجز لا صالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط **قوله** واستقبال المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة ومع العجز يسقط

بين يديه الا ان يكون ماموما فيكفي كونه بين يدي الامام ومشاهدته له

عن الوجه

وتعتبر الحيلولة بما موم مثله وعدم تباعده عنه بالمعتد به عرفا وفي اعتبار ستر عورة المصلي وطهارته من الخبث في ثوبه وبدنه وجهان والنية المشتملة على قصد
الفعل وهو الصلوة على الميت المتحد او المتعدد وان لم يعرفه حتى لو جهل ذكوريته وانوثيته جاز تذكير الضمير وتانيثه مأوّلا بالميت والجنازة متقربا وفي اعتبار
الوجه من وجوب وندب كغيرها من العبادات قولان للمصنف في الذكرى مقارنة للتكبير مستدامة الحكم الى آخرها وتكبيرات خمس احدها تكبيرة الاحرام في غير المخالف يتشهد
الشهادتين عقيب الاولى ويصلي على النبي عقيب الثانية

عن العاجز وفي سقوطها عن القادر ايضا ما ذكر من الوجهين والاولى ما هو الاولى فتذكر **قوله** ويعتبر الحيلولة بما موم مثله اي يأتم بذلك الاما
والمأموم حائل يمنع مشاهدته الامام او ماموما يشاهده ولو بوسائط فلا يصح الائتمام وكان هذا في غير المرءة لما سيجيء في بحث الجماعة انه لا
باس فيها بالحائل مع علمها بافعاله التي تجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هناك انه لا باس بالحائل ايضا مع مشاهدة المأموم مثله وان كان
الحائل غير امام فانهم قالوا لو وقف المأموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض المامومين صحت صلوته وصلوة
من على يمينه ويساره ووراءه لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة الى من على جانبيه فعلم اغتفار مثل هذا الحائل ايضا والظاهر انه لا
اختصاص للجماعة في صلوة الميت بحكم على حدة فلو قال الشارح بدل ما ذكره ومشاهدته له او لمأموم مثله لكان اولى واخصر فتدبر **قوله**
وعدم تباعده عنه عطف على قوله جعل راس الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلل الصفوف والا فلا باس به **قوله** وفي اعتبار ستر عورة
المصلي الخ منشأ الوجهين انها صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوات الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة عليها مجاز وانما هي دعا
فلا يعتبر فيه شرائط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفي الذكرى جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان لحاقا لها بسائر الصلوات وبحكم
التاسي ونقل عن العلامة انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت على الدعاء فيدخل تحت عموم
الصلوة وعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف في اشتراط الطهارة من الخبث للاصل ولانها دعاء ولاختصاص الخبث بالنسبة الى الحدث و
من ثمه صحت الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث ولاطلاق التسمية بالصلوة التي تشترط فيها ذلك والاحتياط قال ولم اقف في هذا على نص
ولا فتوى ثم حكم بعد المسئلتين كلتيهما بانه لا يجوز ترك ما يترك في ذات الركوع والابطال بما تبطل به خلا ما يتعلق بالحدث والخبث على ما تقدم
وانت خبير بان الذي هو منشأ توقفه في اشتراط الطهارة من الخبث وعكس ترجيحه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذي ذكره والا فالوجهان
الاولان ياتيان في سائر الشروط ايضا بل ترجيح عدم الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع
وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظ بل الظ انه اما مجاز او باعتبار المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع كما
يشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور والصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود تحليل الصلوة التسليم الى غير
ذلك في صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلم لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الجنازة اصلي عليها على غير الوضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على
غير وضوء ووجوب التاسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت ذلك في الشرط لا استتره به وبما قررنا ظهر انه لو اشار الشارح الى جريان
الوجهين في سائر الشروط ايضا غير ما استثني لكان اولى فتدبر **قوله** مأوّلا بالميت والجنازة اي بان يقصد ارجاعه الى الشخص مع الميت فيذكر او
الى الجنازة فيؤنث قال في القاموس الجنازة الميت ويفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت وانت خبير بانه يمكن التذكير
والتانيث مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء كانت بمعنى الميت والسرير اما على الاول
فظ واما على الثاني فبان يقصد به الميت مجازا وقد وقع نظير ذلك مع رعاية الوجهين جميعا في قوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون
هذا ويمكن التذكير والتانيث ايضا باعتبار لفظي الميت والنفس فافهم **قوله** قولان للمصنف في الذكرى اشار اليهما في بحث الوضوء وان بنى الكلام
ههنا على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تعالى **قوله** احدها تكبيرة الاحرام كذا في شرح القواعد ايضا والمراد بها
هو الاولى كما قال في شرح الارشاد ويكبر تكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيرة خارجة عن الخمس والاشعار
به بصدق تحريمها التكبير فيها لا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس في مقارنة النية لا اوله كل عبادة امر ظ سواء كان هو تكبيرة الاحرام او
غيرها ولا يظهر لهم فائدة اخرى واما ما في رواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلم الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والثالثة الصلوة على النبي وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة له والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين
التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه فظاهره ان الاولى لمجرد استفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فتامل **قوله** يتشهد
الشهادتين الخ لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمش وجوبها بل في الذكرى ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم
يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في يع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المش هل يتعين دعا
خاص ام لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار في الادعية اختلافا عظيما ولحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي
جعفر عليه السلم قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله ص
كذا في يب وهي حسنة بابرهيم بن هاشم ورواها في يب في الصحيح عن الاولين بزيادة الا ان قبل تدعوا واسقاط المؤمن مع الواو قبل ان يبدأ ورواها في
موضع اخر ايضا عن في مع موافقة له الا انه فيه ايضا الاسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ما ذكره المص من التفصيل وادعى في ف عليه اجماع الفرقة و
اخبارهم وظاهرهم انه مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها عبارة خاصة بل يجوزون بكل عبارة دلت على ما ذكره وذكر في شرح القواعد ان الالفاظ
التي اشترك في تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة على النبي وآله متعينة ونقل عن ابن الجنيد والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل
تكبيرة حجة المص وموافقيه من الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قالت سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا صلى
على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة

ويستحب ان يضيف اليها الصلوة على باقي الانبياء ويدعوا للمؤمنين والمؤمنات باي دعاء اتفق وان كان المنقول افضل عقيب الثالثة ويدعو المكلف المؤمن عقيب
الرابعة وفي المستضعف وهو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه بدعائه وهو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ويدعوا
في الصلوة على الطفل المتولد من المؤمنين لابويه او من مؤمن له ولو كانا غير مؤمنين دعا عقيبها بما احب والظاهر عدم وجوبه اصلا والمراد بالطفل غير البالغ و
ان وجب الصلوة عليه والمنافق

على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وحسنة اسمعيل بن همام عن ابي الحسن
قال قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى
ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة
الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان ظ
الرواية الاولى مواظبة النبي ص على ذلك فلذا ذهب هؤلاء الى تعينه وبعضهم كالمحقق في يع الى انه افضل لان اقل مراتب مواظبة النبي ذلك لكن
مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ايضا معها والظ انه للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الال و
ظاهرها جواز الاقتصار على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لم يقولوا بشيء من ذلك الا الاخيرين فان الاول هو قولهما
نقله الشيخ في ط والمفيد في المقنعة والثاني لما رجحه المص في كرى وشن كما سينقله الشارح وفي الفقيه روى هذه الرواية مرسلا هكذا وكان رسول الله
اذا صلى الخ وفيه بدل الانبياء النبي واله وكذا بدل النبيين وزاد والمؤمنات بعد المؤمنين في الموضعين وح يندفع بعض ما ذكرنا لكن في تهذيب
الذين وقع فيهما الرواية مسندا على ما نقلنا واما الرواية الثانية فتدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى بمطلق التحميد والتمجيد من غير اعتبار الشهادتين
وهم لا يقولون به ظاهرها ايضا عدم وجوب الصلوة على الال حيث لم يذكر في تفصيل الخمس وكذا عدم وجوب اللعن بالجملة فالروايتان مع عدم صحتهما
وضعف سند الاولى بجهالة ام سلمة لا تخلوان عن قصور في المتن ايضا على رايهم وههنا روايات اخرى معتبرة الاسناد تدل على عدم تعين ما ذكره
منها صحيحة ابي ولاد وحسنته المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة على النبي واله ودعاء للميت في كل تكبيرة وظاهره الشمول للخامسة ايضا فليس
فيها شهادة الرسالة ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس
والدعاء المذكور وان اشتمل الصلوة على النبي واهل بيته ودعاء الميت ودعاء المؤمنين ايضا لكن الظ من الشهادة هو شهادة التوحيد فقط و
حسنة زرارة المشتملة على الصلوة على النبي ودعاء خاص للميت عقيب الاولى ودعاء اخر له عقيب الثانية ودعاء لنا عقيب الثالثة ودعاء اخر له عقيب
الرابعة وفيها روايات اخرى ايضا غير نقية الاسناد مختلفة وفي رواية سماعة التي صدر بها الباب في ذكر دعاء مشتمل على الشهادتين والصلوة على النبي
واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو موافق لما نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي كما في المدارك من عدم
وقوفه على رواية تدل عليه غفلة منه وفي مقابله ما ذكره في شرح القواعد انه اشتهر في الاخبار جمع الادعية الاربعة عقيب كل تكبيرة وبالجملة فظاهر
الروايات عدم تعين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت مما اشترك فيه الروايات المشتملة على الذكر فلا ينبغي تركه مع ان الظ ان وضع الصلوة له واما
ما سوى ذلك فالحكم بوجوبه نظرا الى الروايات لا يخ عن اشكال لكن الاولى العمل بما هو المش خروجا من خلافهم مع اجزائه على ما هو مقتضى الظ من
الروايات ايض وان لم نحكم بتعينه فتدبر قوله ويستحب ان يضيف اليها الصلوة الخ مستنده ما مر في رواية محمد بن مهاجر من الصلوة على الانبياء فلعله
حملها في غير النبي على الاستحباب لخلو باقي الاخبار عنه فتدبر قوله وهو الذي لا يعرف الحق الخ كذا عرفه المص في كرى وربما اخذه مما في حسنة فضيل
بن يسار المتقدمة فان كان واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف وفسره المفيد في الرسالة الغرية انه من يعرف بالولاية ويتوقف عن البرائة وعرفه
ابن ادريس في باب ايشار السرائر انه من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب لا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلائل اعتقاد
الحق وان اعتقده ورده في شرح القواعد بانه لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن يعلم ذلك من كلامهم في الزكوة
والنكاح والكفارات والظ من الاخبار المتظافرة ان المستضعف هو الذي لا يهتدي سبيلا الى الايمان ولا يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان او من لا يعرف اختلاف الناس ويمكن حمل الواقف في الحسنة المذكورة ايضا على هذا ويدخل فيها
فالعاقل العارف بالمذاهب الساكت منها ليس بمستضعف وظ تفسير الشارح وكرى يتناوله فلا تغفل قوله وهو اللهم اغفر الخ مستنده حسنة فضيل
بن يسار باسناد يرويه عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم وتقدم هذا في حسنة الحلبي ايض باسناد يرويه عن ابي عبد الله ع وكذا حسنة محمد بن مسلم باسناد يرويه ايض عن احدهما ع وزيد فيهما الى
اخر الايتين وذكر فيهما هذا في الصلوة على من لا يعرف ايض كما في حسنة الحلبي المذكورة واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واهله
فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه فالظ التخيير بينهما لو فرض من لا يعرف على المجهول كما هو الظ وظ رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
ايض قرائة الاية للمجهول فاعرف قوله المتولد من مؤمنين لابويه كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي عليهم السلام في الصلوة على الطفل
انه كان يقول اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا ولا يخفى ان مجرد هذه الرواية لا ينهض سندا للوجوب خصوصا مع ضعف سندها بر جال
من الزيدية ثم ان فيها دعاء خاصا لنا ولابويه فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء مخصوصا بابويه كما ذكره في المقنعة وان كانت الميت طفل بعد
التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده ولم اقف على مستنده قوله
او من مؤمن له ظاهره الاب ويمكن جعله شاملا للام ايض بتقدير الانسان او الوالد وتغليبا ويحمل الحوالة على المقايسة ايض وعلى التقديرين فلا
له سند من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابقة مع نوع الاعتبار قوله والظ اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد لهما من
الاخبار ولا استنباطا منها اصلا ويمكن حمله على ظلوم مسئلة الطفل لما عرفت من ضعف مستنده الوجوب فيهما مطلقا ولا يبعد قرائة دعاء المستضعف
في الطفل لشموله له على ما يظهر من الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر قوله والمراد بالطفل غير البالغ لا خصوص من يجب الصلوة عليه منه كما ذكره

تفسيله

وهو المخالف مطلقاً نقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات ويلعنه عقيب الرابعة وفي وجوبه وجهان من ان الامر هنا في بيان الوجوب ورجح في الذكرى العدم
عدمه والاركان من هذه الواجبات سبعة

في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قال لو انه يجعل الرجل مما يلي الامام والمرءة من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعتبر
بهذا بان المراد بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه **قوله** وهو هنا المخالف مطلقاً كان الظ من المنافق هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر
ويظهر الاسلام وهو المراد فيما نقل من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي كامل في كلام الاصحاب هنا فالظ انه لا يختص
به بخلافه في شرح القواعد على الناصب ويشهد له انه في التهذيب عنون الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله على
عبد الله بن ابي بن سلول ورواية عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين بن علي ع على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل بغضاً
عليه بانه كان يتولى اعداء الله ويعادي اولياء الله ببغض اهل بيت نبيك وظ ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب ويعم كل ناصب ثم اورد حسنة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو لله فقل وعلل فيه ايضا الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهره ايضا انه في الناصب وقريب منه رواية
احمد بن محمد بن ابي نصر ايضا لكن روى ايضا حسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال ان كان جاحداً للحق فقل اللهم املأ جوفه ناراً وقبره ناراً وسلط عليه
الحيات والعقارب وهذا يشمل كل مخالف للحق وكان وجه تعميم الشارح هو هذه الرواية وكذا ما ذكره في شرح الارشاد حيث اورد حسنة فضيل
السابقة انفا وفيها ما يدل على ما نقلنا من قوله وان كان منافقاً مستضعفاً فقد نقل الذكرى ثم قال وفي هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مطلقاً لوصفه
بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يختص بالناصب وكان هذا سهو في نسخة المصنف من اخذ الرواية فان فيه ورتب على ما نقلنا وفي المدارك المراد بالمنافق
هنا المخالف كما يدل عليه ذكره في مقابلة المؤمن في الاخبار وكلام الاصحاب ولم اقف على وقوعه في الروايات في مقابل المؤمن الا في صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري
عن ابي الحسن الرضا قال سئلته عن الصلوة على الميت قال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها فالظ ان المراد بالمنافق فيها هو الذين كانوا في زمن
النبي صلى الله عليه وآله الذين نهى عن الصلوة عليهم كما اشير اليه في رواية محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان المقابل للمؤمن
لا يلزم ان يكون مطلق المخالف بل يصح مقابلته مع كل قسم منه كما وقع في مقابله في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق
في مقابلة المؤمن في مقام حصر الاقسام ولم يرد المنافق الحقيقي لدل ذلك على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب ولم يحضرني الان بالمنافق م
رواية او عبارة من الاصحاب وقع فيها كذلك هذا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام كما سبق فلا تجب الصلوة عليه بل لا يجوز ولا ينافي هذا حمل
المنافق على الناصب لحكم بالصلوة عليه لان الصلوة التي لا تجوز عليه هو ما اشتمل على الدعاء له اوما لا يشتمل على الدعاء عليه اما اذا اشتمل على الدعاء
عليه فلا منع منها اذ ليس من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعاء عليه ولا منع منه بل يرغب فيه ومثله القول في صلوة النبي ص على ابن ابي وامثاله مع
انه قد نهاه الله عز وجل عن الصلوة عليهم بقوله تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير الى هذا في رواية الحلبي في حكاية
رسول الله على ابن ابي واعتراض عمر عليه ص بقوله الم ينهك الله ان تقوم على قبره وسكوته ص ثم اعادته الاعتراض وقوله ص له نعد لك وبلك ما
يدريك ما قلت اني قلت اللهم احش جوفه نارا واملأ قبره نارا واصله نارا فابدى من رسول الله ما كان يكره اى من اظهار امر ابن ابي وكيفية صلوته عليه هذا واما
المخالفون غير الناصب فقد اشرنا الى الخلاف في جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول مثل الناصب سواء وعلى القول بجوازها
او وجوبها فلا اشكال اصلا بقي الكلام في الاكتفاء باربع تكبيرات فنقول ان الحكم به في المنافق الحقيقي مما يدل عليه الاخبار كرواية محمد بن مهاجر و
اسمعيل بن همام السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق واما في خصوص الناصب والمخالف مطلقا فلم اظفر على
رواية تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات لكن الناصب لما لم تجب الصلوة عليه لا دعا عليه فالظ جواز الاقتصار فيه بالاربع وما دونها ايضا
انما الكلام في جواز الخمس وعدمه والامر فيه هين بعد جواز الاقتصار واما المخالف غير الناصب على ما هو المش من وجوب الصلوة عليه ففيه اشكال العدم
دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الدالة على الخمس في غير المنافق وعدم ظهور دخوله في المنافق وقال في المدارك وانما وجب الاقتصار في الصلوة
عليه على اربع تكبيرات لانه مقتضى مذهبه وفيه ان هذا لا يجري في مطلق المخالف لعدم ظهور انطباق الكل على القول بالاربع نعم المعروف من
العامة القول بذلك على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر في الوجوب هين كما اشرنا اليه فافهم **قوله**
ويلعنه عقيب الرابعة اراد باللعن مطلق الدعاء عليه وان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون الظاهر هنا الوجوب باعتبار الاتيان بلفظ
المضارع الشائع استعماله بمعنى الامر وكلامه في شرح الارشاد ايضا كانه موافق لما هنا فانه وان ذكر اولا ويتصرف عن المنافق بالرابعة ولم يذكر اللعن لكن بعد ما
ذكر انه يدعو للمستضعف وللطفل وللمجهول بكذا وكذا وكذا قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املأ جوفه الى اخر الدعاء وهو موافق لما هنا نعم رجح في
الذكرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها يخرج عن الصلوة واورد عليه في المدارك ان الدعاء للميت او عليه لا يتعين وقوعه بعد الرابعة وقد ورد
الامر بالدعاء على المنافق في روايات وهو ظ في الوجوب وهو متجه كيف ولو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه ايضا ولو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز
ان يأتي به في اثناء التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها عن الصلوة فنقول على القول بالوجوب ايضا كذلك لكن يمكن تاييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل
بخلو حسنتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام المتقدمتين بل حسنة الفضلاء المتقدمة هناك ايضا فلا يبعد حمل الامر الوارد في الروايات على الاستحباب
على انه لا يخفى ان على القول بالوجوب ايضا لعدم وجوب لفظ خاص عندهم مع ورود الاثر بالفاظ مخصوصة الا ان يقال الوجوب الذي هو حينئذ الاتيان
بما هو من الاخبار فيه **قوله** والاركان من هذه الواجبات الخ ان حمل الركن على ما يوجب تركه عمدا او سهوا وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في اركان
الصلوة فلم يظهر ما يدل على ركنيتها بهذا المعنى وان اكتفى فيه بالبطلان بتركه عمدا او سهوا فلا يبعد القول به لعدم تحقق الامتثال لكن الكلام في التخصيص

او ستة البينة والقيام للقادر والتكبيرات ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث اجماعا ولا التسليم عندنا اجماعا بل لا يشرع بخصوصه الا مع التقية فيجب لو توقفت عليه ويستحب اعلام المؤمنين بموت المؤمن ليتوفروا على تشييعه وتجهيزه فيكتب لهم الاجر وله المغفرة بدعائهم وليجمع فيه بين وظيفتي التعجيل والاعلام فيعلم منهم من لا ينافي التعجيل عرفا ولو استلزم المثلة حرم

في التخصيص بها فان الاذكار ايضا على القول بوجوبها كما هو المشهور ينبغي ان تكون كذلك لعدم تحقق الامتثال مع تركها واعتقاد تركها سهوا او دون هذه السبعة او الستة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمدا ايضا وان اوجب الاثم دونها الا بدلية من دليل يلتمس وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها يبني على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبقه فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن زيد تماما زيادة الدعوات فلا يضر قطعا ولو صلى قائما ناسيا فالاولى البطلان ايضا لو ترك نية القيام وكذا لو فعل في بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير فيه وذكر في موضع اخر انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا اثم واجزء ولو كان ناسيا او ظانا فلا اثم واعادها معه ليدرك فضيلة الجماعة وفي اعادة العامد ولانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها ذكر الله تعالى فلا تبطل الصلوة بتكرره وفي موضع اخر لو زاد في التكبير متعمدا لم تبطل لانه خرج بالخامسة من الصلوة وكان زيادة خارجة عن الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكذلك لانه لا يعد جزءا منها اثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقدا شرعيته اثم ايضا والاقرب عدم البطلان لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر لك مما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير سهوا بل عمدا ايضا غير ظاهر نعم في صورة النقيصة على وجه لا يمكن تداركه كان بتحقق الفصل الكثير فالظاهر البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وفي شرح القواعد نقل عن الذكرى ما نقلنا من عبارته الاخيرة الى قوله لا يعد جزءا منها ثم قال ويشكل كلامه بما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان كون الزيادة خارجة عن الصلوة هنا غير واضح فلعله انما ذكره بعده فان مراد المص انه لو زاد اخر الصلوة متعمدا فلا تبطل قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها ولو زاد في الاثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا في المأموم من انها ذكر فلا تبطل الصلوة بتكرره اي مع عدم دليل على البطلان به فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة عندهم وعلى هذا فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن كلامه الاخير ايضا يمكن ان يقال ان الزيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا ادت التكبيرات على الخمس وبعد ما ادت عليها فيتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة خارجة عن الصلوة غاية الامر اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين واتى بدعاء واحد انه ترك دعاء واحدة منها لا زيادة التكبير فان كان ترك الدعاء موجبا للبطلان كما لو كان عمدا ولو كان بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان ح لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال فالبطلان ح باعتبار ترك الدعاء لا زيادة التكبير والا فلا بطلان اصلا والقول بانه اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فلا يحتسب التكبيرة الزائدة مكان التكبيرة التي بعدها لعدم قصدها بل تقع زائدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها لا يخ عن اشكال فان الظ كفاية الاتيان بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيرة اولى او ثانية فتامل والله تعالى يعلم **قوله** سبعة او ستة التردد باعتبار اختلاف المنافق وغيره في التكبيرة الخامسة وسيجيء الكلام في كيفية النية وكون زيادتها موجبة للبطلان في نية الصلوة فيغنى الاطلاع عليه انشاء الله تفتش عليها ههنا ايضا **قوله** من الحدث اجماعا وتدل عليه الروايات ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار ستر العورة وغيرهما من الاخبار **قوله** بل لا يشرع بخصوصه قال في الذكرى اجمع الاصحاب على سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وقال في الخلاف ليس فيها تسليم واحتج عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلاف منهم في كونه فرضا او سنة وهو يفهم كونه غير سنة عنده وقال ابن الجنيد لا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن يمينه وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف غيره انتهى ولا يخفى ان مراده من نفي مشروعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه ما يتناول الاباحة ايضا وان كانت الشرعية في كلامه اخرا بمعنى الرواج واما في كلام الشارح فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اي لا رجحان له في خصوص هذا الموضع وان كان التسليم على المؤمنين والصالحين امرا مرغوبا اليه في نفسه مط ولم يدع الاجماع على نفي الشرعية لما ذكره المص في الذكرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم وجوبه وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابه ايضا له هذا وفي بعض النسخ ولا التسليم عندنا اجماعا وقد ضرب على لفظ عندنا في نسخة الاصل التي بخطه ره وكانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع السابق من العامة والخاصة وليس كذلك اذ الطهارة شرط فيها عند اكثر الجمهور فهي ايضا اجماع منا فافهم ويدل ايضا على عدم وجوب التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة في بيان كيفية صلوة الجنازة وانه ينصرف بالخامسة من غير ذكر تسليم وقد وردت الاخبار بنفيه صريحا ايضا كصحيحة اسمعيل بن سعد المتقدمة وحسنة الحلبي وزرارة بابرهيم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم ومثله رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع وقد ورد التسليم في روايات ايضا كموثقة سماعة وفي اخرها فاذا فرغت اي من الخمس تكبيرات سلمت عن يمينك وفي بعض النسخ بدل عن على كذا في يب وهذه الرواية في في ايضا عن سماعة بسند اخر وليس فيها هذه الزيادة وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها اخر الدعاء الخامسة اللهم عفوك وتسلم وموثقة عمار ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجليه وفي بعض النسخ رجلاه الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه ورواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلام وفي اخرها والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهذه الروايات مع كونها غير نقية الاسناد وقطع الاولى محمولة على التقية ويشكل ذلك فيهما لتضمن التكبيرة الخامسة الا ان يقال ان التقية فيها ليست في مرتبة التقية في ترك السلام لوجود التكبيرة الخامسة في رواياتهم ايضا فانهم قد رووا في صحاحهم عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول الله صلى الله عليه واله يكبرها ولفظ كان تشعر بالمحافظة الى غير ذلك من رواياتهم ولكنهم لم يعملوا بها وعملوا بما رووه من الاربع وما في كلام بعض شراح مسلم انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك في اواخر الامر لا في عصر ورود تلك الروايات فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن حملها ايضا على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع على نفي الاستحباب على ان الروايتين الاخيرتين تختصان بالامام وقد عرفت احتمال كلام ابن الجنيد للاستحباب في تسليمه اما الاولى منهما فظاهر مع ان التسليم فيها في كلام الراوي وليس فيها الا تقرير الامام والامر فيه سهل واما الثانية منهما فلقوله ع ولا يبرح الخ فان استحباب

تزيد من جنب الصلاة للوجوب على العادة

ذلك خصوص

ومشي المشيع خلفه او الى احد جانبيه ويكره ان يتقدمه لغير تقية

ذلك مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره كما صرح به المص في كري فتأمل قوله ومشي المشيع خلفه كان فيه اشارة الى انه يستحب للمشيع المشي وترك الركوب قال في المنتهى يستحب المشي مع الجنائز ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه من اخبارنا برواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط والمشي حقيقة في غير الركوب وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله فقال اني لاكره ان اركب والملئكة يمشون وابى ان يركب وعبادة والمشي فيها اشق فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى ان ظاهر عبارته في الدعوى هو كراهة الركوب لكن دليله الاول والاخير بل الثاني لا يدل الا على افضلية المشي واما الصحيح فظاهرها الكراهة لكن في اثبات الحكم الكلي بها اشكال لعدم ظهور مشي الملئكة مع كل جنازة ويدل ايضا بظاهره حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال راى رسول الله قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحيى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة وكذا رواية غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي عليهم السلم انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة في بدئه الا من عذر وقال يركب اذا رجع ولا يبعد حمل الكراهة في كلامهم وكذا الروايات على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشي وان كان راجحا على ترك التشييع بالكلية لعموم اكثر روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابرهيم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا دخل المؤمن قبره نودي الا اول حباء لك الجنة الا واول حباء من تبعك المغفرة ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلى عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر والقيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار والله تعالى يعلم ويحتمل ان يكون اشارة الى انه يستحب ان يكون خلفه او الى احد جانبيه انما هو للماشي واما الراكب فقالوا انه يستحب له المضي خلفه لما روي عن النبي ص الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها وامامها وعن يمينها ويسارها قريبا منها واما افضلية المشي باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها ولا باس ان يمشي بين يديها كذا في يب وليس في في قوله ولا باس الخ ورواية السكوني عن جعفر عن علي عليه السلام قال سمعت النبي يقول اتبعوا الجنائز ولا تتبعوها خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال مشى النبي ص خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ما لك تمشي خلفها فقال ان الملئكة رايتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع قال من احب ان يمشي ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير واما ما ذكره الشارح من كراهة ان يتقدمه فنسبه في كري الى كثير من الاصحاب قال في كري بعد جعل تركه افضل وهو اولى لوجه الاولوية ان خبر اسحق على ما في يب صريح في افضلية المشي خلفها وظ في عدم كراهة المشي بين يديها ورواية جابر ايض لا تدل على ازيد من الافضلية مع انها لا تدل ايض على الحكم الكلي بها كما اشرنا اليه في نظيرها فينبغي حمل رواية السكوني ايض على ذلك هذا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها ومن خلفها ورواية محمد بن مسلم ايض عن ابي جعفر ع قال امش بين يدي الجنازة وخلفها ويمكن حمل الكراهة في كلام كثير من الاصحاب ايض على المرجوحية بالنسبة الى المشي على احد الوجهين الاخرين لا الكراهة بالمعنى المتعارف اي مرجوحية فعلها بالنسبة الى تركها مط ومن هذا يظهر ان ما نقله عن النهاية ايض لا يخ عن شيء فان ظاهره ان تركه افضل من فعله مط ولا يستفاد ذلك من الاخبار بل الظ انه ليس ذلك الا الكراهة التي ذكرها كثير من الاصحاب ايض فالاظهر ما ذكره المص وعبارة النهاية ايض ليست كما نقله بل هكذا وافضل ما يمشي المشيع للجنازة خلفها وعن يمينها وعن شمائلها وان تقدمها لعارض او ضرورة لم يكن عليه حرج وان كان لغير ضرورة يكون قد ترك الافضل انتهى وهي جيدة وقال المحقق في المعتبر مشي المشيع وراء الجنازة او مع جانبيها افضل من تقدمها وهو مذهب فقهائنا غير اني لا اكره المشي امامها بل هو مباح وكانه اراد بالاباحة نفي الحرج والكراهة فيتناول المندوب وان كان مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة بالمعنى المعروف اي التساوي الطرفين اذ لم يظهر ذلك من الاخبار فتامل هذا كله في جنازة المؤمن واما المخالف فيكره المشي امامه لرواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلم كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمالها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب وفي مسلة رواية السكوني عن ابي عبد الله ع وهذا ايض مما يؤيد نفي الكراهة في غيره ويدل صريحا على الحكمين رواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عليه السلم قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملئكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة الكافر ملئكة يسرعون به الى النار ولا يخفى ان ظاهر هذا الخبر افضلية المشي امام جنازة المسلم لكن يمكن حمله جمعا بين الاخبار وبقرينة المقابلة مع الشق الاخر على الجواز فافهم قوله لغير تقية فان المعروف بين غير الحنفية منهم ان المشي امامها افضل لما رووه عن ابن عمر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة مع انهم رووا عن علي عليه السلام انه قال فضل الماشي خلف الجنازة على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته من رسول الله واما الحنفية فوافقونا في ذلك هذا ثم ان الشارح في شرح الارشاد قيد المشيع مثل هذه العبارة بالماشي مع الجنازة الى موضع الدفن او الصلوة وظاهره ان التشييع المستحب هو ما يكون الى احدهما ولا يحصل باقل منه والظ صدق التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع والمتابعة في الجملة وان لم يكن الى احدهما والظ ان الشارح استنبطه من روايتي ابي بصير واسحق بن عمار المتقدمتين انفا حيث جعل المرتبة الاولى فيهما المشي او التشييع الى الصلوة وجعل له قيراطا ولا يخفى ضعفه فان غاية ما يدل ان عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا عدم حصول الاجر والثواب ايض وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط باتباعه اياها وقيراط بالصلوة عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنه وقيراط بالتعزية وان كان يشعر بان التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القراريط لمطلق من تبع لكن يمكن حمله على التبعية الكاملة فتخصيص العموم بمجرد هذه الرواية مشكل جدا وفي حسنة زرارة في حكاية حضور ابي جعفر ع جنازة رجل من قريش

نتبعكم

نكابت

والتربيع وهو حمله باربعة رجال من جوانب السرير الاربعة كيف اتفق والافضل التناوب وافضله ان يبدء في الحمل بجانب السرير الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايمن فيحمله بالايمن كذلك ثم ينتقل الى مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بالكتف الايسر كذلك والدعاء حال الحمل

تكليف في ليهاله بالرجوع مادبها يؤيد ماذكرنا حيث قال بعد ما قال له من زراره قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة اريد ان اسئلك عنها امضه فليس باذننا جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبنا فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك قال العلامة في التذكرة ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلي عليها ثم ينصرف واوسطها ان يتبع الجنازة الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسئل الله تعالى له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى ولعل مراده ادنى المراتب الكاملة التي ورد فيها اجر بالخصوص فتدبر قوله والتربيع وهو حمله الخ اعلم ان التربيع المستحب في حمل الجنائز يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعة باربعة رجال وفيه رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة وكان ذلك بالخراج خشبتين من مقدم الرجل ويدخل الرجل بين العمودين ويحملها وقال العلامة في كره ولا يمكن مثل ذلك في المؤخر لانه يكون وجهه الى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يجعل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل في التربيع ثم ان الافضل مع زيادة المشيعين على الاربعة حملها على التناوب ليشترك الجميع في الاجر والثاني انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعة كيفما اتفق ثم افضل من ذلك حملها على الترتيب المخصوص الذي ذكره اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر في في وفي يب بابراهيم بن هاشم مرفوعا عن ابي جعفر عليه السلام قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة فاذا ربع خرج من الذنوب ومرسلة عيسى بن راشد عن ابي عبد الله ع من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع من حمل اخاه الميت بجوانب السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر ومرسلته ايضا انه قال ع لاسحق بن عمار اذا حملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن هذه الروايات يظهر استحباب التربيع بالمعنى الاول ايضا واما افضلية الترتيب المخصوص فلما سيجيء قوله وافضله ان يبدء في الحمل الخ قال الشيخ في يه ويستحب لمن شيع جنازة المؤمن ان يحمله من اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى ونحوه منه عبارته في ط ايضا كما سينقله وهذا هو المشهور بين الاصحاب وقال في ف صفة التربيع ان يبدء بمقدمة الجنازة وياخذ بيمينه ويتركها على عاتقه ويربع الجنازة ويمشي الى رجليها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فياخذ ميامن الجنازة بمياسره ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظ الكلامين من التعاكس ويدل على الاول رواية العلا بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال تبدء في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية الفضل بن يونس قال سئلت ابا ابرهيم ع عن تربيع الجنازة قال اذا كنت في موضع تقية فابدا باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتاخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا وان لم تكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة الذي جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ويدل على الثاني رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع السنة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك كذا في في وفي نسخ يب فيه اختلاف لكن مفاد الكل واحد والمصنف في كرى بعد ما ذكر ان الشيخ في ف عمل على رواية علي بن يقطين قال ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في ط ويه وباقي الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف دعواه ولانه قال في ف يدور دور الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور الا على البداة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر فالاضافة هنا قد تعاكس والراوندي حكى كلام ف بحروفه وقال معناهما لا يتغير انتهى واراد بقوله لان الشيخ الخ ان الشيخ في ف لو ادعى الاجماع على ما ذكره مع انه في ط ويه وباقي الاصحاب على التفسير الاول فينبغي حمل كلامه في ف على ما يرجع الى التفسير المشهور ليستقيم دعواه واما صاحب المدارك حيث ذكر التفسير المشهور ثم قال وذكر ذلك الشيخ في ط ويه وادعى عليه الاجماع ثم نقل قول الخلاف بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه رحمه الله اذ الشيخ ما ادعى الاجماع على ما ذكره في ط ويه بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره في ف وظني انه لم يراجع كتب الشيخ وانما استفاد ما ذكره من عدم التامل فيما نقلناه من عبارة كرى لحمله على دعوى الشيخ الاجماع على التربيع المشهور وانه في ط ويه وهو كما ترى هذا ثم نقل عن المص ما ذكرنا من امكان الجمع بينهما وقال ما ذكره من امكان الجمع بين الكلامين مشكل جدا وقلت فيما علقناه عليه لا يخفى ان الظ ان السرير اعتبر بمنزلة دابة يمشي ويستلقي عليها انسان بحيث وضع راسه على راسها وعلى هذا يكون ايمن السرير على يسار الميت وبالعكس فالشهيد حمل اول المشهور من الروايتين الاولتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين ايضا اما الاول فيحمل الجنازة فيهما على الميت ولا بعد فيه بل هو الظ منها على بعض الاحتمالات على ما سبق واما الثاني فبان يحمل الايسر في الرواية على ايسر الميت لا ايسر السرير كما هو ظاهرها فينطبقان على ما هو المشهور من الابتداء بيمين السرير فان قلت كيف يمكن حمل رواية علي بن يقطين على هذا المعنى مع ان منتهاها الى الجانب الرابع مما يلي يسارك واذا كان الابتداء بايمن السرير الذي هو ايسر الميت يكون الجانب الرابع مما يلي يمين الحامل لا على يساره وانما يلي الجانب الرابع يساره اذا كان الابتداء من ايسر السرير وايمن الميت وفي بعض نسخ يب فيه مما يلي يساره والامر فيه ايضا كذلك اما على تقدير رجوع الضمير الى الحامل فظ واما على تقدير رجوعه الى الميت كما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو يلي يسار الميت اذا وقع الابتداء من ايسر السرير لا من يمينه قلت هذا اذا حمل قوله مما يلي يسارك على المعنى الجانب الرابع الذي يلي يسارك ولنا ان نحمله على ان المراد من الجانب الرابع بالنسبة الى ما يلي يسارك اولا اي الرابع للجانب الذي ابتدات به وكان يلي يسارك وكذا الكلام على النسخة الاخرى فح فينطبق على ما ذكر في الكتابين نعم ما ذكر في اول الروايتين لزم

فتلزم الايسر بكتفه الايمن ويقدمه

قوله هو الابتداء بيسار السرير الذي يمكن حمله على التربيع المشهور اي حمل عبارة القواعد ... على رواية علي بن يقطين

الايسر

الايسر بالكتف الايمن لظاهر ايه السرير فان حمله بالايمن ايسر واما حمل ايمن السرير الذي هو ايسر الميت بالايمن فلا يخلو عن عسر لكن لا يبعد الا يمكن
الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشبتين على النحو المعهود الان ولا يخفى انه لو حمل عبارة الخلاف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر وصعوبة
الرجوع ايضا فان حمل يسار الميت بمياسره عسر كالعكس مع انه لا شاهد عليه في الروايات الا ان يستنبط ذلك بالمقايسة والمقابلة والاظهر حمل
عبارة الخلاف على الرواية الثالثة وحمل ما ذكر في الكتابين عليه بان يحمل الايمن منهما على ايمن الميت لا السرير وح فيأخذ في كل من الجانبين بما يوافق
وايسره ويمكن حمل الروايتين ايضا على هذا بل هو بما كان حمل رواية الفضل عليه اظهر حيث عبر فيها باليد والرجل وايضا ذكر في اول الخبر الى يسار الميت
والعجب ان الشهيد الثاني ره في شرح الارشاد نقل رواية العلا ثم قال ومثله روى فضل بن يونس عن الكاظم عليه السلام الا انه صرح فيه بان المبدأ
ايمن السرير لا الميت مع انه لا اشعار فيها بذلك اصلا بل الظ منها انه الميت على ما ذكرنا نعم رواية العلا حيث قال يبدأ في حمل السرير من الجانب الايمن ربما
توهم ظهورها في جانب السرير لكن الامر فيه هين كما لا يخفى واما تمسك بعض بما ذكره من حديث دوران الرحى وكانه لا يدور على ما يتيامن ويغني عن رجوع اذ
الظ ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرد انه لا بد من الدوران وعدم الرجوع كما يفعله العامة واشير اليه في رواية الفضل على ان الارجح يشهد على
ما ذكرنا ما كان منها يدا او باليد يتحرك من اليمين الى الشمال ويتوجه هذا التشبيه بها لعله يؤيد حمل عبارة الخلاف على الابتداء بيسار السرير الذي يلي
يمين الميت فان الرحى اذا تحرك على ما ذكرنا فالجزء الذي توهم على يسارها بمنزلة يدها اليسرى يتحرك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع
رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى فلدورانها المرتبع على الوجه المذكور موافق لدورانها واما الجزء الذي هو بمنزلة يمينها فيتحرك من موضع يدها
اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها اليسرى وهكذا فالتشبيه بالرحى لا يناسب طريقة الكتابين واما غيرها من الارحاء فلا يتميز لها يمين ولا يسار الا
بالاعتبار فاذا استقبلها احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذي يتحرك اليه ويساره الى الموضع الذي يتحرك منه فيمين الرحى يعتبر على قياس ما
ذكر في السابق ويكون دورانها مثله واذا استقبلها في مقابل تلك الجهة بحيث يتحرك الرحى الى يمينه فينعكس اعتبار يمين الرحى وشمالها فيتحرك
الجزء الذي على شمالها بمنزلة يده اليسرى من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى وح فالتشبيه بالرحى
خلاف ظ الخلاف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من الاعتبار فالتشبيه بدورانها لا يصلح مؤيدا لشيء من الاحتمالين بل الظ في الجميع جعل يمينها ويسارها على
قياس ما يرحى منها باليد وقد عرفت ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا والشهيد الثاني ره في شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل هيئاته ما رواه
العلا بن سيابة والفضل بن يونس وان في خبر علي بن يقطين حمل الجانب الاول بايمن الحامل قال فيتحصل من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدم السرير الايمن
وهو الذي يلي يسار الميت فيحمل بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله بالايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل
الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر وهذا هو المشهور وكيفيته لا تخرج عن احدى الى عباراتهم واشتباها ومحصلها ما ذكرناه وممن صرح بهذه الهيئة المصنف ره
والشيخ في ط وكثير من الجماعة انتهى وانت خبير بان ما هو المش هو الابتداء بيمين السرير واما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر في كلام الاكثر
وانما وقع في بعض العبارات كالتحرير وس وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فيدل على
الاول ويستفاد الثاني بالمقابلة والمقايسة كما اشرنا اليه ولعل نقله خبر علي بن يقطين في المقنوع عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف والاظهر على ما
هو المش الحمل من الجانبين بما هو ايسر لا سيما في الايسر فتدبر ويمكن ان يق ايضا ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين السرير واما ان يمين السرير هو
الذي يلي يسار الميت فغير ظ من كلامهم وعلى هذا فلك ان تحمل كلامهم على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير بان يق انه لو اعتبر السرير بمنزلة انسان
استلقى على ظهره كالميت وح فيكون يمينه يمين الميت ويساره يساره او يق انه لم يعتبر للسرير يمينا ولا يسارا الا باعتبار الميت وعلى هذا فالمستفاد
من الروايتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والميت والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين هو الابتداء بيسارهما
ثم اشار الى انه يمكن حمل عبارة ف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المش بان يق انه جعل السرير بمنزلة دابة على ما ذكرنا فيكون يساره على يمين الميت
فلذا عبر بالايسر فيوافق ما هو المش من الابتداء بيمين الميت واما قوله وهو لا يتصور الا على البدعة بتقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر على
الاعتبار الذي عليه بناء كلامه اولا وهو ان يكون يمين السرير ويساره هو يمين الميت ويساره هذا وعلى هذا يظهر لما ذكره من التأييد بحديث الاولى
الرحى وجه كما ظهر مما سبق ويؤيد هذا ان العلامة ره في نهي بعد ما ذكر ان التربيع المستحب عندنا ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمر معه ويدور
من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى قال والحاصل ما ذكرناه ان يبدأ فيضع قائمة السرير
التي تلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي
رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا انتهى وهذا تصريح منه ره بان المراد بيمين السرير هو التي
تلي اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى لما فيه من العسر ولا شاهد عليه في الروايات بل لو حمل
رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فهي تدل على وضعها على الايمن فالاظهر تبديل الايسر في الموضعين بالايمن وبالعكس نعم لو قيل ان تقديم
اليمنى في الموضعين على اليسرى فيهما وقع سهوا والصواب العكس امكن ان يكون هذا في موضعه لانه عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف
الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الاخر على الايمن اخف وايسر على ما اشرنا اليه وح يسقط التأييد الذي ذكرنا لكنه ره في التحرير مع قوله بالابتداء
بيمين السرير صرح بالوضع على الايمن اولا ثم على الايسر فالظ ان السهو في هذه العبارة لو وقع انما وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى وح
فيؤيد ما ذكرنا ومما يؤيد ايضا وقوع السهو في الايسر والايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة ايضا كاسحق وسعيد بن جبير مع ان الشيخ في ف ايضا

الاستبصار

بقوله بسم الله اللهم صل على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وعند مشاهدته بقوله الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم وهو الهالك من الناس على
غير بصيرة او مطلقا اشارة الى الرضا بالواقع كيف كان والتفويض الى الله تعالى بحسب الامكان والطهارة ولو تيمما مع القدرة على المائية مع خوف الفوت
وكذا بدونه على المشهور والوقوف اي وقوف الامام او المصلي وحده

نسب اختيار ماذكره اليهما وفيما ذكره الوضع على الايمن في الاولين وعلى الايسر في الاخرين فيعلم منه ان السهو في عبارته هي انما وقع في الايسر والايمن لا
في اليمنى واليسرى ومن هنا يعلم انه ينبغي حمل عبارة ف على ما ذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهبا ابن حمزة وابن
اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله في هي فافهم وقد ظهر مما تلونا عليك ان ما ذكره الشهيد الثاني ره من انه ممن صرح بهذه
الهيئة المص في هي فيه ما فيه اذ فيه غفلة عما ذكره ره في الحاصل لانه لا ينطبق عما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو في الايمن والايسر
او في اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيهما جميعا او مع تجويز في للسهو من ابن حمزة فكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا واما
نسبته الى الشيخ في ط ففيه ايضا ما فيه بل عبارة ط هكذا ويستحب لمن شيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبدا بمقدم السرير الايمن يمر معه
ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء
باليمين واما ان يمين السرير ماذا فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ما ذكره يحتمل ايضا ما ذكرنا بل بقرينة ما ذكره في الخلاف ينبغي حمله على ما ذكرنا ولعل
نسبته الى كثير من الجماعة ايضا خلاف ما يظهر بالتصفح والتصريح بل كلام الاكثر على ما رايناه موافق لما في ط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت ما
او بعده لا يلزم منه على ما ذكره ره مثل عبارته ره حيث قال واكمله التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى
بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر بالبدء والرجل اللتين يمايدعي ظهورهما في انهما من الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبه على
المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيسار الميت اخذا في الجانبين بما هو ايسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاولين على
الثلثة سواء وافق المقام لا وما ذكره الشارح ره هيهنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد وقد عرفت حاله وانما بسطنا الكلام القول فيه
تشحيذا للاذهان وتحديدا للافهام والا فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التي يهتم بها زيادة اهتمام كما يظهر
مما رواه في الفقيه عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابي الحسن الرضا ع يسئله عن سرير الميت يحمل اله جانب يبدا به في الحمل من
جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من اي الجوانب شاء فكتب ع من ايها شاء وفي رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام السنة ان يحمل السرير
من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة و
كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع باربعة رجال
لا كما يفعله العامة من الحمل بين العمودين والثاني ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان يحمل
السرير بالباء المثناة من تحت ولو كان بالمثناة من فوق فالظ منه بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم قوله بقوله بسم الله الخ مستند
كما صرح به في كرى موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما في يب بسم الله وبالله صلى الله على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين
والمؤمنات قوله هذا ما وعدنا الله في يب وعدنا قوله الحمد لله الذي لم يجعلني الخ هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما هو ظاهر
العبارة بل هو دعاء اخر مستقل وقد ورد الاول في رواية عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع والثاني في مرسلة الفقيه ورواية ابان على ما في
يب قال لا اعلم الا ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن الحسين ع اذا راى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الخ قوله من السواد المخترم قال في ق
السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال فيه واخترمته المنية اخذته والقوم استاصلهم فالشارح كانه حمل السواد على الشخص
واريد به الجنس والمخترم على الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مط فيكون حمدا على الحيوة وقوله اشارة الى الرضا بالواقع دفع
لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحيوة مع ما ورد من فضل حب لقاء الله تع فاجاب ان ذلك انما هو في صفة المقدر من
جانب الله تعالى لا قبله بل ينبغي للمؤمن الشكر على الحيوة في ما نها وعلى الموت عندها وانه وكذا على الصحة والمرض والغنى والفقر وسائر الاحوال
وبالجملة الرضا بما وقع من الله تعالى كيف كان كما يرشد اليه الاخبار ويمكن ان يقال ايضا ان من احب لقاء الله تعالى ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد
ينافي حب لقاء الله تعالى بل يؤكده فافهم وقال في كرى في دفع المنافاة ان حب لقاء الله تعالى غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة
ما يحب كما روينا عن الصادق عليه السلام وروي في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله
كره الله لقائه فقيل له انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء احب اليه مما امامه
فاحب لقاء الله واحب الله لقائه وان الكافر اذا احضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وبقية عمر
المؤمن نفيسة كما اشار اليه النبي في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان ياتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره
الا خيرا وقال علي عليه السلام بقية عمر المؤمن لا ثمن لها يدرك بها ما فات ويحيي بها ما مات انتهى ويمكن حمل المخترم على المستاصل ايضا فان الميت
على غير بصيرة كانه مستاصل لعدم رجوعه الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثاني ايضا اي من القرية
الهالك او المستاصل اهلها هلاكا او استيصالا ظاهريا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اي من عامة الناس الهالكين او المستاصلين حيث
لم يعرفوا واضلوا الايمان وانهم يموتون بغير استعداد وهيئة يعتد بها للموت وعلى الاخير لا يبعد ان يقرا باختصاص الدعاء بمثله والله يعلم
قوله والطهارة ولو تيمما لا اختلاف بين الاصحاب على ما ذكره في هي وشرح الارشاد في عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار
ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على

غير وضوء

عند وسط الرجل وصدر المرأة على الاشهر ومقابل المشهور قول الشيخ ره في الخلاف انه يقف عند راس الرجل وصدر المرأة وقوله في الاستبصار انه عند راسها او صدره والخنثى هنا كالمرأة والصلوة في المواضع المعتادة لها للتبرك بها بكثرة من صلى فيها ولان السامع بموته يقصدها ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى وفي الاكثر على اختصاصه بالاولى وكلاهما مروي ولا منافاة فان المندوب قد يترك احيانا وبذلك يظهر وجه القوة ومن فاته بعض التكبير مع الامام اتم الباقي بعد فراغه ولاء من غير دعاء ولو على القبر على تقدير رفعها ووضعها فيه وان بعد الفرض وقد اطلق المص وجماعة جواز الولاء

غير وضوء وغير هذا من الاخبار واما الاستحباب الطهارة فكانه لا خلاف فيه ايض ويدل عليه ايض رواية عبد الحميد بن سعد او سعيد على اختلاف النسخ قال قلت لابي الحسن عليه السلم الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضؤ فاتتني الصلوة اللى ان اصلي عليها وانا على غير وضوء قال تكون على طهر احب الي واما جواز التيمم مع خوف فوت الصلوة وان قدر على المائية فلحسنة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي واما الجواز مطلقا كما هو المش فلموثقة سماعة قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمم ولما في الفقيه بعد ما نقلنا من رواية يونس بن يعقوب حيث قال وفي خبر اخر انه يتيمم ان احب والتقييد في الحسنة في كلام الراوي فلا ينافي اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع والوقف وعدم وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يقال ينجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب حتى انه في المنتهى وكره نسبه الى علمائنا هنا مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايض ما في صحيحة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلي عليها فتد قوله عند وسط الرجل وصدر المرأة يدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء وفي بعض النسخ المرأة ادون من ذلك قبل الصدر وما نقله من قول نقله عنه العلامة في لف وتبعه فيه المحقق الثاني في شرح القواعد والشارح هنا ونقل عنه في المنتهى انه يقف عند راس المرأة والرجل وكلا النقلين خلاف ما رايناه فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة وهو موافق للمش ثم استدل باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن ع قال اذا صليت على المرأة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في يب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره وكذا في قوله عند راسها لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به والاظهر في الجمع القول باستحباب كل منهما اذا الظ كما يظهر من المنتهى انه لا خلاف عندنا في عدم وجوب ما ذكره من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايض والتخيير بينهما فتد قوله والخنثى هنا كالمرأة قال في شرح القواعد ولا يبعد ان يقال ان الخنثى كالمرأة تباعدا من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد ان الصبية ايض كالمرأة لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الشارح من الجزم فالظ الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في النساء الواردة في رواية جابر كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلي امرأة وكانهم لا يقولون به وايضا التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من ف مع ان ظ كلام الشارح ان الخنثى هنا كالمرأة على جميع الاقوال فتد قوله وكلاهما مروي اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال صليت خلف ابي عبد الله ع على جنازة فكبر خمسا يرفع يده في كل تكبيرة ورواية يونس قال سئلت الرضا عليه السلم قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله انه صلى خلف جعفر بن محمد ع على جنازة فرآه يرفع يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثاني فموثقة غياث بن ابراهيم التبري عن ابي عبد الله انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه قال كان امير المؤمنين ع يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان لمذاهب العامة فيوشك ان تكونا خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في يب ايض ويجوز ان لا يكون الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو قلنا بعدم استحبابه في البواقي اذ لا بد من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ظاهرة وان كان الاكثر على خلافه وادعى ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابي جعفر الطوسي في نهايته قال وذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبير ات الخمس والصحيح ما قدمناه لان الاجماع عليه وكان مراده ان استحباب الرفع في الاولى اجماعي بخلاف البواقي فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكانه ليس شيئا زائدا على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفي لف استشكل صحة رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي غير الامام بقرينة ظ سياق العبارة وهو بعيد خصوصا مع وجوده في اكثر النسخ بل الظ ان قوله اولا عن ابي عبد الله ع خرج مخرج ما هو الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال صليت بيان كيفية اسناده بانه صلى خلفه ع وراى فعله ومثل هذا في الروايات كثيرة ولا يخفى انه يمكن التشكيك في الثاني ايض باحتمال ان يكون غير المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجوده فيه في اكثر النسخ ولا يخفى بعده ايض والله تعالى يعلم قوله فان المندوب قد يترك احيانا وظ كان في الروايتين وان كان هو المحافظة عليه الا انه كان احيانا الا انه لا يابي عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فانهم قوله ولو على القبر على تقدير الخ استدلوا عليه برواية خالد القلانسي عن رجل عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين قال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال في كرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه الشارح في شرح الارشاد قال لكن يجب تقييده بما لو كان لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد ولا يعتبر موالاة التكبير

انتهى وفيه

عملا باطلاق النص وفي الذكرى لو دعا كان جايزا اذ هو نفي وجوب لا نفي جواز وقيده بعضهم بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب ما امكن منه وهو اجود ويصلي على من لم يصل عليه يوما وليلة على اشهر القولين او دائما على القول الاخر وهو الاقوى

انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز الاغتفار في بقية الصلوة مع تعذر رعايتهما هنا وظني ان حمل قوله ع فاذا لم يدرك التكبير الخ على ما حملوه لا يخ عن تكلف وتعسف وان الظ منه ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلوة بعض التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر اي يصلي بانفراده عند القبر فان ادركهم فيقتدي من صلى على القبر وعلى هذا فاخر الخبر مما يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله ع يتم التكبير وهو يمشي معها يدل على التتمة ايضا لا يخ عن اشعار بالدعاء والله تع يعلم

قوله عملا باطلاق النص هو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي متتابعا وحملها المص في الذكرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه ويؤيده ايضا اطلاق صحيحة عيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قلت له ارأيت ان فاتتني تكبيرة او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظ ان هذه الرواية ايضا كخبر القلانسي لا يخ من اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا عن الشارح من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة وقوله ع وانت تتبع الجنازة ايضا لا يدل الا على التقييد لا على ما نقلنا عن الشارح من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة او الثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا في الحسنة المذكورة ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما ادى بان يخل بالتتابع بينهما عرفا فلا دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلا فتدبر **قوله** وقيده بعضهم بخوف الفوت هذا في مقابل قوله وقد اطلق المص وجماعة واما قوله وفي الذكرى لو دعا الخ فهو ليس في مقابل الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مراد هم من الولاء جوازه لا وجوبه وهذا اشارة الى ان بعضهم لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد بالولاء في كلام كل من اطلقه هو الجواز على ما يفهم من كلام الشارح غير ظ نعم المص صرح به كما نقلنا بل ظ كلام جمع منهم كالعلامة في التهي وجوبه وعلى هذا فكان الظ ان يقال المص وجماعة اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المص في الذكرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وقيده بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمالين بخوف الفوت والا وجب ما امكن من الدعاء فتدبر **قوله** وهو اجود وما ال اليه المص في الذكرى فانه بعد ما حكم بان المراد نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه بقرينة رواية القلانسي قال بل يمكن وجوبه مع الاختيار لعموم ادلة الوجوب وعموم قول النبي ع وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الرواية وان كان الظ انها عامية لكن يعضدها ما نقلنا من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المش في صورة عدم الخوف اتمام الصلوة باقل ما يجزي من الدعاء ومع الخوف ايضا لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل التتابع ويؤيده ايضا القول بالوجوب خصوصا مع عدم الخوف انه شرع في فرض فيجب عليه اكماله كما كان ما ابدأ به الا لدليل على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء وههنا رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا يقضي ما سبق من تكبير الجنائز وحملها الشيخ في يب على انه لا يقضي كما كان يبتدئ به من الفصل بينها بالدعاء وانما يقضي متتابعا كما فصل في رواية الحلبي فالمراد على ما ذكره المص عدم وجوب قضائها مع الدعاء ومن قيد ذلك بالخوف فليقيده هنا ايضا كما اشار اليه في الذكرى فافهم ويمكن ايضا حمل هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق من التكبير على الامام اي عدم وجوبها كما ذكره جماعة من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعادة العامة واستشكله المحقق الشيخ علي ايضا لما اشرنا اليه من الكراهة وفي شرح يع حكم بعدم اعادتها مع العمد وانه يستمر متابعا حتى يلحقه الامام فلا تغفل **قوله** ويصلي على من لم يصل عليه الخ ههنا مسائل الاولى انه اذا صلي على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلي عليه بعد الدفن فنقول ظ الاكثر ذلك فانهم قالوا ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وهو بظاهره يشمل ما اذا صلي على الميت بل ظاهره ذلك لكن منهم من حدده ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم يجز الصلوة عليه وهو مختار اكثرهم كالشيخين وابن البراج وابن ادريس وابن حمزة والكيدري وحده سلار بثلثة ايام وجعله الشيخ في ف رواية وقال ابن الجنيد يصلي عليه ما لم يعلم منه تغير صورته ولم يقدر ابن عقيل ولا علي بن بابويه وقال الا من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وذهب العلامة في لف الى المنع عن الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المش اطلاق صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا باس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن ورواية مالك مولى الجهم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن ورواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر وحكم في المنتهى بذلك فقال وكان رسول الله اذا فاته الصلوة على الميت صلى على قبره وهذا يفيد صلى عليه بعد دفن احد في زمانه ص بلا صلوة ومثله ما نقله في الذكرى انه روي ان النبي صلى على قبر مسكينة دفنت ليلا وهي عامية احتج في لف برواية محمد بن اسلم عن رجل من اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع يصلى على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص قال بل لا يصلى على المدفون ولا على العريان وحسنة جريز بن ابرهيم بن هاشم ونوح بن شعيب عن محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص قال لا انما دعا له ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة الثانية وقطعها ومعارضتهما لبعض الاخبار الظاهرة في صلوتهم ع بالمعنى المعهود لا تنهضان لمعارضة الاخبار الاولة لقصور الاولى منها وحملها على ما يستفاد من الرواية الاخيرة من وجه جمع بينها وهو ان يحمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء كما احتمله الشيخ في يب بعيد جدا وكذا الجمع بينها بحمل الاخبار الاولة

على من لم يصل

على من لم يصل عليه على ما فعله في لف بعيد خصوصاً في غير الاولى لا سيما في الاخيرتين كما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصاً مع شهرته
بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من التحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من فخ التلثه وما ذكره الشيخ في يب من الجمع بين الاخبار بحمل
الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد ذلك انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم يذكره فتدبر
وههنا روايات اخرى لم يورد هاني لف وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل
ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلي عليه اذا دفن فقال
لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ومثله رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا ع وفي بعض نسخ يب محمد بن اسلم والظاهر انه الصحيح و
ان ما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من اجزاء هذه الرواية نقلها تارة بدون التتمة ببعض التغييرات في الالفاظ وموثقة عمار عن ابي
عبد الله ع في ميت صلي عليه فاذا هو مقلوب رجلاه الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن
فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلى على قبر او يقعد
عليه او يبنى عليه وهذه الرواية ايض مع عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقرينة السؤال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن لا انه لا
يصلى عليه بعد الدفن مط ومثلها الثانية التي هي مثلها والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة التي صليت عليها ولا حاجة الى اعادتها
والرابعة على المنع من الصلوات المكتوبة والمسنونة فيما على القبر ويمكن ايض حمل جميع الروايات الواردة بالمنع على الكراهة جمعا بينها وبين
الاخبار الاولة وفي رواية جعفر بن عيسى قال قدم ابو عبد الله ع مكة فسألني عن عبد الله بن اعين فقلت مات فقال مات قلت نعم
قال فانطلق بنا الى قبره حتى نصلي عليه قلت نعم فقال لا ولكن نصلي عليه هيهنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان يكون غرضه ع اولا كان الصلوة عليه بالمعنى المعهود على القبر ثم بدا له واكتفى بالدعاء وح فيكون دليلا على جواز الصلوة على
القبر كالاخبار الاولة وثانيهما ان يكون مراده بالصلوة اولا ايض هو الدعاء لكن اراد اولا الدعاء له عند قبره ثم بدا له واكتفى بالدعاء في
مكانه فلا دلالة له على شيء من الطرفين غير انه ايض كحسنة حريز مما يؤيد احتمال حمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء هذا ولا يخفى ان الا حينئذ
في هذه الصورة في ترك الصلوة بعد الدفن ادعا فيه ترك سنة بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فيه فتد الثانية الصورة بحالها وعدم دفن الميت بعد
فهل يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلي عليها فنقول اذا جاز الصلوة عليها بعد الدفن فالظ انه يجوز قبله بطريق اولى الا ان يقع تاخير الدفن
لاجلها فيحرم مع الخوف ويكره بدونه لكن الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلى على جنازة دفعتين قال في كرى وظاهرهم اعم
الكراهة ممن صلى على الميت لما نقلوا عنهم من جواز صلوة من فاتته على القبر او يريدون الكراهة قبل الدفن حتى ينتظم الكلام وفيه ان كلام
ط والاكثر في المسئلة السابقة لا يفيد الا جواز الصلوة لمن فاتته على القبر كما عبر به المص فنفسه ايض هنا والجواز لا ينافي الكراهة فيمكن حمل
كلامهم على الكراهة مطلقا ايض لكن عبارة ف يشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت قال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى
لتكرار الصحابة الصلوة على النبي ص فرادى وقال ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلي عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمس
مرات والعلامة ره في مخ بعد ما ذكر مسئلة انه لو صلى على جنازة كره له ان يصلي عليها ثانيا قال فرع لو صلى على جنازة فحضر قوم لم يصلوا
عليها لم يكره لهم الصلوة عليها اشكال وقد اختلف الروايات هنا ايض فمما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال
الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وان كان قد صلي عليه وموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر
اصلي عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل بالمفهوم على المنع في المسئلة السابقة وكان هذا ظ مفهوم الخبر الثاني
ايض ورواية جابر عن الباقر ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج على جنازة امرأة من بني النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة
فلم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات في تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف كرواية زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله
صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال كبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس تكبيرات
ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا اخرى فصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين تكبيرة ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال كبر رسول الله ص
على حمزة سبعين تكبيرة وكبر علي ع عندكم على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم ندرك
الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرات وغيرها من الروايات ومما يدل على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
قال ان رسول الله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ع ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا
ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاء ناس فقالوا يا رسول الله لم ندرك الصلوة عليها فقال لا يصلى
على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفي سند الاولى غياث بن كلوب ولم يذكروا له غير ان له كتابا واسحق فطحي ووهب راوي الثانية ضعيف جدا
فانهم قالوا انه كان كذابا قاضيا عاميا له احاديث عن جعفر بن محمد ع كلها لا يوثق بها وله احاديث مع الرشيد في الكذب فهما لا ينهضان لمعارضة
الروايات الاولة ولو اريد الجمع بينهما بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة ينافي حكاية حمزة وسهل نعم يمكن حمل الاولتين على الجواز وان كان
مع كراهة والظ لو اريد الجمع بين الجميع ان يخص المنع كراهة او حرمة عن تكرار الصلوة ممن صلى عليه دون غيره الا مع مزية خاصة كما كانت لحمزة
وسهل بن حنيف فلا منع ح من تكرارها ممن صلى ايض اما مطلقا او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه على هذا فلا اشكال في الروايات

ايات الاولة اذ للمصلي فيهما ان يكرر ممن صلى الا لمزية فيهما باعتبار

ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما اشير اليه في رواية عقبة عن جعفر ع اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا حتى
صلى عليه خمس صلوات بكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثنى عشر فكانت
له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويرشد ايضا الى ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة واقار وابنا المنع فيحتمل ان علي ع لم
يسئلوا رسول الله اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا ما جابهم ع بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اى من صلى واحدا الا
بشرط خاص لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اى يصلوا عليه هم بانفسهم بدون رسول الله ص ويدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس
فيه الاعدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك ويشق عليهم بدون متابعته ص لعدم حسن
المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المزية التي لا منع معها من الاعادة فلا يظهر لها من الاخبار تحديد غير ما في حمزة وسهل ولنا
في هذه الاعصار بمثلها فالاولى لنا عدم الاعادة ممن صلى مط والله تعالى يعلم وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب
الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالظ حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما نقلنا من كري اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت
واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد من ان صلوة الجنائز واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا
او واجبا من دليل وليس ههنا دليل صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل به على الظ اللهم
الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم ثم ايده برواية اسحق ووهب وقال لا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى
اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي ص عن عبادة وتفويتها لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان
اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقيل ذلك لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتبار اعتقادها عبادة واجبا او ندبا او بقصد الثواب مع العلم بعدم شرعيتها
ومع ذلك لا بد من النفي والمنع الا انه فنقول بها ففيه تامل لان ما نقلنا من الاخبار مع عدم صحتها تصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته
كما هو المش على انه يمكن ان يقال ايضا ان الثابت اولا هو الرجحان مع الذم على الترك في الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الذم المذكور فيبقى
الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فيعدم بعدم الجنس فبعد تسليم ذلك
في الفصل والجنس لا نسلم كون الذم فصلا لم لا يجوز ان يكون الواجب نفسه حقيقة محصلة ويكون الذم على الترك عارضا لها يعرض له فبعدمه لا يلزم
عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظ ففيه ان من الظ ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذي هو معنى
الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة بدون الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فعلى ما ذكرنا من ان الظ حمل حكمهم على الكراهة
كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب لغيره واما على تقدير عموم الكراهة فلظهور ان من حكم بكراهة العبادة حكم ايضا بوجوبها
او ندبها اذ العبادة لا بد ان تكون كذلك والكراهة لا تنافي ذلك كما حققناه في الاصول كيف لو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة
ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهي فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة والظ انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققنا في حواشي شرح مختصر الاصول
في بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل في ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام والمحقق
الثاني في شرح القواعد حكم بالتخيير في المعادة بين نية الوجوب اعتبارا باصل الفعل والندب اعتبارا بسقوط الفرض وفيه انه لا كلام في صحة نية
نفل ما الوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا في الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوب او ندب والظ ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه
لا يصلح له لا بد من بقائه وقت الفعل ولعله ره جعل المصحح هو رجحان الفعل وعرضه انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له ح ان يجعله واجبا
باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه في الحال فتامل **الثالثة** الصلوة بعد الدفن على من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب
في المسئلة الاولى من ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة ايضا
والعلامة ره في التذكرة خص كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة عليه بدون وجوب وجمع به بين الاخبار وفي المخ
كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب في الصورة الاولى ونفي
الوجوب في الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان كان ظاهره الاول واحتج على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت بعد
صلوح الدفن للمانعية بقرينة ما ورد من الاخبار في الصلوة بعد الدفن وعلى الثاني بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين
الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما لا يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكذا
المحقق ره في المعتبر لكن من اجمال فانه نقل عن المعتبر انه اذا لم يصل على الميت صلى على قبره يوما او ليلة وعن الشيخ انه يصلى عليه يوما وليلة واكثره
ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم قال والوجه عندي انها لا تجب ولا امنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلى عليه وشامل لمن لم يصل عليه
او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فني في قبره وقد
تمسك بهذا الدليل العلامة ره في المخ على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلى على الانبياء ع في
قبورهم والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التي يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال وما روى من الصلوة على القبر محمول على احد امرين
اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة المعتادة وفيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثاني صريح في نفي الجواز ولا يخفى ضعف
ما ذكره من الدليلين اما الاول فظ لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثاني فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع

والاولى قرائته يصلى في الفعلين مبنيا للمعلوم اى يصلى من اراد الصلوة على الميت اذا لم يكن هذا المريد قد صلى عليه لو نفيا لدفن المدة المذكورة او دائما سواء كان قد صلى
على الميت ام لا هذا هو الذى اختاره المصرّ في المسئلة ويمكن قرائته مبنيا للمجهول فيكون الحكم مختصا بميت لم يصلّ عليه احد اما من صلى عليه فلا يشرع الصلوة عليه بعد دفنه
وهو قول لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار ومختار المصرّ اقوى ولو حضرت جنازة في الاثناء اى في اثناء الصلوة على جنازة اخرى اتمها ثم استأنف الصلوة عليها اى
على الثانية وهو الافضل مع عدم الخوف على الثانية ودبما قيل بتعينه اذا كانت الثانية مندوبة لاختلاف الوجه

تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المفقودة هناك بل الظ ان وجوب الصلوة وجوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان
في وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عنه
لا يجرى الا فيه وح فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد فتم واذ قد سمعت اقوالهم فنقول انك قد عرفت ان الجواز
في المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فهو ههنا بطريق اولى واما الوجوب فالحكم به لا يخ عن اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا تنهض حجة
على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى ثم اما ما تمسك به في نفيه من العمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح
لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التي تمسكوا بها هي صحيحة هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله عن شارب الخمر والزاني والسارق يصلى
عليهم اذا ماتوا فقال نعم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوا على المرجوم من امتي
وعلى القتال نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة ورواية طلحة بن زيد عن الصادق ع صلّ على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله و
وهذه الاخبار لا تخ عن ضعف في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ نعم لو اطلع احد على موته
قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن وح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت
خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها وروايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها
بما هو اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يطلع عليه ايض بعدم القائل بالفصل على الظ هذا وربما
قرر ناظهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن في اليوم والليلة لعدم ظهور قول بالمنع فيهما مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله
عن قوة واخبار المنع قد ظهر حالها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدهما مع احتمال كلامهم الشمول
لهذه الصورة بل تخصيص العلامة في هي له بها لكن لا يبعد الرجحان للاتيان بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخره والله تعالى يعلم قوله
والاولى قرائته يصلى في الفعلين وجه الاولوية هو المطابقة لمختار المصرّ ولما هو اقوى ولما هو المش بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع في اليوم و
الليلة وان صلى عليه غيره وما نقلنا عن المحقق الاردبيلي في مطلق من صلى غيره عليه كما ظهر مما فصلنا ثم لا يخفى ان بقراءة الفعل الثاني معلوما
ومجهولا يتفاوت الحكم ولا تأثير فيه لقرائة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قرائة الثاني معلوما ان يقرء الاول ايضا
معلوما واما على تقدير قرائة الثاني مجهولا فلك قرائة الاول معلوما او مجهولا من غير ترجيح فافهم قوله المدة المذكورة او دائما كانه اراد بالدوام
عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقي الميت اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل على الجواز بعد انعدامه بالكلية ولعل مراد
من لم يحدد ايض ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغير صورته ايض على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره وانما
لم يذكر القول بالتحديد بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التي اشار اليها في ق في الكتب المتداولة والتحديد
باليوم والليلة ايض وان لم يوجب عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر قوله اى يصلى من اراد
الصلوة الخ لا يخفى انه على قرائة المعلوم ينبغي تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلى عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن لم يصلّ عليه ص لا وجه لاحتمال
التحديد باليوم والليلة بل الظ هو التخصيص الاول وعلى الثاني يحمل نصلى على الندب على الاول وهو الظ اذ التحديد بالمذكور في كلام الاكثر
انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلى على الاعم من الواجب والندب اذ ظ كرى ان مختاره فيمن لم يصلّ عليه اصلا الوجوب لو بعد الدفن وفي غيره
الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصلّ عليه اصلا ايض كما نقلنا عن المعتبر فتدبر
قوله ويمكن قرائته مبنيا للمجهول ولا بد ح من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد كما اشرنا اليه ويحمل يصلي على الوجوب كما هو الظ
موافقا للذكرى وقد يحمل على الندب على احتمال هو اضعا للمنتهى فافهم قوله وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في لف لكن لم يصرح بما ذكره الشارح
من عدم المشروعية بل كلامه يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر قوله وهو الافضل اى من التشريك بينهما فيما بقي لا من
القطع اذ المصرّ لا يقول بجواز الا الضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا لهذا القول ثم ينبغي تقييده في الثانية بعدم الخوف على الاولى ايض
متعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين ما هو اقل ضررا ومع التساوي التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف فمراده بعدم الخوف
على الثانية الخوف عليها وحدها فافهم وجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تعالى وايض ما فيه من تخصيص كل منهما بالدعاء الذي هو
ابلغ من التعميم كما ذكره في كرى فتأمل فيه قوله وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية الخ ذهب في كره الى انه لو دخل في الواجبة فجاءه بعض من يستحب
الصلوة عليه وجب الاكمال واستحب للثانية فلو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في نهاية ايض الا ان فيها في الصورة الاولى الاقوى وجوب الاكمال
والظ ان بناءه على عدم تجويز قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس وتوافقهما في الوجوب والندب ولعله لا يرى التشريك في الاثناء
لعدم تعرضه لاحتماله في صورة مجيئ الثانية في الاثناء اصلا وانما حكم بما نقله الشارح من التخيير بين تمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف
عليهما وتمسك بصحيحة علي بن جعفر ع على ما فهمه الشارح ره جعل بناءه على عدم جواز التشريك ح لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظهر الفرق
بين الصورتين مع جريان ما ذكره من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايض على انه ره في كره في مسئلة تشريك الجنائز المتعددة في الصلوة ابتداء قال
ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو صلى باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين
بالتقسيط امكن انتهى فمع تجويزه اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين لا ينبغي جعل بناء كلامه ههنا على المقطع بعدم الاجزاء فالظ جعل بناء كلامه

على ما ذكرنا

وليس بالوجه وذهب العلامة وجماعة من المتقدمين والمتأخرين الى انه يتخير بين قطع الصلوة على الاولى واستينافها عليهما بينهما واكمال الاولى وافراد الثانية بصلوة ثانية محتجين برواية علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام
في قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا باس به قال المعرة
في الذكرى والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقي من تكبير الاولى محسوب للجنازتين فاذا فرغ من تكبير الاولى تخيروا بين تركها بحالها حتى يكملوا التكبير على الاخيرة وبين رفعها من مكانها
والاتمام على الاخيرة وليس في هذا دلالة على ابطال الصلوة على الاولى بوجه هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة نعم لو خيف على الجنازة قطعت الصلوة ثم استانف عليها لانه قطع لضرورة والى ما ذكره اشار هنا
بقوله والحديث الذي رواه علي بن جعفر يدل على احتساب ما بقي من التكبيرة لهما ثم ياتي بالباقي للثانية وقد حققناه في الذكرى بما حكيناه عنها ثم استشكل بعد ذلك الجد بعدم تناول النية اولا للثانية فكيف يصرف
باقي التكبيرات اليهما مع توقف العمل على النية واجاب بامكان حمله على احداث نية من الان للتشريك باقي التكبير على الجنازتين وهذا الجواب لا
على ما ذكرنا فتامل **قوله** وليس بالوجه اذ بعد تسليم قصد الوجوب والندب يمكن ان يقصد لكل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن كره واستشكله
كرى وتبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على الوجهين وحكم في كره بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب
تاكيدا قال في المدارك وهو مشكل ايض لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا له والحق انه ان لم يثبت الاجتزاء بالصلوة الواحدة هنا بنص او
اجماع توجه نفيه لان العبادة كيفية متلقاة من الشارع فيقف ثباتها على النقل وان ثبت الاجتزاء بذلك كان الاشكال مندفعا للنص كما في تداخل
معدول عنه
الاغسال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الطفل يتادى بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما تتادى وظيفة
الصلوة عليه
غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك اليوم انتهى ولا يخفى ضعف ما اورده من الاشكال على كره لجواز اتصاف محل واحد بوصفين متنافيين
من جهتين وهنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين والاستحباب بالنسبة الى الاخر فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظائره
كالاغسال فان الغسل الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة وما اورده في المدارك على
كرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايض ليس بشئ لان اجزاء الصلوة الواحدة على الجنائز المتعددة في الجملة كانه لا خلاف فيه وورد به النصوص ايض
مطلقة والكلام في انه هل يجوز ذلك مع اختلاف الميتين ايض كما هو المتبادر من اطلاق النصوص وظ خصوص بعضها ايض وان كان نفي السداد لا
يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكره من الاشكال فيجب ان يخص الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن
تاويله وعلى تقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايض فالغرض تصحيح الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا فما ذكره من
الصلوة
التفصيل والترديد لا وجه له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد يتادى الغرض من الطفل على الصلوة الواجبة على هذا الوجه تادية
بالصلوة الواجبة على البالغ من غير قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب الا انهم يشترطون قصد كل من الجنائز نعم لا
يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فعند الاتيان بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فتادى
به وظيفة غسل الجمعة ايض واما تادي وظيفة الصلوة على احد بالصلوة على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا وان اراد به تاديه بالصلوة بقصد الوجوب
على الطفل ايض فيتجه عليه انه اذا لم تكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمسك بما في كره من ان الوجوب تاكيد للندب فهذا
رده هو نفسه وان اراد تاديه بقصد الطفل ايض لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبني على ما هو
المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عبادة فعلى تقدير قصد الصلوة على الطفل لابد على رايهم من قصد الوجه ايض وهو الندب بالنسبة اليه فتامل
قوله والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها الخ كانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكره بتكلف بان تحمل على انه ان شاؤا
تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها وابتدؤا الصلوة عليهما فاذا فرغوا الاولى رفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير
اي الصلوة عليها تماما ولا يخفى بعده فيها احتمال اخر ايض وهو ان تحمل على انه يتم الصلوة على الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة
عليها التي هي صلوة عليهما وان شاؤا اتموا الصلوة على الاولى ويستانف للثانية كما هو الافضل والمراد انهم ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من
التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايض وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض منه الاشارة الى
عدم الباس بمثل هذا التاخير مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لينال الاولى بركة الصلوة على الثانية وهو ايض بعيد لما في حمل قوله واتموا
التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهمه المص من التشريك الا انه بعد تمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية
ايض وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعدها على ان الرواية في في وتب هكذا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا ريب ان دلالته
على التشريك ح اظهر جدا وكان الشارح غيره ممن نقل الرواية على ما ذكره هنا تبعوا العلامة حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقلا
بالمعنى والا فهو نقلها عن الشيخ والظ انه من تب كما هو ما يقله عنه وهي في تب على ما نقلنا على انه على تقدير ورودها على ما ذكره ايض فكفى
ورودها في في وتب على ما نقلنا مع صحة سندها فتامل **قوله** هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة وفي كرى بدل الصلوة العبادة وتخصيص المص
بالصلوة لان الكلام فيها ولزيادة احترامها فيكون دخله في الغرض هنا هذا وانت خبير بان العمدة في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة
هو الاجماع وفي عدم ثبوته فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة عندنا الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف
ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يومين وعدم الوجوب نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها عندنا كذا الكراهة في الصلوة وفي
الصوم بعد الزوال كذا في قواعد المص **قوله** ما كانوا يتعرضون للنية لذلك اي لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بلا قصد
اليه فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم **قوله** ان كان على الجميع على الاولى الخ لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور الميت
في التكبير الثاني ففي صورة القطع والاستيناف تكون الادعية اربعا او خمسا في صورة التشريك تكون ستا ولو قيل انه في صورة الخوف على الاولى لا
يلزم من اتقلبه التشريك جواز القطع بل له ان يتم الاولى ثم يستانف على الثاني فلا مقتضي لجواز القطع فيه فنقول يمكن فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا
بعد الفراغ من الثانية ايض فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد الضرر فح يكون القطع اخف قطعا هذا ولا يخفى انه في صورة الخوف على
الجميع ايض يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه القول المذكور اصلا ولا يخفى ايض انه ما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية
يظهر ان في التشريك في الصورة التي فرضناها يلزم مكث الاولى بقدر سبع ادعية وما ذكرنا من التشريك انما هو مع تيسر الرفع ويظهر ايض انه يجري فرض
الخوف على الاولى في صورة حضور الميت الثاني في التكبير الثالث ايض فانه لا بد من مكث الاولى ح في التشريك بقدر ستة ادعية بخلاف القطع

اذ فيه ادبع

وانه يصرح بالنفي في الرواية لانها امر قلبي يكفي فيها مجرد القصد الى الصلوة على الثانية الى اخرها يعتبر فيها وقد حقق المصنف ره في مواضع ان الصلاة الاول ماكانوا يتعرضون للنية لذلك وانما احدث البحث عنها المتاخرون فيندفع الاشكال وقد ظهر من ذلك ان لا دليل على جواز القطع وبعد دنه يتجه بحثه بما ذكره المصنف ره من جواز القطع على تقدير الخوف على الجنائز لان الخوف ان كان على الجميع وعلى الاولى فالقطع يزيد الضرر على الاولى ولا يزيله لانهدام ما قد مضى من صلوتها الموجب لزيادة مكثها وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من المكث مقدار الصلوة عليها وهو يحصل مع التشريك الان والاستيناف نعم يمكن فرضه نادرا بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما فيه بحيث يزيد ما يتكرر بعينه على ما مضى من الصلوة حيث يختار التشريك بينهما فيما بقي ينوي بقلبه على الثانية ويكبر تكبيرا مشتركا بينهما كما لو حضرتا ابتداء ويدعو لكل واحدة بوظيفتها من الدعاء مخيرا في التقديم الى ان يكمل الاولى ثم يكمل ما بقي من ادعية اربع ادعية او خمس وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد اذ في التشريك لا بد من المكث بمقدار خمس ادعية وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه الصور يجري الخوف على الجميع فظهر بما قررنا ان حكم الشارح بالشدة لا وجه له سوى تعدد وقوع الخوف بمقدار الادعية وظاهر انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المص لظهور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة لم يتغافل عن مثل ذلك بل غرضه بيان الحكم على ذلك الغرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل للتعريض وجها فتدبر **قوله** نعم يمكن فرضه نادرا الخ حاصله انه يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء بمعنى انه اذا اختلف الميتان في الدعاء بتعدد الدعاء ولا بد من الاتيان بوظيفة كل منهما وفي التشريك في الاثناء يختلفان فيه لا محالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف باعتباره مثلا اذا كبر على جنازة تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازة اخرى فاذا شرك بينهما يكبر الثالثة فيدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يتشهد الشهادتين ثم يكبر الرابعة ويدعو للاولى دعاء الميت وللثانية يصلي على النبي ص فيمكث للثانية بقدر ست ادعية واذا استانف الصلوة لا يمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله ره بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث يضاف ما يتكرر من الدعاء بعينه بعد حضور الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد الدعاء انما هو في صورة اضافة تكرار ما دعي به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلوة الى اعادته وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار ادعية ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك بما يضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعية الباقية بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقية بعينها مع القطع وهذا كما اذا كان حضور الميت الثاني قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا احضر عند الرابعة مع اختلاف الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو لكل منهما وظيفته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا احضر عند التكبيرة الخامسة مطلقا اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر وح مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعل انما اضاف اضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث الذي يكون باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بقدر ما بقي ليس كذلك اذ ما بقي باق سواء حضر الميت الثاني ام لا فالمكث الحاصل باعتبار حضور الميت الثاني في القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفي التشريك هو ذلك مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقي ايضا ففي التشريك يضاف ما يتكرر مما بقي الى ما مضى فربما يحصل الخوف باعتباره ويمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع مرتبة يعني ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا انضاف الى ما مضى اي الى اعادته دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثاني واما اذا لم يضف اليه دعاء كذلك وذلك بان لم يبق دعاء او بقي ولكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف منه كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار لاضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا على ما فعلنا في الوجه الاول هذا وانما حكم بندرة لندرة حصول الخوف باعتبار هذه المدة القليلة هذا ما سنح لي في اوائل زمن الترعرع عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه وقبل ملاحظة ما كتبه سلطان العلماء ره في حل هذه العبارة وبعد ما لاحظته انصفت من نفسي بترجيح ما افاده على ذلك ولا باس ان ننقل ما كتبه ره بعبارته وعلى هذه حاصل كلامه ان في صورة الخوف على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل عمله في الحقيقة وهذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطلقا نعم قد يتخالف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بمعنى قراءة دعائين مختلفين في التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد وهذا في صورة يزيد ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرأ للميت الثاني في حال التشريك بعد قراءته للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف او التشريك فانه في هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ تتمة الصلوة الاولى مشتركة بينهما وكذا ما قرء للميت الثاني في التشريك لم يقرء للميت الاول بعينه كدعاء الرابعة في صورة اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم يبق التزايد بينهما الا باعتبار ما يتكرر الذي اشتمل عليه التشريك وما مضى الذي اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لو لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما اذا احضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميتين فان المتكرر بعينه ح لا يكون الا ثلاثة ادعية للميت الثاني فلم دعاءه في الرابعة لا يتكرر بعينه فالمتكرر ح مساو لما مضى فانه ايضا هذه الثلاثة بعينها في بناء التشريك للقطع فان في كل منهما خمس ادعية وح لا يكون التشريك اثقل فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان احضار الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون ازيد مما مضى بل قد يكون مساويا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو في صورة اختلاف الميتين ح ايضا لا يكون التشريك اثقل فينحصر ثقل التشريك وجواز القطع في صورة الزيادة المذكورة وندرته باعتبار وقوع الخوف وعدمه باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة والنقصان وخصوصا بالنسبة الى الميت الثاني ضبط انتهى وتوضيحه ان في الاستيناف لا بد من الاتيان بما بقي وكذا تكرار ما مضى وفي التشريك لا بد مما بقي ايضا ومن تكرار جميع الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك في التكبير الرابع او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زيادة تكرار ما بقي ايضا وان لم يكن زائدا بان يكون حضور الميت الثاني بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من اربع ادعية هذا مع اتحاد الميتين في الجنس واما مع الاختلاف فان بقي دعاء الميت فلا يتفاوت الحال باعتباره اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من الاتيان بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات السابقة فان اتى بجميعها فلا يتفاوت الحال وان بقي بعضها فالقطع اخف وان اتى به ايضا فالتشريك اخف اذ مع القطع

الثانية ومثله ما لو اقتصر على صلوة واحدة على متعدد فانه يشترك بينهم فيما يتحد لفظه ويراعي في المختلف كالدعاء ولو كان فيهم مؤمن ومجهول ومنافق وطفل وظيفة كل واحد ومع اتحاد الصنف يراعي تثنية الضمير وجمعه وتذكيره وتانيثه او يذكر مطلقا مؤولا بالميت ويؤنث مطلقا مؤولا بالجنازة

لابدّ من

والاول اولى الخامس دفنه والواجب مواراته في الارض على وجه يحرس جثته من السباع ويكتم رائحته عن الانتشار واحترز بالارض عن وضعه في بناء ونحوه وان حصل الوصفان مستقبل القبلة بوجهه ومقاديم بدنه على جانبه الايمن مع الامكان ويستحب ان يكون عمقه اى الدفن نحاز او القبر المعلوم بالمقام نحو قامة معتدلة واقل الفضل الى الترقوة ووضع الجنازة عنده قريبا من القبر بذراعين او ثلث عند رجليه او لا ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات حتى يتاهب للقبر وانزاله في الثالثة

لابد من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفة الميت الثاني ومع التشريك يكفى الاتيان بالثلثة الاول مع وظيفته ويتلخص ما قررنا ان الخوف على الثانية في التشريك لا يكون الا في صورة زيادة ما يتكرر بعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظ كلام كرى قال العلامة والجماعة اما لو حمل كلامه على الاعم منه ومن القطع واستيناف الصلوة على الاخيرة ثم على الاولى فيكون القطع في جميع الصور اخف من التشريك بالنسبة الى الثانية الا بعد تمام الادعية للاولى وهو ظ ويمكن ان يتكلف بقاء ما انه ليس مراد المص ان على ما ذكره من احتمال التشريك يتجه القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيهه للرواية على توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة لانه اذا جاز الاتمام والاستيناف على ما ذكروه فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف وظ انه ح يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط مط اذ الخوف في الاستيناف يكون اخف على الثانية بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مط ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التقييدات فتامل ثم في قوله في اخر الحاشية وخصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فقط مناقشة هي ان وقوع الخوف باعتبار هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا جدا فليس وقوعه بالنسبة الى الثاني فقط بابعد من وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف المذكور نادر جدا ثم وقوعه على احد اقسامه وهو ما اذا كان في الفرض المذكور على خصوص الميت الثاني لا الاول ولا الجميع انه جدا و كذا فتامل قوله والاول اولى اى رعاية التذكير والتانيث اولى من التاويل لان التاويل بالميت لشيوعه اولى من التاويل بالجنازة قوله الخامس دفنه اجمع العلماء كافة على وجوب الدفن لامر النبي صلى الله عليه وآله به وكونه على الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله الاجماع والتاسى قوله عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض كالسردابات المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي فيها وفي القبر مط اخراجه من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقله في كرى قوله مستقبل القبلة الخ وجوب استقبال القبلة على ما ذكره هو المعروف بين الاصحاب وعن ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا حجة المشهور التاسى بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله صلى الله عليه وآله والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة والحكم بنحو التاسى لا يخ عن اشكال وكذا دلالة جريان السنة على الوجوب كيف وفي الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ايض فقول ابن حمزة لو لم يكن اجماع على خلافه لا يخ عن قوة وفي اخر رواية العلاء بن سيابة وادخلته في اللحد ووجهته للقبلة وليس فيه الا اصل التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل قوله نحو قامة معتدلة المستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر على بن الحسين الوفاة اغمى عليه فبقى ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذى اورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرسخ قال ثم مد الثوب عليه فمات ع وفي كا روى سهل بن زياد وقال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي الى اخر الرواية الاولى وقال صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام ابن ابي عمير وفي الثانية عن سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قول احد وانت خبير بان حكاية الامام قول احد وان كان غير متعارف لكن نقل حكاية وفاة زين العابدين صلوات الله عليه ظاهر انه من كلام الامام ع فيبعد توسيط الاجنبي بينهما فالظ ان يكون ذلك ايض منه ع ويكون المراد بالبعض من هو بعض ابائه ع وحكاية قول ابائه في كلامهم ع غير عزيز وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايض من تتمة الرواية المرسلة التى رواها سهل عن اصحابنا الا من كلام سهل ويؤيده ايض ما في الفقيه حيث قال قال الصادق عليه السلام حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك العمل بالترقوة التى وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ع ان النبي ع نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظ ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع وان الى الترقوة يقرب منهما ثم على تقدير كون التحديد من الامام ع يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب ثم بعدها الترقوة كما فعله الشارح او يجعل كلاهما فردا للمستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاولى لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعل الشه بل ينبغي جعل وسط المراتب وجعل اقل الثدي الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبة الى القامة لا مط وعلى الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة بل ينبغي اضافة الثدي ايض والظ من الخبر رعاية قامة من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما ذكره الشه نعم ظ التحديد بالترقوة هو ذلك كما هو في نظايره ويمكن ان يقال ان الظ من القامة هو المعتدلة ولا يخدشه قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر ايض على المعتدل القامة فافهم واما ما في اخر الخبر من وصية زين العابدين ع من الحفر حتى يبلغوا الرسخ ففي بعض النسخ بالسين المهملة

اى الترابية والخاء المعجمة ولعل المراد التراب الثابت الذى لم يتحرك وفي بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة الندى الذى فيه رشح الماء وعلى التقديرين لا يبعد ان يكون حكمه ع مختصا بما علم ع دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل قوله ووضع الجنازة عنده قريبا من القبر الخ استحباب وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلث مشترك بين الرجل والمرءة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلم اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر ولا تفدحه به فاذا ادخلته القبر فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يوضع الميت دون

والسبق براسه حالة الانزال والمرأة توضع مما يلي القبلة وتنقل دفعة واحدة وتنزل عرضا هذا هو المشهور والاخبار خالية عن الدفعات ونزول الاجنبي معه الا الرحم
وان كان ولدا الا امها فان نزول الرحم معها افضل والزوج اولى بها منه ومع تعذرهما فامرأة صالحة ثم اجنبي صالح وحل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه

القبر هنيئة ثم ادخاله واما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل لما سيذكر ان المرءة توضع مما يلي القبلة وعلل ذلك بانه اشبه لفعل ما هو
المستحب من ارسال الرجل سابقا براسه والمرءة عرضا واعتبار خصوص جهة القبلة فيها لشرفها فتامل وينقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات
اي الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصرح بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل بثلث مع الوضع الاول ثم ظ جمع منهم
اطلاق الحكم بالنقل الى الرجل والمرءة كما في هي والفقيه وفي ط وير خصه بالرجل كما فعله هنا قوله والسبق براسه حالة الانزال هو مستندهم مرفوعة
عبد الصمد بن هرون قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرءة توخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن خالد
عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلم قال يسل الرجل سلا ويستقبل المرءة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرءة في مؤخرها
وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في ف ادعى الاجماع على ان المرءة تنزل عرضا من قدام القبر فليتبع
قوله والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان ورواية محمد بن عجلان ومحمد بن عطية
لكن الصدوق في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان
للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا
يخفى ان ظاهر قوله ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدم الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان لفظ ان يق ثم ينزل الى القبر وعلى هذا منطبق على ما
ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل ايض على المكث شفير القبر ظاهر رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن عليه السلم
ما ذكرته وانا في بيت الا ضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبته للسوال انتهى قوله ونزول الاجنبي معه الا الرحم يعني
ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك
يقسي القلب والرحمة صفة مرادة من الله تعالى وعلى استحبابه في المرءة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلم مضت
السنة من رسول الله ص ان المرءة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول استنباطا مما ورد في رواية عبيد بن زرارة
من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث
طرح التراب للقسوة كان باعتبار خاصية فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل بما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور
يتوهم في غير النزول ايض من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك [illegible] بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد
عن ابي عبد الله عليه السلم ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله بن العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه
فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل
الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الوالد بالكراهة لا التعميم في ساير الارحام على ما ذكره خصوصا في الولد كما اشار اليه الشارح ره هنا مع ما ورد في
من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد كما اشار اليه في شرح ير فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال
دليلهم ويؤيده ايض عدم عموم الكراهة بما هو المش من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي ص وما روي في الفقيه من امر النبي ص حين توفي ابنه امير المؤمنين ع
بنزوله والحاده ابرهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص
يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك
من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعد ما كتبت ما ذكرنا رايت العلامة ره في هي حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يامره الولي ان كان رجلا
وان كان امرءة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله وبرواية ابي داود
انه لما توفي النبي ص لحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرءة
وبان فعله يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعده ورقتين تقريبا انه يكره للاباء ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل
بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر ايض للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخ عن اشكال ويظهر بما قررنا
قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتدبر واما المرءة فما نقلنا من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره
فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل يمكن على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايض تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال ويحمل هنا
فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فانهم قوله والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق
بن عمار الزوج احق بالمرءة حتى يضعها في قبرها فتذكر قوله فامرءة صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا فمقتضى رواية
السكوني تقديم غير الصالحة ايض على الاجنبي وفي هي ذكر ان الرجال اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش
وقوة والنساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن النساء ايض واستدل ايض بالتعليل الثاني وبان النبي ص لما ماتت ابنته امر ابا طلحة فنزل في قبرها
وبعدم نقل النساء ذلك في عهد النبي ص ولا في عهد احد من اصحابه ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود الرحم من الرجال انتهى
قوله وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما يحل كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه وصحيحة
علي بن الحكم عن رجال عن ابي بصير قال سألنا ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحلها كذا في يب فما في هي في الصحيح عن ابي بصير كما
ترى الا ان تكون قد نقلت في موضع اخر ايض على ما وصفه فليراجع وكما يستحب حل عقد الكفن يستحب ايض للمنزل حل ازراره كما قال المفيد وجماعة

ووضع خده الايمن على التراب خارج الكفن وجعل شيء من تربة الحسين عم معه تحت خده او في مطلق الكفن او تلقاء وجهه ولا يقدح في مصاحبتها لها احتمال وصول نجاسة
اليها لاصالة عدمه مع ظهور طهارة التراب الان وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد ممن نزل معه ان كان وليا والا فالاستاذ منه مدينا فاه الى
اذنه قائلا له اسمع ثلاثا قبله والدعاء له بقوله بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه
اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا والخروج من قبل الرجلين لانه باب القبر ولانه احترام للميت

للامر به في رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه راى ابا الحسن ع دخل القبر ولم يحل ازراره يمكن
ان يحمل على انه لبيان الجواز فت قوله ووضع خده الايمن على التراب يدل عليه ما سبق في رواية محمد بن عجلان وليحسر عن خده ويلصق خده
بالارض ومثله رواية اخرى ايض عن محمد بن عجلان وما في حسنة علي بن يقطين بابرهيم عن ابي الحسن ع وان قدر ان يحسر عن خده ويلصقه بالارض
فليفعل وفي رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده
الايمن حتى يفضي به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته وعلله في المنتهى بما فيه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان
وتجزيئها تزول جمالها وحسنها وفي موثقة ابن ابي عمير لعلي بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند راس الميت
اذا ادخل قبره وفي الحسن بابرهيم عن ابن ابي عمير ايضا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند راسه
ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق وما ذكر من التعليل مما لا يصغى اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد جدا حمل الشق فيهما على الحل والفتح
وجهه لبعد موكما ذكره الاصحاب موافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق فت قوله تحت خده او في مطلق الكفن الخ استحباب وضع التربة المباركة
معه مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه في المقنعة تحت خده وفي اقتصاد الشيخ والرسالة الغرية في وجهه وقيل في لحده مقابل
وجهه وهذا القول ايض مع قول الاقتصاد نقله في الشرائع عن الشيخ وقيل في كفنه وقال في الفقه الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع وقد صرح بذلك
المص في كرى ومن تاخر عنه من المحققين المتتبعين كالش في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي فيه ايض وصاحب المدارك والظ ان غرض الش ههنا لم
ايض ذلك في التخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعا والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق و
يتعرض لقول الاقتصاد وكانه زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد
في المقنعة والشيخ في الاقتصاد مع انه في كرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة ثم نقل قول الاقتصاد عليحده والقولين الآخرين
ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما نرى وفي هي علل الحكم بطلب البركة والاحراز من العذاب والستر من العقاب ثم قال فقد روي ان امراة كانت
تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن
ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حيوتها من المعاصي فاخبرته
بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله
تعالى ونقل في كرى عن الشيخ نجيب الدين في دروسه ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب قال في المدارك وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك وكذا غير
المذكور يصلح مستند المن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظ انه كان له مستند لم
من طلوعه يصل الينا هذا وفي يب رواية هي مستند الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اساله
عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرئت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط
بحنوطه ان شاء الله اوردها في كتاب المزار في باب حد حرم الحسين ع وفضل كربلاء فلا تغفل قوله لاصالة عدمه مع عدم ظهور طهارته الان هذا مع
الرخصة عنهم ع على ما نقلنا من الرواية الصحيحة قوله وتلقينه الشهادتين الروايات في التلقين متظافرة بل قال في كرى تكاد ان تبلغ التواتر
وينبغي ان يضاف ايض الى ما ذكره الشارح ان الاسلام دينه والقران كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مطلقا من غير
تخصيص بالولي وغيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم الى رحمتك
لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك وفي بعضها
توجهه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس به مما يلي راسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي ص
المحديث وفي بعضها الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان عاقلا والا فان ياذن للاعقل
فت قوله قائلا له اسمع ثلثا قبله كان مستنده رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن
اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد
نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة افهم وذكرهما بعده ايض
واحده واعادتها ثلثا على ما في الرواية فافهم قوله والدعاء له بقوله الخ الاخبار بالدعاء له كثيرة وما ذكره الش من الدعاء قد ورد في حسنة
اتباعاً محمد بن مسلم بابرهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اعتبار الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله و
على ملة رسول الله عبدك وابن عبدك الى اخر ما ذكره الشارح بزيادة منه بعد لا نعلم في بعض النسخ تتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل
اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون
والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء كانه يشمل
جميع ما ورد في الرواية وغيرها من الادعية له قوله لانه باب القبر اشارة الى ما روي عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل
الرجلين وروى السكوني ايض عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظ الادلة عدم الفرق بين الرجل والمراة
وهو ظ الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المراة يخرج من عند راسها ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظ الخبر الاول والتعليل بالاحترام

الذي ذكره

والاهالة من التراب من الحاضرين بظهور الاكف مسترجعين اي قائلين انا لله وانا اليه راجعون حالة الاهالة يقال رجع واسترجع اذا قال ذلك ويرفع القبر عن وجه الارض مقدار اربع اصابع مفرجات الى شبر لا ازيد ليعرف فيزار ويحترم ولو اختلف سطوح الارض اغتفر رفعه عن اعلاها وتادت السنة بادناها ويسطح ولا يجعل له في ظهره سنم لانه من شعار الناصبية وبدعهم المحدثة مع اعترافهم بانه خلاف السنة مراغمة للفرقة المحقة ويصب الماء عليه من قبل راسه الى رجليه ثم يدور الى ان ينتهي اليه ويصب الفاضل على وسطه وليكن الصاب مستقبلا ويوضع اليد عليه بعد نضحه بالماء مؤثرة في التراب مفرجة الاصابع وظاهر الاخبار ان الحكم مختص بهذه الحالة فلا يستحب تأثيرها بعده روى زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا حثي عليه التراب وسوي قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء والاصل عدم الاستحباب في غيره وما تاتيه

الذي ذكره الشارح استحباب الدخول ايضا من قبل الرجلين لمن اراد دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت ولم يتعرض له وفي مرفوعة سهل بن زياد قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه **قوله** والاهالة اي الصب للروايات باستحبابها منها ظاهرة وينبغي تثليثها لحسنة داود بن النعمن عن ابي الحسن عليه السلام ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان يحيل بالكفين لما نذكره من رواية محمد بن الاصبغ ولرواية محمد بن مسلم المذكورة على ما في يب فان فيها فيحثى مما يلي راسه ثلثا بكفيه لكن فيما عندنا من في بكفه فلا بد له تعليه وينبغي ان يقول عنده ايمانا بك وتصديقا ببعثك على ما في في وفي يب ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله ففي رواية السكوني ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حثا على ميت فقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقد نقل عنها صاحب المدارك حكم بعدم وقوفه فيه على اثر نعم ما ذكره من الاسترجاع في هذه الحالة لم اقف فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايضا فكانه ماخوذ من العمومات والله تعالى يعلم **قوله** غير الرحم قد مر في نزول يجب الاجنبي ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر **قوله** مقدار اربع اصابع مفرجات الروايات في رفعه اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقة كحسنة حماد بن عثمن بابرهيم في حكاية وصية الباقر ع للصادق ع وفيها ان يرفع قبره اربع اصابع ويرشه بالماء وكذا رواية عبيد الله الحلبي التي في اصول في في تلك الحكاية بدون ذكر الرش ورواية ابان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يدعا للميت حين يدخل حفرته ويرفع القبر فوق الارض اربع اصابع وفي بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الله الحلبي ومحمد بن مسلم بسند موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات وذكر ان الرش بالماء حسن ورواية محمد بن مسلم ايضا في الصحيح او الحسن عن احدهما ع ومنها ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفي بعضها مقيدة مضمومة وعليها ابن ابي عقيل كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء ويخلي عنه ويمكن الجمع بالتخيير بين الاربع المضمومة الى المفرجة كما اختار الشارح ره تبعا لابن زهرة بين المفرجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا وما روي ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض كما وقع في رواية ابرهيم بن علي عن جعفر عن ابيه ع في يب ومثله رواية الحسين بن علي الوافقي في العلل ولا يخفى ان المفرجات اقوى سندا واقرب الى الشبر فالترجيح لها ولذا المفيد وجماعة كراهة الزيادة على الاربع المفرجات فلعلهم جعلوا الشبر على تقدير صحته مخصوصا بقبر النبي ص **قوله** اغتفر رفعه عن اعلاها الخ اي لو رفعه بالقدر المذكور عن اعلاها يغتفر زيادة رفعه عن ادناها وتتادى السنة ايضا برفعه عن ادناها بالقدر المذكور وان لم يرفع عن اعلاها كذلك او المراد يغتفر الرفع عن اعلاها اي يسقط استحباب ذلك وانما المسنون الرفع عن ادناها كذلك والاول اولى واظهر فتدبر **قوله** لانه من شعار الناصبية اي العامة فان جلهم بل كلهم ناصبة عند التحقيق والمراد اكثرهم والا فالشافعية وافقونا في استحباب التسطيح مع اعترافهم بانه خلاف السنة نقل في هي هذا الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة **قوله** ويصب الماء عليه لا خلاف في استحباب رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد ورد به روايات منها حسنة حماد بن عثمان ورواية الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمة انفا ومنها روايتا ابرهيم بن علي والحسين بن علي المتقدمتان انفا ايضا فان في اخرهما وان النبي ص امر برش القبور ومنها حسنة زرارة بابرهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي عمير ايضا بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب الى غير ذلك من الروايات ولا يخفى اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكره من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة ويبدأ من عند الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر فكذلك السنة فيه وانت تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط لا صب الفاضل ان فضل ولا صب تمامه كما هو ظ كلام الاصحاب فانهم **قوله** وليكن الصاب مستقبلا يدل عليه الرواية السابقة وكان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكرنا من الدور الا ان لا يحمل على دوران الصاب بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكان هذا ظ كلام الاصحاب فانهم ذكروه فتدبر وظ الاخبار ان الحكم اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به قوله فلا يستحب تأثيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد مؤثرة بعد هذه الحالة واما اصل وضع اليد فيستحب بعد هذه الحالة ايضا كلما زاره لصحيح علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلم من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر وقرء انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع **قوله** واما تأثير اليد في غير التراب كالرمل فليس بسنة مط اي لا عند الفراغ من الدفن بعدها ولا بعده او اصلا لا بحسب ظ الرواية ولا بحسب غير الظ بخلاف الاول فانه وان كان ظ الخبر اختصاص الاستحباب بهذه الحالة لكن يمكن على بعد الاستحباب وبعد حثو التراب ونضح الماء مط في هذه الحالة وكلما زاره بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص صريح الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اصلا ولا يخفى ان الصحيحة التي نقلناها وان اختص بالتراب لكن ما نقلنا انفا من حسنة زرارة ايضا يشمل باطلاقه غير التراب ايضا فالظ الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيحة على انه ورد مورد الغالب نعم ظ تلك الحسنة ايضا ما ذكره اولا من التخصيص بهذه الحالة فتدبر ثم لا يخفى ان ظ الخبر نفي العموم بالنسبة الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زرارة بابرهيم عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله يصنع لمن مات من بني هاشم شيئا لا يصنعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله كفه على القبر حتى ترى اصابعه في الطين فكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله

البد في غير التراب بلبس لبسنة مطلقا بل اعتقادا سنة بدعة

الاحتمام

فيقول

مترحما عليه بما شاء من الالفاظ وافضله اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه عن رحمة من سواك وكذا
يقوله كلما زاره مستقبلا وتلقين الولي او من يامره بعد الانصراف بصوت عال الا مع التقية وتخيّر الملقن في الاستقبال والاستدبار لعدم ورود معين وتستحب
التعزية لاهل المصيبة وهي تفعلة من العزاء وهو الصبر ومنه احسن الله عزاك اي صبرك وسلوك بهمزة بغير همز والمراد بها هنا الحمل على الصبر والتسلية عن المصاب

فيقول من مات من آل محمد ع وظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم ويمكن الجمع بان فعله لعله كان مخصوصا بقبور بني هاشم لمصلحة راها فيه فلا ينافي في
عموم استحباب الوضع من غيره ص لغيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه ص لمصلحة فيه وعاما بعده ولعل هذا اولى فان الظ عدم وضع غيره على قبور
بني هاشم ولا على قبور غيرهم ايض اذ مع اختلاط اثار الاكف في القبور مط او في قبور بني هاشم بعيد ما نقل في الخبر من معرفة الغريب والمسافر اثر
كف رسول الله فالظ ان يق باختصاص الحكم في زمانه ص به ص وبالنسبة الى بني هاشم لما اشير اليه من الفائدة وبعمومه بعد ذلك كما هو ظ الخبرين في
رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ع اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة
ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه قريب منه ورواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا ع شيء يصنعه الناس يضعون
ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك
الصلوة ويمكن حملهما على تأكده بالنسبة اليه فلا ينافي عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعار اليه فافهم **قوله** مترحما عليه بما شاء من الالفاظ
لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مط من غير تعيين لفظ خاص وايما كان ما ذكره افضل لوروده بخصوصه في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع
ابي جعفر ع في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثا عليه مما يلي راسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض
الخ **قوله** وكذا يقوله كلما زاره مستقبلا هذا ليس في الرواية وكان الشارح ذكره بناء على عموم استحباب الدعاء للميت مط وعند زيارته فما لا
افضل خصوصا مع تناسب المورد والاولى ان يدعو وقت الزيارة بما في رواية محمد بن مسلم في الفقيه وطريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله
الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستانسون اليكم قلت فاي شيء نقول اذا
اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وحدتهم وتونس
به وحشتهم انك على كل شيء قدير وروى ايض مرسلا عن الرضا ع انه قال ما من عبد زار قبر مؤمن فقرء عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع
مرات الا غفر الله له ولصاحب القبر وقد سبق صحيحة علي بن بلال ايض في قراءة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية عمرو بن ابي المقدام قال
مررت مع ابي جعفر ع بالبقيع فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر ع جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة قال فوقف
عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم
قرء انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات واما ما ذكره من الاستقبال فيدل عليه رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع
كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة وهذه الرواية ايض تدل على عموم استحباب وضع اليد
على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم **قوله** وتلقين الولي او من يامره الخ لرواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميته
وسوى عليه وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك فلان وفلان حتى ياتي على اخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول
اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل الميت منكم ان
يدرءوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف يصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته
يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال
فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يتخلف عند
قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفي الميت المسئلة في قبره ولا
يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي ولا يبعد استفادته من الاول ايض فيجوز لغيره بمن يامره الولي كما ذكره هنا او لبعض
المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في فهي كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به التعليل الوارد فيها فالتخصيص بالولي كانه للاشعار بالاولوية وان
الامر اليه ويؤيد ذلك ما في رواية الجمهور عن ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم احدكم عند
راس قبره ثم ليقل الخبر ثم فيما عندنا من في والتهذيب والفقيه مذكور في الخبر الثاني في المؤنث ايض اسم ابيها كما نقلنا وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
او يا فلانة بنت فلانة ثم قال وفيها دلالة على ذكر المؤنث باسمها واسم امها لا ابيها وفي رواية الجمهور انما ذكر المذكر واضيف الى الام وفيها قال يا رسول
الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حواء ثم لا يخفى دلالة الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن واما الخبر الثاني فيمكن تعميمه
بحيث يشمل ما اذا افرد الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة وان لم يدفن لارادة نقله ونحوها الا ان يثبت عدم حضور منكر ونكير
الا بعد الدفن والله تعالى يعلم **قوله** بصوت عال الظ ان مستنده الرواية الثانية فينبغي تبديله باعلى صوته موافقا لها نعم ما ذكره موافق لرواية
العلل وقال في شرح الارشاد وليكن ذلك باعلى صوته قاله الاصحاب وهو مشعر بعدم النص عليه ففيه غفلة فلا تغفل **قوله** الا مع التقية
لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الا جماعة من الشافعية فانهم استحبوه ويمكن ايض ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة عليهم السلم
لكن ينبغي ح تخصيص الستر بذلك ان امكن **قوله** وتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار بل في كل الجهات لعدم التعيين في النص لكن لما اعتبر جماعة
كابن ادريس والعلامة استقبال القبلة والقبر وجماعة كابن البراج وابي الصلاح استدبار القبلة خص التخيير بهما بناء على القولين ويمكن ان يكون التخصيص

للاشارة

باسنادالامر الى حكمة الله تعالى وعدله وتذكيره بما وعد الله الصابرين وما فعله الاكابر من المصابين فمن عزى مصابا فله مثل اجره ومن عزى ثكلى كسي بردا في الجنة وهي مشروعة قبل الدفن اجماعا وبعده عندنا وكل احكامه اي احكام الميت من فروض الكفاية ان كانت واجبة او ندبها ان كانت مندوبة ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعا باكماله ومتى لم يتفق فلك اثم الجميع في التاخير عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه **الفصل الثالث في التيمم** وشرطه عدم الماء بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر او عدم الوصلة اليه مع كونه موجودا اما للعجز عن الحركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا ولو باجرة مقدورة او لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد الطهارة

للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين ليطابق احد القولين في التخيير بينهما لعدم ترجيح لشيء منهما فافهم **قوله** باسناد الامر الى حكمة الله تعالى الغرض منه بيان طريق حسن للتسلية لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كل ما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة ولو بدعاء فعن الصادق عليه السلام انه قال في تعزية قوم جبر الله وهنكم واحسن عزاكم ورحم متوفاكم وعنه ع كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة **قوله** وبعده عندنا يعني ان شرعية التعزية قبل الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد انعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة وان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن ايض لكن نقل عن الثوري منهم انكارها ونقل ايض الرافعي عن ابي حنيفة منع الشرعية بعد الدفن هذا وفي حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي صحيح محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام التعزية الواجبة بعد الدفن وينبغي حملهما على افضلية التعزية بعد الدفن وتاكدها كما بشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام بن الحكم بابرهيم مع صحيحة محمد بن اسمعيل عن الفضل ايض فلا يقصر عن الصحيح قال رايت موسى ع يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين وفي بعض المصائب قبل الدفن وفي بعضها بعده **قوله** فمن عزى مصابا رواه وهب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيئا **قوله** ومن عزى ثكلى الخ لم اطلع الان على رواية بذلك نعم في خبر عن امير المؤمنين عليه السلام من عزى الثكلى اظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وقريب منه رواية ابي الجارود ايض عن ابي جعفر ع وفي رواية السكوني من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها **قوله** وندبها ان كانت مندوبة هذا في اكثرها كالكفن المستحب ورفع القبر وصب الماء عليها ونحوها والا فبعضها ليس بكفائي كتربيع الجنازة ووضع اليد على القبر والدعاء للميت ونحوها ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء الخ اي بعنوان الوجوب وانما تركه اعتمادا على الظهور بقرينة المعرف وما يذكره من التفريع هنا وبتعريف الكفائي بالمعنى المصدري بما ذكره يظهر تعريف الفرض الكفائي بالمعنى الصفتي والندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لها فافهم **قوله** وشرطه عدم الماء هذا في التيمم الذي هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم للنوم على طهارة وكذا لصلوة الجنازة على المشهور كما سبق ولا لخروج الجنب من احد المسجدين والمساجد على القول بعدم جواز الغسل وان امكن وساوى زمانه زمان التيمم لم يستلزم تنجيس المسجد والقول بالتخيير بينهما مع وجود الشرطين اما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة الى الاحتراز عنه اذ يشترط فيه ايض عدم الماء او عدم التمكن من استعماله لان عدم التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي هذا ومنه يظهر ان ما سيجيء من المص من وجوب قصد البدلية ينبغي تخصيصه ايض بالتيمم الذي كان فيه لا حمله على العموم كما احتمله الش هناك فافهم **قوله** بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر فلا يكفي مجرد عدم وجوده معه او في حواليه عرفا ولا يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك وفيه اشارة ايض الى انه لا يشترط عدم الماء في نفس الامر كما توهمه العبارة بل عدم وجدانه بعد الطلب على الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما فعله به من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه المعتبر انما هو مع وجوبه فلو ضاق الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفي عدم وجدانه عنده والحاصل ان المعتبر عدم وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب والتفحص فافهم **قوله** بحيث لا يدرك منه معه اي من الوقت مع الماء او مع تحصيله مقدار ركعة والاكتفاء بادراك الركعة بناء على ما ذهبوا اليه من ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ويدل عليه الاخبار ايض وفيه تامل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق ذلك واما على جواز تاخيرها الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا وعلى هذا فالظ اعتبار ادراك كل الصلوة في الوقت فمتى لم يمكن ذلك سقط الطلب لاطلاق المنع عن تاخير الصلوة عن وقتها وعدم دليل صالح على جواز التاخير في هذه الصورة مع اطلاق ما يدل على بدلية التيمم مع فقد الماء ولظ العلامة ره في نه اختيار ما ذكرنا فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع لتلك الصلوة ثم قال ويحتمل الى ان يبقى ما يسع الركعة فتامل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت وكان الماء بعيدا فلا خلاف عندهم في سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على احد الوجهين بطلبه واما اذا كان قريبا منه وخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله او كان حاضرا ولا يتوقف على تحصيل اصلا ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولم يخف من التيمم باعتبار زيادة زمان الطهارة المائية على التيمم فهل تجب عليه الفرضين الطهارة المائية وان فات الوقت او يجب الانتقال الى التيمم ظ اطلاق كلام الش ههنا هو الثاني في الفرض الاول بل في الثاني ايض ان جعل قوله او لضيق الوقت عطفا على العجز عن الحركة كما في المعطوفات بعده وان جعل ذلك عطفا على لكبر او مرض فلا يستفاد منه حكم الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبا منه وتحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت وكان عنده وباستعماله يفوت لم يجزه التيمم ويسعى اليه لانه واجد وقال العلامة في نه العجز بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله لبعد الماء فوجب لبعد المنتهى والاقرب ما ذكره المحقق لعموم ما دل على الطهارة المائية وعدم دليل صالح على بدلية التيمم في هذه الحال لوجود الماء والتمكن منه وسيجيء في بحث وجدان الماء بعد التيمم ما يؤيد هذا فانظر وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره سوى ان الاشتغال به يوجب فوات الصلوة والكلام في ان بمجرد ذلك هل يسقط التكليف به وينتقل الى التيمم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المط والتحقيق ان الوجدان في الاية الكريمة ان حمل على مقابل الفقدان فلا دلالة لها على جواز التيمم لوجود الماء وان حمل على التمكن مع فان اريد به التمكن عرفا الذي يحصل بوجوده والقدرة على استعماله بلا مشقة عرفا فكذلك لتحقق الامرين ههنا وان حمل على التمكن مع ادراك ما قام البدل من الصلوة فلا تمكن ح لان بالاشتغال به خوف فوات الصلوة فيجوز التيمم ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال خصوصا في الفرض الاخير الذي في المعتبر وهو ان يكون الماء حاضرا عنده وباستعماله يفوت الوقت بسبب زيادة زمان الغسل او الوضوء على زمان التيمم اذ الظ المتبادر من عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه في نفسه باعتبار فقده فيه او عدم التمكن من الوصول اليه او من استعماله لمرض

ركعة او لكونه في بئر بعيد القعر يتعذر الوصول اليه بدونها الا وهو عاجز عن تحصيلها

التيمم

ونحوه

ولو بعوض او شق ثوب نفيس او اعارة او لكونه موجودا في محل

ونحوه وحمل على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخ عن بعد وفي فرض المسئلة في الفرض الاول وهو ان يكون الماء موجودا الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت وحكم بالتيمم واستدل عليه بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم مقامها وهو ما اشار اليه في ير وتبين حاله واستدل ايض بالاخبار كصحيح حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل لا يجد الماء اتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه في الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه فكذا اذا وجد ما ساواه وبصحيح محمد بن حمران وجميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا والتشبيه يقتضي المساواة في الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار في الفرض الاخر ايض لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظاهر مع انه لا ريب ان التيمم بدل عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والمنزلة فيه انما يعتبر بعد صحته وتحقق شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يقال ان تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافها وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ لاحتمال ان يكون شرطه عدم التمكن من الماء لادراك ما قام اليه من الصلوة باي وجه كان ولو بسبب فواتها بالاشتغال بتحصيله وان كان قريبا كما في الفرض الاول وبسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما في الفرض الاخر فتدبر والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد رجح ما اختاره العلامة في والظ ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة في الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم وجوب السعي بالوصول الى الماء وان علم خروج الوقت به فتامل انتهى وفيه تامل لان التيمم احد الطهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الاخر وههنا يتمكن منه والصلوة في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببراءة الذمة بادائها الا بنص من الشارع وليس الا ان يتمسك بما ذكرنا انفا وبل الا ان يقول وقوله ولولا ذلك للزم الخ فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده ايض وان خرج الوقت لما في البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعي الى البعيد لا بد له من دليل فان ظ الاية الشريفة الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفي جوانبه فالسعي ان بد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل على وجوب السعي عند العلم بوجوده مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجيء فليحكم به واما السعي ابدا عليه فلا يحكم به لعدم دليل عليه بل الظاهر وظ الاية دليل على خلافه الدلالة فوت الوقت على عدمه واما عند حضور الماء او كونه في حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله وفوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص من الشارع فتدبر ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة في التيمم في الفرضين وان كان لا يخ عن اشكال كما ظهر مما فصلنا لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة المائية خصوصا اذا كان تاخيره الى ان وقع لا عن عذر وقال الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال وجوده حتى ضاق الوقت لم يصح تيممه وتبعه المصنف ايض في ير والبيان وصرح بوجوب اعادة الصلوة لو صلى بتيمم كذلك فعدم الصحة ووجوب الاعادة على هذا القول مع الماء عنده او في جوانبه بطريق اولى اما اذا فرض ان الاشتغال بالطهارة المائية يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعدم خروجه بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل والله تع يعلم ثم على تقدير القول بوجوب التيمم في الفرضين لا نقض على المص به لدخوله في عدم الوصلة كما اشار اليه الشارح لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلي او الشرعي ويمكن ادخاله في الخوف من استعماله ايض بان يجعل ايض اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي ويمكن ادخال الفرض الاول في الاول والثاني في الثاني فتفطن **قوله** ولو بعوض وان كان زائدا لكن ينبغي تقييده بعدم الحاجة اليه ولو في وقت مترقب كما ذكره في عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغي تقييده بما اذا لم يتضرر به كما قيده في شرح وبعد ذلك فللتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف واضاعة المال من غير صريح رخصة ووجوب شراء الماء بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك ولا على تجويزه وان فرض ان ما يبذل فيه زائدا عن ثمن المثل زائدا عن ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعة المال بخلافه ههنا مع انهم حكموا بعدم وجوب السعي مع الخوف على ماله من الضياع بسبب مطر ونحوه وان كان ضررا قليلا كما سننقله ولا فرق ظاهرا بين ذلك وضرر الشق فالفرق بينهما مع عدم النص مشكل جدا فتامل واما الاعارة فحكم جماعة من الاصحاب بوجوب قبولها في الالة دون قبول هبتها او هبة ثمنها وحكموا في الماء بوجوب قبوله من دون قبول ثمنه وتمسكوا في ذلك بعدم المنة في اعارة الالة وبذل الماء عادة فيجب قبولها لصدق الوجدان معها عرفا بخلاف اتهابها واتهاب ثمنها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة وامتهان عليه فلا يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال اذ ربما امتن في اعارة الالة او بذل الماء وربما لم يكن منة بوجه في هبة الالة او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة وعدمها فالظ القول بوجوب القبول فيما لم تكن فيه غضاضة وامتهان عليه وعدم وجوبه كذلك فيما اذا كان بخلافه واحتمل في موضع من ير عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع تكسب للطهارة فلا يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء على تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال في هي ويحتمل وجوب الاتهاب في الماء كما نقلنا عنه وحكم بوجوب اعادة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا فقس عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون فانه لو علم مع قوم ما فعليه ان يطلبه منهم لانهم اذا بذلوه لزمه قبوله منهم وقد يبذلونه عند طلبه فلزمه ذلك ويحتمل عدم الوجوب وكذا لا يجب ان يستوهب الماء نعم لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب لانه شروع في التحصيل فوجب كالطلب انتهى وظاهره ان الطلب الذي ذكره اولا غير ما ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجة الى الماء وطلبه على وجه مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه وقال في ط فان غلب على ظنه انه متى طلب منه بذله له من غير ان يدخل عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب ويمكن حمل الطلب في كلامه ايض على ما ذكره العلامة او على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب الطلب او الاستيهاب في الماء فالظ مثله في الالة ايض ويحتمل وجوب طلبها من غير تصريح بالاستعارة او مع التصريح بها بل هو اولى بالوجوب لشيوعها

وخوف المنة

يخاف من السعي اليه على نفس او طرف او مال محترمة او بضع وعرض او ذهاب عقل ولو بمجرد الجبن او لوجوده بعوض يعجز عن بذله لعدم او حاجة ولو في وقت مترقب ولا فرق في المال المخوف ذهابه والواجب بذله عوضا حيث يجب حفظ الاول وبذل الثاني بين القليل والكثير

وحقه المنة بها بالنسبة الى بذل الماء ولذا احتمل فيه عدم وجوب الاتهاب كما نقلنا عنه وحكم بوجوب عارية الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا الشيخ في ط حكم بوجوب قبوله ثمن الماء ايضا لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه وتبعه في هى ولا يخ عن وجه واذ قد عرفت هذه الفروع نقول فيما اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء ولا يجد الا متبرعا بالاعانة فتم والله تعالى يعلم قوله يخاف من السعي اليه على نفس الخ اي من تلفها او من ضرر عليها كمرض او برد شديد لا يشق تحمله كما فصله في الخوف من استعماله والمراد بالطرف هنا مطلق العضو والمال اعم من ان يكون ماله او ما غيره كما صرح به في شرح الارشاد والمحترمة صفة للثلثة ولذا انتهى واحترز بها عما يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربي او طرفه او ماله والظ ان المراد بالنفس هنا الانسانية وما يجب حفظه من الحيوان داخل في المال لعدم صحة الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مط في غير المحترم لكنه خلاف ظ كلامهم كما سنذكره عن قريب اذ يبعد انه لا خوف في غير المملوك من قتله ونحوه لجوازه شرعا بل انما يتحقق الخوف فيه بخوف ضرر عليه وجب حفظه عنه شرعا ككونه جوعا او حرا او بردا وح يسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان مط في النفس وح بقيد المحترم يخرج منه ايضا ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير والفار والحية واشباهها فتم قوله او ذهاب عقل كانه لا بد من التقييد فيه ايضا بالمحترم وقوله ولو بمجرد الجبن الظ انه متعلق بقوله يخاف من السعي اي ولو كان الخوف بمجرد الجبن كما قال العلامة في نه ولو خاف جبنا الا عن سبب موجب للمخوف فالاقرب انه كالخائف لسبب ووجهه ما اشار اليه في شرح الارشاد من اشتراكهما في الضرر بل ربما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذي هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لاجله ومنه يظهر احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه وهو قوله او ذهاب عقل فافهم قوله لعدم او حاجة ولو في وقت مترقب اي يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه اما في الحال او في وقت ثان مترقب لا يجد له اليه ما يدفع احتياجه عادة وفيه رد على ظاهر كلام الشيخ في ط حيث خص الحكم بعكس وجوب الشراء بما اذا كان مضرا في الحال و لعل نظره الى تحقق الشراء ح وعدم العبرة بالمال اذ ربما يجد له بعد ذلك ما يدفع الحاجة ومن عمم الحكم نظر الى تحقق الضرر عرفا في بذله مع علمه بالحاجة اليه في الوقت المترقب ويمكن ان يحمل كلام الشيخ ايضا على هذا المعنى اي كان مضرا بحسب حاله واستطاعته لا الحال بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب ايضا واعلم ان ما نقلناه منه نسبه في المعتبر الى الشيخ في كتبه كلها وقال انه فتوى فضلائنا وفتوى فقهاء الجمهور وكلامه في ط وف ليس على ما نقله بل ذكر فيهما انه متى وجد الماء بالثمن وجب عليه شراؤه اذا كان لا يضر به كائنا ما كان الثمن من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في نه مقيد به كما ذكرنا هذا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشرى نسية فالظ كما صرح به جماعة من الاصحاب انه مع يسار وقدرته على الاداء في وقته يجب عليه ذلك الا فلا وربما احتمل عدم وجوبه مط لاصالة الوجدان معه وهو ايضا ضعيف فتم قوله ولا فرق في المال المخوف ذهابه الخ اعلم انه لا خلاف في جواز التيمم وسقوط وجوب طلب الماء عند الخوف من اللص في الجملة لكن هل يكفي فيه الخوف على المال في الجملة قليلا كان ام كثيرا ام يعتبر فيه كونه يعتد به بحاله صرح العلامة في ىه بالاول وتبعه الشارح هنا وفي شرح الارشاد واستدل عليه في ىه بقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يخفى قصوره عن افادة ما ذكره من التعميم اذ لا حرج في فوات ما لا يضر به من المال القليل وفي شرح الارشاد باطلاق الامر باصلاح الحال وفيه ضعف ايضا واما ما اشار اليه هنا من النص فكانه كما ذكره في المدارك رواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ما والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين ونحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ورواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما لا يدلان الا على الثانية حديثا للمص في صلوة المال اصلا واما الاولى فالظ منها الخوف من اللص على نفسه بقرينة سابقه ولاحقه فالتمسك باطلاقها على سقوط الطلب بالخوف على المال وان كان قليلا مشكل جدا والاجماع عليه كما قيل انه يشعر به عبارة هى التسبب الثاني ان يخاف على نفسه او ماله لصا او سبعا او عدوا او مريضا او يتخلف عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لانه غير واجد اذ المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بما لا يطاق ثم ايده بما نقلنا من الروايتين ولا يخفى ان كلامه اولا وان كان فيه اطلاق لكن دليله قاصر عن افادة الاطلاق كما لا يخفى فالظ بقرينة دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر زائد لا اقل وكلام المص في كرى يشعر بتخصيصه بما اذا كان الخوف من لص يجحف بماله كما سننقله وبالجملة فسقوط السعي وجواز التيمم مع الخوف على المال المنضر بفواته كانه ظ ولا خلاف فيه واما في غيره فالحكم به لا يخ عن اشكال لعموم ما دل على الوضوء والغسل وصدق الوجدان وعدم دليل صالح على السقوط ح هذا في ماله واما ما لغيره فان كان معه وجب عليه حفظه فالظ سقوط السعي بالخوف عليه واما اذا لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعي بالخوف عليه لم اقف على دليله وكلام اكثر الاصحاب ايضا خال عما نقلنا من شرح الارشاد من التعميم بل في كلام بعضهم التقييد بماله كما في هى وكرى وشرح وفي كلام جماعة وقع المال معرفا او منكرا ولا يبعد ايضا حمله على ماله وعلى تقدير القول بالتعميم فالظ ان حكمه حكم مال نفسه فان قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغي اعتبار ذلك في مال الغير ايضا هذا واما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بثمن المثل او بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا في وجوب شرائه على ما نقله العلامة في هى وان كان بزيادة كثيرة فقال الشيخ يجب عليه شراؤه مع المكنة وعدم التضرر وهو مذهب المرتضى والاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال بعكس وجوبه والاول اظهر لنا الوجوب مع عدم التضرر فلصدق الوجدان معه ولصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير كذا في يب وفي في وما يسرني اي يحفظ وترك الوضوء وفي بعض نسخه وما يسوئني اي بيذله في الوضوء وما في يب اظهر

التيمم

اي ما يشتري

والفارق النص لا ان الحاصل بالاول العوض على الغاصب وهو منقطع وفي الثاني الثواب وهو دائم المتحقق الثواب فيهما مع بذلهما اختيارا طلبا للعبادة
لو ابيح ذلك بل قد يجتمع في الاول العوض والثواب بخلاف الثاني او الخوف من استعماله لمرض حاصل يخاف زيادته او بطوءه او عسر علاجه او متوقع او برد

اي ما يشتري بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر والحرج واحتج لابن جنيد بنفي الضرر وزيادة الثمن ضرر
وبانه لو خاف لصا على ماله لو فارقه الى الوضوء لساغ له التيمم فلا يجب صرفه ثمنا والجواب عن الاول ان بذل المال في مقابله عوض وهو الثواب
العظيم ليس بضرر وما لا يتضرر بحاله ومعه لا خلاف في عدم الوجوب الا في الثمن المساوي ايضا نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعن
الثاني بالنقض بصورة المساوي للاتفاق على وجوب بذل الثمن ح مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص
لو بقدر قيمته المثل او اقل منها وامكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمة او بقيمة اقل لا يزيد مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للمثل وثانيا
بالفرق لوجود النص هناك وعدمه هيهنا بل وجوده على خلافه كما نقلنا ولو نوقش في دلالة النص هناك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص هيهنا وعدمه
هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال والنهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص وغيره غضاضة ومهانة على النفس ليس ذلك
في بذله اختيارا فعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصية وتمكينه منها
بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا من العلامة والشه واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف
من اللص ايضا مع عدم التضرر بحاله كما احتملنا فيسقط كلامه راسا واجاب العلامة في هي بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لان عوض المال هناك
على اللص فلا يزيد عليه في صورة الشراء العوض فيه على الله تع فيحصل الثواب وهو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره الشه من الفرق بين الصورتين
مع قطع النظر عن النص وفيه ضعف وهو كما قال وقال في كرى لو وجد الثمن وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل روايه صفوان
ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالي او المتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله للحرج ولسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله
كما ياتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن مضرا بحاله وكانه اراد به بذل مال كثير جدا وتحديده لا يخ عن اشكال و
القول بالحرج فيه ما فيه لعدم الحرج مع عدم الضرر فكانه دليل الاول فقط ودليل الثاني هو الثاني وهذا كلامه الذي قلنا ان فيه اشعارا بان
الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحف بماله لكن مستنده في التقييد غير ظ وفي حكاية الخوف من اللص الذي احال عليه لم يزد على نقل
رواية يعقوب بن سالم فتم واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالاشتغال بالسعي باي وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم عنده كما
صرح به في شرح الارشاد فعلى ما اختاره لا فرق فيه بين القليل والكثير مط كما صرح به في شرح الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال
وعلى ما احتملناه ينبغي التقييد بالمضر في الجميع وعلى ما ذكروه يشكل الفرق بين الضرر اللازم لشق الثوب النفيس حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا كان
ام كثيرا او بين الضرر اللازم لضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كمطر ونحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام كثيرا
لعدم النص فيهما ولا يجري ايضا فيه ما ذكرنا من وجهي الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم التضرر وعدمه معه لاصالة الوجدان مع عدم التضرر
او عدم الوجوب فيهما مط لاطلاق النهي عن اضاعة المال والله تع يعلم **قوله** والفارق اي بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مط وبذل
الثاني كذلك لا مع الحاجة اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار اليه سابقا وغرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشارة الى رد
ما نقلنا عن حجة ابن الجنيد وان الحق فيه التمسك بالنص لا بما ذكره العلامة من الفرق **قوله** بل قد يجتمع في الاول وهذا اذا اخذ العوض من الغاصب و
على هذا فالخوف اولى بالبذل من الشراء لولا النص فافهم **قوله** لمرض حاصل يخاف زيادته الخ اذا كان المرض حاصلا وخاف المريض من استعمال الماء
التلف او زيادة المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا خاف تاثيره
في الزيادة او البطوء او العسر تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيها تاثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظ اطلاق كلام جماعة ذلك ايضا وربما احتمل
بعض عباراتهم عدم جواز التيمم حينئذ واشتراط خوف الضرر المعتد به ويمكن ان يستدل للتعميم على الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع
المرض غاية الامر وجوب تقييدها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع
الخار وبعض وجاع الاسنان واما مع الخوف في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد بازاء على ما ذكر وعلى الثاني بعموم ما
الطهارات المائية يخرج عنها ما ثبت فيها جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت ذلك لعدم دليل عام على جواز التيمم مع مطلق المرض لاختصاص الاخبار الواردة به
بمثل القروح والجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايضا بان يكون
قوله تعالى فلم تجدوا ماء قيدا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه لا بد في عدم التمكن عرفا من خوف
ضرر معتد به لا اقل فلا يكفي فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فيعارض بان تخصيص فلم تجدوا بما سوى
المرضى مع ذكر الاربعة على نسق واحد ايضا لا يخ عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق في المرضى يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد
في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفائدة حيث يستفاد من الاية ح حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايضا بخلاف ذلك على التفسير الاول هذا وفي الكشاف
جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره ووجهه في المرضى بانهم اذا عدموا الماء بضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم ان
يتيمموا وعلى هذا ايضا يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها ح على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم
التمكن مط كما اختاره شيخنا الطبرسي في مجمع البيان كانه اولى ثم ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تع يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
والمراد به الحدث او ما يشمل البول ايضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للبول والحدث مكانا منخفضا للستر عن الناظرين فكني
عنهما به كما سمي الحدث به لذلك وحمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخ عن بعد وان كان الحكم عاما في الجميع لتعرضه لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب

العذر عذرا او جامعتم النساء والترديد الاخير على كل من شقي الترديد الاول وقوله تع فلم تجدوا اي لم تتمكنوا منه متعلق بالجميع هنا على تقدير او في
او جاء على معنى الواو كما هو الظ هنا واختاره في مجمع البيان ولو حمل على ظاهره فالظ ايض ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكر
اولا المرض الذي هو مظنة عدم التمكن ثم السفر الذي قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم في المجيء من الغائط مطلقا في المرض والسفر وغيرهما وكذا بعد
الجماع كذلك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم يتمكنوا من الماء فتيمموا وربما يرجح هذا بكونه اعم فائدة فافهم والله تعالى يعلم واما المرض المتوقع باستعمال الماء فان
كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايض في وجوب التيمم وان كان شيئا يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في يع والعلامة في
النهاية والتحرير عدم العبرة به وعدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذي يخافه باستعمال الماء بالشديد في الاول والثاني وبالمخوف في الثالث وقد
صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المص في كرى بالعسر والحرج وبقول النبي صلع لا ضرر وبتجويزهم التيمم للشين وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك
مشكل جدا وكذا في شمول الضرر المنفي لمثله تامل والشين الفاحش الذي جوزوا التيمم بخوفه على ما قيده به في هي كانه ابلغ في الضرر واستلزامه
العسر والحرج خصوصا مع ما يلزمه غالبا من الشقاق واخراج الدم وتنجيس البدن والثياب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا وبالجملة فتجويز التيمم
هنا مما لا شاهد له سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولته ضرورة ما يخافه مشكل جدا فالظ وجوب الطهارة المائية وقال في المدارك
بعد نقل ما نقلنا من المحقق والعلامة وربما كان الخلاف مرتفعا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال
هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايضا انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه
المسئلة لا تخ عن تشويش واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها وليتامل فيها واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل والمتوقع بين ان يعم تمام البدن او
اختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب لكن ينبغي ان يعلم ان في كلامهم ههنا اشتباها فان كلامهم ههنا يقتضي التيمم بالقرح او الجرح بل
الكسر ايض في اعضاء الغسل او الوضوء اذا انضر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم كالشيخ في ط فانه قال من كان في بعض جسده او في بعض اعضاء
طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط
سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث
الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها وجب لا اجزاء المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا ومع نجاسته طاهرها وجب عليها وضع ه
شيئا طاهرا او مسح عليه وصرح جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة ببعض العضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت
عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة التي تتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايض ان لم يتضرر به ومع تعذره
احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل المص في كرى وجوب الوضع والمسح عليه وان امكن المسح على نفس العضو لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى
هذا فيشكل انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يق ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايض مع وجوبه كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر ولا
يخفى بعده وقد اختلف الاخبار ايض في هذا الباب فمنها الاخبار المتظافرة بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح والجروح كما ستنقلها في الحاشية الاتية انشاء الله تع
ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة
قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند آخر
ايض صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغييرات لا تخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال
فلا يغسله ان خشي على نفسه وظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي وان احتمل العدول الى التيمم ايض وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكون به
القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه
الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
وحسنة كليب الاسدي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة
حسن بن علي الوشاء بل صحيحته قال سئلت ابا الحسن ع عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه وفيه اجمال اذ لا
يظهر منها ان ذلك في الوضوء او الغسل او التيمم بل حسنة كليب ايض كذلك ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما مع التضرر باستعمال الماء ولو
في غير موضع القرح والجرح بحيث يتعذر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينها من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء
الصحيحة بشرط ذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة اصلا سوى ما
في حسنة الحلبي من احتمال ذلك اذ ربما كان ظ قوله فيها فيعصبها بالخرقة الخ ان تعصيبها باعتبار الوضوء لاجل المسح عليها لا الضرورة اليه في نفسه فينبغي جوابه ع
على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه ع بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقة في السؤال الاول للضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء
ليكون السؤال الثاني سؤالا عن الجرح المجرد والا فبعد معرفة حكم القرح كانه لا وجه ثانيا للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا
حكاية سؤاله في وقت اخر لا بعد السؤال الاول ح فالظ بقرينة السؤال الثاني وجوابه والاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل التعصيب في الاول والمسح عليها على
الاستحباب او على الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر وما في

حكمها ايض

او برد شديد يشق تحمله او خوف عطش حاصل او متوقع

حكمها ايض كذا صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فليتبع ما ذكروه ويمكن الجمع ايض بالقول بالتخيير في الجمع بين التيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصّلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمم او مع منعه عن ذلك الحاجة الى المسح على الحائل في التيمم ايض فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايض بهذا الوجه والله تع يعلم **قوله** او برد شديد يشق تحمله وان فرض علمه بامن العاقبة ودليله ايض نفي الحرج والضرورة ولا يخفى ندوره والفرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك غالبا عن خوف التلف والضرر والالم لمن له علم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق المسئلة لهم واعلم ان ظ كلامهم هنا جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب عمدا وغيره وهو مذهب اكثر الاصحاب وذهب المفيد في المقنعة الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه لم يجزه التيمم ووافقه الشيخ في ف فقال ان من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض والاول اظهر لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تع ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد في نفي الضرر بل دفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص في الحد وعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم كذا في يب وفي الفقيه سئل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحات فيجنب فقال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل ولا يبعد دعوى ظهورها في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايض او حسنته قال سئلنا ابا جعفر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل ويتيمم وحسنة محمد بن سكين وغيره بابراهيم ابن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يتيمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وصحيحة اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان وغيره عن ابي عبد الله ع مثلها وفي الفقيه سئل عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة وطريقه الى عبد الله بن سنان صحيح على ما في الخلاصة واستدل ايض في المعتبر بان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وارتكاب التغرير بالنفس عقوبة حجة القول الاخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في ف وصحيحة سليمن بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمن عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم يتيمم ورواية علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم الشيخ نفسه فانه قال في ط ومتى تيمم وصلى لم يجب عليه اعادة الصلوة الا من خاف البرد في غسل الجنابة وتعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلوة وفي يب حكم باولوية الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا تعويل على ما نقله من الاجماع اما الروايات فالصحيحتان منها مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظ الرواية الاولى كون جنابة الامام ع من غير اختيار والحكم بوجوب الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد والروايتان المفصلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد في مقابلة ما اوردنا من الايات والروايات ويمكن حملها على ما اذا خاف المشقة مع الامن من التلف بل من المرض الشديد ايض وعلى ما لم يحصل له ظن التلف او المرض الشديد بل احتمله فلعله لا يندرج في النهي عن الغسل بخلاف غيره فيكفي فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد والله تعالى يعلم ثم على المشهور من القول بالتيمم للجنب عمدا ايض اذا خاف التلف هل يجب عليه اعادة ما صلاه به الاكثر على عدمه والشيخ في ط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه نفيا والظ هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعادة الا ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ما سبق من الروايات المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة ظ في نفي وجوبها ويؤيده ايض اطلاق بعض الروايات الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ياتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة الا ان يقال ان قوله ياتي الماء يشعر بان تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وحسنة الحلبي بابراهيم مثلها ويمكن ان يقال ان التايد بها انما هو لو حمل الوجدان فيها نفيا واثباتا على التمكن واما اذا حمل على الاصابة فلا تايد لكن الظ ان قوله ع في الرواية الاولى ان رب الماء رب الصعيد يجري في كل

ماوفيه

في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال لنفس محترمة ولو حيوانا ويجب طلبه مع فقده في كل جانب من الجوانب الاربعة غلوة سهم بفتح الغين وهي مقدار
رمية من الرامي بالآلة معتدلين في الارض الحزنة بسكون الزاء المعجمة خلاف السهلة وهي المشتملة على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط

ما وقع فيه التيمم مشروعا فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وجه الشيخ كانها ما نقلنا من روايتي جعفر بن بشير بتخصيصهما بالمجنب عمدا اذا
خاف التلف كما فعله في التهذيبين وهما الانقطاع سندهما لا تصلحان حجة للوجوب وما نقلنا من الفقيه ايضا بطرقه اليه الشاملة صحيحة بعد ملاحظة ما
نقل من التردد في التهذيب فلا يمكن الحكم بالوجوب به هذا مع عدم شاهد على ما ذكر من التخصيص نعم لا يبعد القول باستحباب الاعادة مستندا الى تلك
الروايات اما مطلقا او في خصوص ما ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب والخروج عن خلافه فيما ذكره فتأمل **قوله** في زمان لا يحصل فيه الماء عادة
او بقرائن الاحوال ظاهره انه قيد للنفي واعتبره في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان تقضي العادة او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت
الذي توقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه او احتماله احتمالا مرجوحا ايضا اذ كان مما لا يكذبه العادة وقرائن
الاحوال ويمكن ان يجعل قيدا للمنفي اي لا يحصل فيه حصولا يكون مقتضى العادة او قرائن الاحوال وعلى هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا
لم تقض العادة او قرائن الاحوال بخلافه قال في المنتهى لو لم يحتج اليه في يومه لكن في غده فان ظن فقده انه في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في الغد
توضأ به وان ظن احتمل الحاقه بالعالم وبالاول لان الاصل العدم ومثله في التحرير واختاره في الذكرى الاحتمال الاخير فانه قال لو كان يرجو وجوده في
غده ولا يتحققه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره الشارح على الاول لا ينطبق على ما ذكره
العلامة اصلا وعلى الثاني يوافق ما اختاره في الذكرى مع تحقيق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما مطلقا
او مع تلك القرائن لا تحقيقا قطعيا لا يتطرق فيه احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار هو الامر بالتيمم مع خوف العطش والظاهر تحقق الخوف
باحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان تقضي العادة او القرائن بخلافه فالاولى حمل الكلام على الوجه الثاني الموافق للذكرى واما الاخبار فمنها صحيحة
ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر فليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا
فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف
العطش ايغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم
بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد **قوله** لنفس محترمة ولو حيوانا عرف النفس المحترمة في شرح الارشاد بالتي لا يهدر
اتلافها انسانية ام حيوانية وقال موافقا للذكرى ولا اعتبار بغيرها كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجب كالزاني المحصن
ام لا كالحيتة والهرة الضارية وقال العلامة في التذكرة وغير المحترم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى والظاهر بقرينة ما ذكره
من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر اتلافه ان لا يهدر اتلاف جنسه كليا وعلى هذا فالحيوان غير المملوك مثل الظبي والبقر الوحشي من الذي لم يملكا محترم بهذا المعنى
ان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظاهر الاخبار كما نقلنا الامر بالتيمم مع خوف العطش والظاهر منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايضا من المؤمنين به يجيز
لان حرمة اخيه المؤمن كحرمته واما غير المؤمن من سائر فرق المسلمين واهل الذمة فالحاقه لا يخلو عن اشكال وقد ذكر في المعتبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل
الماء له وتيمم لان حفظ الانسان في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان ضاق وقتها خصوصا ان الطهارة المائية
لها بدل والنفس لا استدراك لفائتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايضا كذلك لكن مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن
بالعطش المتلف كما فعله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته من المؤمنين فالظاهر انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار
ونفي الحرج والضرر هذا واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مطلقا عندهم سوى ما استثني ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم
دون سقي الزرع والشجر فان الاشهر عدم وجوبه مع اشتراك الجميع في المالية حتى صرح الشارح في شرح يع بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا لم يوجد غيره ولم
يبذله المالك بالعوض كما يجوز غصبه لحفظ نفس الانسان ويلزمه المثل او القيمة فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك وليتبع فيما يثبت فيه من مملوكه او مملوك
غيره او غير المملوك ايضا والا فلنا تأمل فيه مجال والمحقق في المعتبر حكم بانه لو خشي العطش على دوابه استبقى وتيمم وعلله بان الخوف على الدواب خوف على
المال ومعه يجوز التيمم ومثله في نهاية العلامة ايضا ولو كان مستندهم في الحيوان ما ذكراه فينبغي ان يفصل ويقال انه اما ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه
ولم يكن فيه ضرر ام لا وعلى الثاني فاما ان يتضرر ببذل ذلك مع تيسره او بموته او لم يتيسر له الضرر ويضر بحاله ام لا بل ضرر يسير يمكنه تحمله فعلى الاول يجب ما
يتيسر من ذبحه او بيعه واستعمال الماء بلا اشكال وعلى الثاني ساغ له التيمم بلا اشكال ايضا وعلى الثالث يبنى الحكم على ما سبق في مسألة ترك
الاشتغال بالسعي بالخوف على المال فان كان المسوغ لذلك مطلق اضاعة المال كما اختاره الشارح فالظاهر هنا ايضا ذلك وان كان هو اضاعة مال يضر
بحاله كما اخترناه فالظاهر هنا ايضا رعاية ذلك ويستوي على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش بحيث يؤثر فيه وفي قيمته وما اذا لم يؤثر في ذلك هذا في ملكه
واما الحيوان المملوك للغير فلا يجري فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير ايضا ولم يظهر لي دليل عليه كما اشرنا اليه ولو ثبت فالظاهر
ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجري فيه ما ذكر ايضا من التفصيل والعلامة في التذكرة هاهنا قال في هي لو خاف على حيوان الغير التالف ففي وجوب سقيه اشكال فان اوجبنا
فالاقرب رجوعه على المالك بالثمن وحكم بالاشكال المذكور فيه ايضا واما الحيوان غير المملوك فلا يجري فيه التعليل المذكور اصلا وان كان محترما بناء
على ما هو الظاهر مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم وعلى هذا فلا ينبغي اطلاق العطش والحيوان على ما فعله الشارح هذا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايضا من
بناء الحكم على حرمة ذي الروح ويشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ لا يجب عليه سقيه وصرف الماء فيه فلا خوف في استعماله للطهارة الا
ان يكون فيه ضرر وحينئذ فيجري فيه ما ذكرنا من التفصيل **قوله** ويجب طلبه مع فقده الخ وجوب الطلب لمن كان عذره عدم الماء مع سعة الوقت ورجاء
الاصابة والامن مذهب علمائنا على ما ذكره في المعتبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في هي وذكر انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ظاهر الاية

الكريمة

المانع من رؤيته ما خلفه وغلوة سهمين في السهلة ولو اختلف في الحزونة والسهولة توزع بحسبهما وانما يجب الطلب كذلك مع احتمال وجوده فيها فلو علم عدمه
مطلقا او في بعض الجهات سقط الطلب مطلقا او فيه كما انه لو علم وجوده في ازيد من النصاب وجب قصده مع الامكان ما لم يخرج الوقت

الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب او تيقن عدم الاصابة وانما اختلفوا في قدر الطلب فالمش بينهم ما ذكره المص ره والشيخ في
حكم بوجوب الطلب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف وقال في ط ولا يجوز له التيمم
في اخر الوقت الا بعد طلب الماء في رحله وعن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر جوانبه ولم يتعرض في شيء
منهما التفصيل الا رض الى السهلة والحزنة والمعتبر وابو الصلاح وابن حمزة فصلوا اذلها التفصيل لكن اقتصر الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال
والثالث على ذكر اليمين واليسار ولم يقدر السيد المرتضى في الجمل ولا الشيخ في ف والجمل والذي يدل على المش رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه
عن علي عليهم السلام انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ولم يذكر في الكتب المذكورة له
ما يدل عليه غير هذه الرواية فالعجب من ابن ادريس كيف قال في السرائر وحد ما ورد به الروايات وتواتر به النقل في طلبه اذا كانت الارض سهلة غلوة
سهمين وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد ثم هذه الرواية مع ضعفها وقصور دلالتها لعدم ظهورها في الوجوب ولا في الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون
الغلوة والغلوتان تحديدا لمجموع طلبه في الجهات معارضة بروايات منها حسنة زرارة بابراهيم عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت
فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقي افاطلب الماء يمينا
وشمالا فقال لا تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا في بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ وان لم تجده فامض ورواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي
ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع
ورواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر
بنفسه فيعرض له لص او سبع ولا يخفى ان الروايات الاخيرة ايضا ضعيفة الاسناد ان قلنا بضعف داود كما ذكره النجاشي وابن الغضائري وان قلنا بتوثيقه
كما فعله الشيخان وابن بابويه فرواية صحيحة ويمكن حملها على صورة الخوف بل الاخيرتان ظاهرتان في ذلك واما استدلال الشيخ في يب بالرواية الاخيرة على
وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص والسبع فقد مر ضعفه سهمين فلا يخفى ضعفه فان غاية ما يفهم منها امره بالتيمم مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء
واما في صورة احتماله فلا والمدعى هاهنا هو الثاني واما رواية زرارة فلا باس بسندها لكن العمل باطلاقها يوجب العسر والحرج في كثير من الموارد فلا
يبعد حمل قوله ع فليطلب على معنى فلينتظر ما وسع الوقت عسى ان يوجد الماء فيغير عن الانتظار اوجا وجدان الماء بطلبه او على ان الطلب الثابت
عليه شرعا انما هو ما دام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم لا ان الطلب يمكن ايضا تخصيصه بما اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقة عادة اما لقصر وقت الطلب كما
في الصبح او لان يكون وقت سيره ويتحقق الطلب به او بالحمل على الطلب من وقت قيامه الى الصلوة وفرض عدم المشقة عليه بالطلب فيه الى ان يتضيق
الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على القول بالوجوب معه مط كما هو ظ كلام الشهيد وان كان فيه ايضا ما فيه كما سنذكره وحمله على الاستحباب
مط قال المحقق في المعتبر التقدير بالغلوة والغلوتين رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا
يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية به واضحة السند والمعنى انتهى وحكمه هنا
بضعف السكوني لكونه عاميا غير موثوق بما نقله في الرسالة الغرية حيث قال انه وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة وقال شيخنا ابو جعفر
في مواضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا
مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله انتهى ويحمل الكلام على ضعف رواية السكوني فلعل ذلك باعتبار النوفلي في سندها فانهم لم يوثقوه ونقل عن قوم
من القميين انهم غمزوا في اخر عمره وان عنه لفظه والاولى ان يقال ان حكمه بضعفه بناء على فساد مذهبه ولا ينافي توثيقه والعمل بروايته عند عدم معارض اقوى لكنه
في نكت النهاية في مسئلة الصلوة باحداث المبازين في الطريق قال ان الرواية للسكوني ولا اعمل على ما ينفرد به هنا ثم ما استوجهه ع من وجه تعليق الحكم
الاية الكريمة على عدم الوجدان والظ تحققه عرفا بما ذكره من الطلب ولا يبعد ان يقال ان التحديد الذي في رواية السكوني قريب من ذلك وان التحديد فيهما
بذلك ايضا بناء على اعتبار العرف واما رواية زرارة فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن زرارة عن احدهما ونهما
بدل فليطلب فليمسك والظ اتحاد الرواية وح يسقط دلالتها على الطلب اساسا ويضعف التعويل على هذا الطريق ايضا وان كانت اقوى منها كما
ستشير اليه في بحث تضيق التيمم فتامل **قوله** المانع من رؤية ما خلفه ظاهره اعتبار ذلك للتمييز الحزونة ولا شاهد له فان الارض الصلبة الحجرية حزنة
لغة وعرفا فان لم يكن فيها مانع من رؤية ما خلفه حمله على مجرد بنائه الواقع في صورة الاشتباه على الغلوة والمبتولا يخ عن تكلف فتامل **قوله** فلو علم عدمه مط
او او به الظن بذلك كما عبر به في المعتبر وغيره فالظن لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به في المدارك **قوله** سقط الطلب مط او فيه هذا هو
المعروف بين الاصحاب وعللوه بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في المدارك عن بعض العامة انه قال يجب الطلب وان تيقن عدم الماء قال و هو خطأ لان
الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به من الشارع انتهى وظاهرهم عدم القول به من اصحابنا لكن المصنف ره مع موافقته للاكثر في ذكرى وش نقل في قواعده انه
قد وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدى فيه الى العلة وذكر له امثلة منها وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهره حكمه به بل لانه لم
عليه او شهرته وهو غريب والعجب من الشارح حيث نقله عدم اطلاعهما على ذلك وعدم الاشارة اليه هنا والظ هو المعروف لما نقلنا من التعليل لكن
احتمال مناط عن بلوغ الحكمة الاحكام واستقصاء مصالحها بل لصدق عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه ففرضه التيمم بمقتضى الاية الكريمة والحكم
بوجوب الطلب يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح في هذه الصورة فتامل **قوله** وجب قصده مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مط

دا لكان

ويجوز الاستنابة فيه بل قد يجب ولو باجرة مع القدرة ويشترط عدالة النائب ان كان اختيارية والا مع امكانها ويحتسب لهما على التقديرين ويجب طلب التراب
كذلك لو تعذر مع وجوبه ويجب التيمم بالتراب الطاهر او الحجر لانه من جملة الارض اجماعا والصعيد المامور به هو وجهها

وان كان بمشقة وهو ظاهر كلامه في شرح الارشاد ايض فانه قال كما انه لو علم الماء وقيل او ظنه في ازيد من النصاب كقرينة ونحوها وجب قصده مط ما لم
يخرج الوقت وفيه تامل لصدق عدم الوجدان المعتبر في الاية الكريمة بعد وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون في طلبه منه مشقة عادة
فوجوب طلبه ازيد من ذلك مما ينفيه ظ الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعدم ارادة الحرج مع سائر نظائرها مما ورد بذلك والتمسك بحسنة زرارة
السابقة انفا بتخصيصها بهذه الصورة مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه في الطلب منه مشقة
كما فعله العلامة في نه وعد فانه قال في نه لو علم وجود الماء لزمه السعي اليه ما دام الوقت باقيا والمكنة حاضرة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة
تحصيلا للامتثال وقال في عد ولو علم قرب الماء منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت وقال شارحه المحقق المراد بالقرب ما بعده قريب عادة
بحيث لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى وبعد هذا التخصيص لا يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزائد كما نقله في شرح عن القيل بناء على عدم
صدق عدم الوجدان معه عرفا والعلامة ايض في نه حكم بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب ازيد من النصاب
مع ضعفها يمكن حمله على غير صورة العلم او الظن فت ثم الظ انه لا فرق على القولين بين استلزام السعي فوات مطلوبه وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة
على المائية بلا مشقة او مط وعدمها وقال في المعتبر من تكرر خروجه من مصره كالحطاب والحشاش لو حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولم يفت مطلوبه
عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وفيه تامل اذ كون مطلق الضرر مسوغا للانتقال الى
التيمم مع القدرة على المائية محل تامل الا ان يكون مضرا بحاله كما قيده في المدارك وبعد ذلك التقييد ايض فللتامل مجال اذا كان اضراره بمجرد
فوت عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع ويحتمل ما له في كونه مسوغا للتيمم تامل فت قوله ويجوز الاستنابة فيه فيه
تامل فان ظ اشتراط عدم الوجدان في الاية الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن فيه مشكل وعلى تقدير كفايته وصدق عدم الوجدان
معه عرفا فينبغي اعتبار الظن مطلقا من غير اعتبار عدالة النائب بل ربما كان الظن بدون الطلب وهم لا يقولون بكفايته وايض ظ رواية السكوني التي هي مستندهم
للطلب على الوجه الذي ذكروه امر المسافر نفسه بالطلب فجواز الاستنابة لا بد له من دليل والتمسك في قبول قول العدل مط بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الاية عن ضعف لان عموم المفهوم غير ظ مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان للنائب جماعة حصل من قولهم العلم فالوجه
جواز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق بين العادل وغيره فت قوله بل قد يجب ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع الامكان لان عدم الوجدان
لا يتحقق عرفا بدون طلب منه او من نائبه مع الامكان قوله والا مع امكانها فمتى لم يمكن العدل يكفي غيره لكن ينبغي حينئذ استنابة جمع يحصل بقولهم
العلم ان امكن والا فيكتفي بما تيسر فتدبر قوله ويحتسب لهما على التقديرين اي فيما صح النيابة يحتسب طلب احد للمنوب عنه والنائب ايض فلا يحتاج بعد الطلب
للمنوب عنه الى طلب اخر لنفسه وكذا بعد طلبه لنفسه يكفي اخباره لمن يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له والمراد بالتقديرين تقدير الاستنابة الاختيارية
والاضطرارية او عدالة النائب وعدمها فيما صح فيه استنابة غير العادل وهو في الاضطرار او مع عدم امكان العادل قوله ويجب طلب التراب كذلك المراد
بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظ ان التشبيه في مجرد وجوب الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكر هنا لا في تحديد مقدار
الطلب بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب ولا يمكن القياس فالظ وجوب طلب التراب بقدر الامكان وما يحتمل عادة تحصيل المقدمة الواجب المطلق
فانه يجب طلبها كذلك فتدبر قوله ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل قال في هي انه لا يعرف فيه مخالفا
اى من المسلمين قال ويدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر وفيه ان تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المشهور بين مفسري اصحابنا قد فسره ايض
بالحلال وبالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخة وايد الاخير بقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فالتعويل على الاجماع قوله لانه من جملة الارض
اجماعا نقله المحقق في المعتبر كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو وجه الارض فنسبه في الحاشية الى المفسرين ويلزم من المقدمتين كون الحجر من الصعيد
الذي امر بتيممه في الاية الكريمة والكلام انما هو في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المشهور بين المفسرين موافقا لما نقله الطبرسي
في مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد وجه الارض ونقل عنه ايض انه قال الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا
كان وغيره سمي صعيدا لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري عن ثعلب نقله في المعتبر ايض عن الخليل وثعلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل
اللغة فسروه بالتراب كالجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل ووافقهم الشيخ المفيد في المقنعة فقال الصعيد هو التراب انما سمي صعيدا لانه يصعد من الارض
واستدل عليه في يب بما ذكره ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل قال وقوله حجة
في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم وكان وجهه على قياس ما ذكروا فيمن زاد في رواية شيئا ليس في رواية غيره ان اطلاع
بعضهم على اطلاق الصعيد على التراب وتفسيره به لا ينافي اطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايض من اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه
على الخاص باعتبار انه من افراده حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بان معناه الخاص فح يلزم طرح القول الاخر لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد
يابى عن هذا التوجيه لانه صريح في اعتبار خلوص التراب الذي يطلق عليه الصعيد عن غيره من اجزاء الارض فت واستدل عليه ايض بقوله تع فتصبح صعيدا
زلقا اى ارضا ملساء يزلق عليها باستيصال نباتها واشجارها وبقول النبي صلى الله عليه وآله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي
ارض واحدة ومما يدل على جواز التيمم بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل ومثلها
حسنة الحلبي بابراهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء ما في في واكثر نسخ يب لكن في بعض نسخ يب بدل
الارض الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض ومثلها موثقة عبد الله بن بكير وانما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها

وكالاخبار

ولانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا ولا فرق بين انواعه من رخام وبرام وغيرهما خلافا للشيخ حيث اشترط في جواز استعماله
فقد التراب

وكالاخبار الواردة في صفة التيمم كصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه
وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وصحيحة ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث وصحيحة محمد بن
مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث ورواية داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على
الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحكم بجواز التيمم بمطلق الارض وان لم
يكن الصعيد بمعناه بل اختص بالتراب والسيد المرتضى ره في المصباح على ما نقل عنه اختار التفسير الاول وفي شرح الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بعد
النقل عن اهل اللغة بقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم يكن ترابا لكان ذكره لغوا وبقوله ع التراب طهور
المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بالخبرين تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا وكانه اراد بدلالة الخطاب هنا مفهوم اللقب
ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بناؤه على ان النبي ص في معرض بيان ما انعم
الله عليه على امته وامتن به من التسهيل والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثاني ايضا على مطلق الارض
اختصاص صح كسابقه وكان التخصيص بالتراب لغوا منافيا للغرض المسوق له الكلام فاقحام التراب ليدل على الطهورية به ولا يخفى قوة هذا الدليل وليس من التمسك
بدلالة مفهوم اللقب كيف والسيد المرتضى ره في كتبه الاصولية مصر على عدم حجيته لكن الرواية كانها عامية لا تصلح للتعويل خصوصا مع معارضة
ما اوردناه من الاخبار المستفيضة هذا مع الاختلاف في نقلها فانها نقلت بدون لفظة ترابها ايضا كما يظهر من المحقق في المعتبر وصرح به المص في الذكرى
وح ينعكس الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التخصيص لاولوية استعماله كما ذكره في الذكرى هذا ويمكن تاييد التفسير الثاني بصحيحة زرارة وقوله ع فيها فلما
ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه
لانه يعلق عن ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من في قوله تعالى منه تبعيضية وان وجهه عدم علوق ما يتيمم به ببعض الكف بل
يعلق ببعضها ولا يعلق ببعض فلذا اتى بمن التبعيضية ولا يخفى ان هذا انما يجري على تقدير كون الصعيد هو التراب اذ الحجر ربما لا يعلق منه شيء اصلا
ويمكن ان يتكلف بتوجيه انه ليس غرضه ع حمل من على التبعيضية وبيان النكتة له بل حمل من على ابتداء الغاية وبيان النكتة لايراده دون الامر بالمسح على
الوجوه والايدي ح بتوان كلامه ع خرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب وغيره من الاحجار التي لا يعلق منها شيء اصلا امره اظهر فلذا لم يتعرض له
لكن ذكر في الكشاف ان القول بان من فيها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسي من الدهن والماء ومن التراب
الا معنى التبعيض وهذا منه مع كونه حنفي المذهب ومن مذهب امامه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه عنه مرجح جدا للتفسير الثاني لكن
للتامل فيه مجال وما ذكره من عدم فهم العرب من الامثلة المذكورة الا التبعيض مسلم لكن لعل الخ لعل ذلك انما هو في محاوراتهم باعتبار الامور
الخارجة فذلك لا يقتضي ظهور حملها على التبعيض مط فتدبر ويمكن تاييده ايضا بصحيحة جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله ع ان الله تعالى جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وبرواية معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت يمضي على صلوته
فان رب الماء رب التراب والكلام فيهما كما في خبر التراب طهور المسلم فانه لا دلالة فيهما ايضا الا باعتبار مفهوم اللقب ولا حجة فيه ويمكن ان يكون
تخصيصه بالذكر باعتبار انه الفرد الشايع الغالب ويمكن تاييده ايضا بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا
ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان
كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه فان امره ع بالنظر الى اجف موضع يجده اي من ثوب او لبد سرج ونحوه والتيمم بغباره عند فقد
التراب ليدل على اختصاص التيمم بالتراب والا فلا بد من اشتراط فقد مطلق الارض وكذا بمرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سألت الرضا ع
التراب ح عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين فقال نعم صعيد طيب وماء طهور فان اشتراط عدم اصابة التراب فقط في السؤال يشعر باختصاص التيمم به وكذا
جوابه ع بناء على ان مع جواز التيمم بغير التراب من الحجر ونحوه اختيارا لا يجوز التيمم بالطين عند فقد مجرد التراب بل لا بد من فرض فقد الحجر ونحوه ايضا
ويمكن تنزيل الروايتين على من كان في الارض الترابية كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن كما امكن الجمع بذلك امكن ايضا بحمل الارض في الروايات السابقة
على الفرد الغالب فيها وهو التراب وان كان الاول اظهر وان كان الثاني احوط والله تعالى يعلم **قوله** ولانه تراب اكتسب رطوبة الخ يعني انه باق على حقيقة
الترابية وانما اكتسب استمساكا ولم يخرج به عن الحقيقة وهذا ما استدل به العلامة ره في المختلف لجواز التيمم بالارض وفي نهاية لجواز التيمم بالحجر كما هنا وفيه تامل
لان بقاء حقيقة التراب في الحجر بعد صيرورته حجرا ممنوع لما طرء عليه من صورة نوعية اخرى كالمعادن ولذا لا يسمى ترابا بل نقول مدار الامر في الشرع
على الاسماء لا على التسمية فلا عبرة ببقاء الحقيقة نعم لو سلم ذلك في الارض على ما اورده من انها متحجرة الا ان الترابية فيها باقية على حقيقة الترابية واسمها
ولم يطرء عليها سوى كيفية زائدة هي الاستمساك فافهم **قوله** من رخام وبرام الرخام بالضم على ما ذكره الجوهري حجر ابيض رخو والبرام بالكسر على ما ذكره
ايضا جمع برمة وهي القدر ومثله في النهاية لكن زاد فيها وهي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز واليمن انتهى وكان المراد هنا اصل هذا القسم
من الحجر **قوله** خلافا للشيخ ره حيث اشترط الخ هذا مذهب الشيخ في النهاية والمفيد في المقنعة وابن ادريس في السرائر والاكثر على جواز التيمم به مع الاختيار
ايضا كما اختاره المص ومنهم الشيخ في المبسوط والجمل وقد ظهر مما سبق حجة المش واما القول الاول فقال في المدارك لم اقف على حجة يعتد بها له فان الحجر ان
صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه والا امتنع كك كما هو ظ عبارة ابن الجنيد فالتفصيل لا وجه له انتهى وربما ظهر لهم الاجماع
على جواز التيمم به مع الاضطرار وان لم يدخل في الصعيد او بنوا انه كان لفظ عندهم هو القشر بالمعنى العام وجوزهم في حالة الاضطرار بناء عليه

ولعلهم

اما المنع مطلقا فلا قائل به ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لم يخرج الحجر
مع انه اقوى استمساكا منه خلافا للمعتبر محتجا بخروجه مع اعترافه بجواز السجود عليه وما يخرج عنها بالاستحالة يمنع من السجود عليه وان كانت دائرة السجود اوسع
بالنسبة الى غيره لا بالمعادن كالكحل والزرنيخ وتراب الحديد ونحوه

واما منعهم في صورة الاختيار فلرعاية الاحتياط وربما امكن تنزيل صحيحة رفاعة المتقدمة ايضا على مذهبهم بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب مع
تيسره كما هو ظاهرها على ما سبق ويحتمل المعنى والله تعالى يعلم ان الارض اذا كانت جافة لا ينفك غالبا عن التراب لو يسيرا فتيمم به واما اذا صارت
مبتلة ولا يوجد فيها التراب فتيمم باجف موضع يجده منها فتجويز التيمم بغير التراب من الارض مع تعذره توسيع من الله عز وجل فاذا ثبت ان الحجر من
جملة الارض بالاجماع كما سبق فيجوز التيمم به ايضا مع تعذر التراب فيظهر به جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار دون الاختيار وعلى هذا فيمكن ان يجعل
هذا الخبر مؤيدا لتفسير الصعيد بالتراب فيكون الاية منزلة على حالة الاختيار ويظهر جواز غيره مع الاضطرار من الخبر ويمكن ان يكون الصعيد اعم
لكن يكون الخبر دليلا على ان التيمم بالصعيد مطلقا لا يجزي على اطلاقه بل يجب خصوص التراب حالة الاختيار ويجزي غيره من افراده حالة الاضطرار
فتكون الاية مجملة والتفصيل موكولا الى بيانهم ع **قوله** اما المنع منه مطلقا فلا قائل به ذكر في المدارك ان كلام ابن الجنيد يشعر بالمنع من التيمم به مطلقا
فانه قال لا يجوز بالسبخ ولا بما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة وما نقلوا مع بيان السيد المرتضى في شرح الرسالة ايضا يدل على
المنع منه الا ان يكون في تتمة كلامه ما يدل على الجواز مع الاضطرار كما وقع في كلام المفيد ليس عندنا نسخة حتى يظهر حقيقة الحال **قوله** يستفاد جوازه
بالخزف بطريق اولى كانه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب وانه خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم تخرج الحجر عن الارض لذلك
فعدم خروج الخزف بطريق اولى وبالجملة فلا ريب ان الخزف اقرب الى التراب من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب وجاز السجود عليه
فليدخل الخزف بطريق اولى وجاز السجود عليه كذلك وفيه تامل لانا لا نم ان دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظ دخوله فيها اصالة لان كالتراب م
الارض اسم لمجموعهما فان المتبادر من الارض ما يشملهما واما شمولها للخزف فلو سلم ظهوره كما هو الظ عندك كما سنشير اليه فليس بتلك المرتبة
الظهور فضلا عن ان يكون اظهر فلذا اتفقوا على دخول الحجر واختلفوا في الخزف فت **قوله** مع اعترافه بجواز السجود عليه اعترافه بذلك مع انه لم يذكره
في بحث السجود مستفاد من كلامه هيهنا فانه بعد ما تردد في التيمم بالخزف ثم حكم بان الاشبه المنع وهو قول ابن الجنيد لانه خرج بالطبخ عن اسم الارض قال
ولا يعارض بجواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ وحاصل اعتراض الش ان دائرة السجود وان كانت اوسع لكن المحقق صرح
بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة عن اسم الارض بل قد اتفقوا على ذلك كما سيذكره الش في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف باعتبار
خروجه عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه ولا يخفى توجه الاعتراض لكن تمثيل المحقق بالكاغذ دون ما ينبت من الارض مع ظهوره مما يشعر بان غرضه القدح
في كلية المقدمة المذكورة والتزام بعض التخصيصات فيها كما في الكاغذ لورود النص بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النورة التي خرجت بالاستحالة عن
اسم الارض كما سيورده الش في بحث السجود وربما كان الخزف ايضا كذلك ولو قيل ان خروج الكاغذ بالنص الصحيح ولا نص هيهنا فمن اين حكم بجواز السجود على الخزف
قلنا يمكن ان يكون حكمه به باعتبار اطلاعه على الاجماع عليه ويؤيده ما ذكره صاحب المدارك انه قطع الاصحاب بجواز السجود على الخزف حتى ان العلامة
في كره استدل على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز السجود عليه وعلى هذا فيندفع اعتراض الش لانه اذا كان الظ عنده خروج الخزف عن اسم
الارض فليحكم به واذا ثبت جواز السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعدة ولا حجر فيه بعد شيوعه خصوصا بعد ما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ
ان كان لنا فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى لكن حكمه بالخروج محل تامل فان الظ ان بالطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه بمعنى ان جزء من الارض يصدق
عليه الارض عند اتصاله بباقي الاجزاء وان لم يصدق عليه حين الانفصال ولا يضر ذلك لعدم صدقها كذلك قبل الطبخ ايضا بل التراب ايضا اذا اخذ
من الارض وانفصل عنها لا يصدق عليه الارض عند الانفصال فالمعتبر في صدق الارض هو ما ذكرنا وخروجه بالطبخ عن ذلك غير ظ مع اصالة عدمه والله يعلم
قوله اوسع بالنسبة الى غيره اي غير السجود وهو التيمم او بالنسبة الى غير ما خرج بالاستحالة اي جواز السجود هنا يستلزم جواز التيمم للمنع عن السجود على
ما خرج بالاستحالة وان كان دائرة السجود اوسع في غير ما خرج بالاستحالة كالنباتات فافهم **قوله** لا بالمعادن هذا هو المشهور من الاصحاب بل قال
في هي انه مذهب علمائنا اجمع لكن نقل في المعتبر عن ابي حنيفة وابن ابي عقيل منا انه يجوز بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ والسبخة
اولا ثم استوجه مراعاة اطلاق اسم الارض حجة المشهور ورود الامر في الاية والروايات بالتيمم بالتراب والارض والمعادن لا يطلق عليها اسم شيء منهما
في عدم صدق الارض على بعضها اما هو من اجزائها المخلوقة عنها طبعا ولا يفتقر في صدق اسمه عليها الى علاج كالكحل والزرنيخ والفيروزج والعقيق
ونحوها تامل بل الظ صدق الارض عليها كالحجر نعم بعضها مما ليس من اجزائها بل يخرج منها ويتولد فيها كالملح والنفط ونحوهما لا يصدق عليه
الارض وكذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر في صيرورته معدنا الى علاج كالذهب والفضة والحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع
بالقسمين الاخيرين وتجويز التيمم بالقسم الاول وتنزيل كلام ابن ابي عقيل عليه كما يظهر من مثاليه لا يخ عن وجه وقال المص في كرى ولا يجوز بالمعدن
لخروجه عن اسم الصعيد خلافا لابن ابي عقيل بناء على انه ارض وظاهره الاعتراف بصدق الارض عليه وان بناء المنع على اعتبار الصعيد بمعنى التراب
وليس كذلك فان كثيرا من المانعين ممن فسر الصعيد بوجه الارض ومنهم المص ره نفسه ونقل في المدارك من ابن ابي عقيل ايضا انه قال بجواز التيمم بالارض
وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه يخرج من الارض قال وهو ضعيف لان الجواز تعلق بما يسمى ارضا لا بما يخرج من الارض انتهى ولعل
المراد بالخروج من الارض خروج الجزء من الكل اي جزء من الارض ينفصل عنها لا ما ظاهره حتى يرد ما اورده وكانه قد خرج هذا عن رواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما
يخرج من الشجر فان ظاهرها جواز التيمم بكل ما يخرج من الارض وينبغي حمله على ما ذكرنا لا يقال هذه الرواية لا يناسب ما ذكرته من التفصيل فان
الجص والنورة وان كانا من اجزاء الارض لكن افتقرا في صدق اسمهما عليهما الى علاج فينبغي على ما ذكرته من التفصيل عدم جواز التيمم لانا نقول

هما

ولا النورة والجص بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق فاما قبله فلا ويكره التيمم بالسبخة بالتحريك فتحا وكسرا او التسكون وهي الارض المالحة النشاشة على اشهر القولين ما لم يعلها ملح يمنع اصابة بعض الكف للارض فلا بد من ازالته والرمل لشبههما بارض المعدن ووجه الجواز بقاء اسم الارض ويستحب من العوالي وهي ما ارتفع من الارض للنص ولبعدها من النجاسة لان المهابط يقصد للحدوث منه سمي الغائط لان اصله المنخفض سمي الحال باسمه لوقوعه فيه كثيرا والواجب في التيمم النية وهي القصد الى فعله وسياتي بقية ما يعتبر فيها مقارنة لاول افعاله وهو الضرب على الارض بيديه معا وهو وضعهما بمسمى الاعتماد فلا يكفي مسمى الوضع على الظاهر خلافا للمصنف في الذكرى فانه جعل الظاهر الاكتفاء بالوضع ومنشأ الاختلاف تعبير النصوص بكل منهما وكذا عبارات الاصحاب فمن جوزهما

هما لا يفتقران الى علاج زائد يصيران به نوعا لا يصدق عليه الارض بل قد صارا نوعا حجرين مما كانا جزءه من الارض وصدق عليهما الارض و انما افتقرا الى مجرد طبخ لظهور اثارهما ومجرد الطبخ لا يخرج الشيء عن الاسم الذي كان عليه في حقيقته وان صدق عليه به اسم اخر ايضا كما يقولون في الطين اذا طبخ خزفا او آجرا بخلاف نحو الذهب والفضة فانهما ايضا يفتقران الى علاج زائد يصيران به حقيقة اخرى ونوعا اخر فتدبر

قوله ولا النورة والجص كان ذكرهما بالخصوص بعد المنع من مطلق المعادن مع انهما يعدان منها عندهم بناء على عدم ظهور دخولهما في المعادن عرفا او لوقوع الاختلاف في خصوصهما كما سنشير اليه فافهم **قوله** بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق اذ قيل بخروجهما بالاحراق عن اسم الارض فالامر كما ذكره لكن خروجهما عنه به غير ظاهر واحتمال الخروج لا يضر هنا بعد صدق اسم الارض عليهما اولا اذ الاصل عدم الخروج فما نقل عن السيد المرتضى وسلار من جواز التيمم بهما لا يخلو عن جواز وجه ويؤيده رواية السكوني المتقدمة انفا وصحيحة حسن بن محبوب قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد يسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان ظاهره جواز السجود عليه وهو انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القاعدة المشهورة وقال في المعتبر قال علم الهدى يجوز التيمم بالجص والنورة وقال الشيخان يجوز بارض الجص والنورة وهو حسن ومنع الشافعي ذلك لنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد وجه الارض وما ذكره علم الهدى في المصباح هو رواية السكوني ونقلها ثم قال وهذا السكوني ضعيف لكن روايته حسنة لانه ارض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الارض كما لا تخرج الارض الصفراء والحمراء انتهى والظاهر انه حمل الجص والنورة في كلام السيد وكذا في الرواية على ارضهما موافقا لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم قال ما قال ولا يخفى بعده بل الظاهر من الجص والنورة في كلام السيد والرواية هو نفسهما وحمل كلام المعتبر على تحسين الحكم في نفسهما ايضا والحكم بعدم خروجهما عن اسم الارض كما يلوح من المدارك ينافي ما نقلنا عنه في الخزف من الحكم بخروجه بالطبخ عن اسم الارض الا ان يقال ان الطبخ في الخزف يوجب الخروج عنه دونهما بناء على صدق التراب والحجر عليهما بعد الطبخ ايضا وهو يكفي لصدق الارض بخلاف الخزف لعدم صدق شيء منهما عليه وعدم صدق الارض على غيرهما على عكس ما اختاره الشهيد حيث حكم بشمول الارض للخزف دونهما نظرا الى ما فيهما من الاستحالة بخلاف الخزف والاظهر عدم صدق الارض عليهما او على الخزف جميعا لكن عليك واما الجص ففيه اشتباه فانه قال اولا ولا يجوز التيمم الا بما يقع عليه اسم الارض اطلاقا سواء كان عليه تراب او كان حجرا او جصا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط التراب بالذريرة او الكحل او النورة وغير ذلك لم يجز التيمم به لانه ليس بتراب ولا ارض مطلق الا ان يكون قد استهلكا وقال في موضع اخر والجص والنورة يجوز التيمم به وانت خبير بان لفظ الجص في كلامه اولا هو نفس الجص وح يكون مذهبه جواز التيمم به والفرق بينه وبين النورة ولا يبعد ذلك لان الاستحالة في النورة اظهر منها في الجص ويمكن حمله على الارض الجصية كما في كلامه الاخر وح لا يظهر فرق بينهما وفي المبسوط منع من النورة ولم يتعرض للجص وفي النهاية لم يتعرض لنفس الجص والنورة بل منع من التيمم بالمعادن كلها وجوز التيمم بالاحجار وبالارض الجصية وبارض النورة اذا لم يقدر على التراب **قوله** اما قبله فلا لصدق اسم الارض عليهما ح قطعا وان كان قد يتوهم الى المعادن لعدم تناول المعدن لهما قبله كذا في شرح الارشاد ونقل فيه عن ابن ادريس انه منع منهما ح ايضا لكونهما معدنا وضعفه وكلامه في السرائر هكذا اما ما به يكون التيمم فالتراب الطاهر والارض الطاهرة وكل ما جرى مجراها مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق ولا يتغير تغيرا يسلبه هذا الاسم ولا يجوز التيمم بجميع المعادن ويتعداد ذلك يطول وقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى وهو لا يدل على ما نقل هنا واعتبر الشيخ في النهاية في جواز التيمم بهما وبالحجر فقد التراب واعترض به صاحب المدارك ههنا ايضا بمثل ما نقلنا عنه في الحجر ولعل الوجه ههنا ايضا ما ذكرنا هناك من احد الوجهين فتذكر **قوله** على اشهر القولين ونقل عن ابن الجنيد المنع من التيمم بالسبخ لشبهه بالملح ولا يخفى ضعفه قال في الذكرى وروي بتيمم النبي صلى الله عليه وآله من ارض المدينة والسبخ غالب عليها **قوله** لشبههما بارض المعدن اثبات الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه كما ترى فالتعويل هنا على ما ادعاه في المعتبر فانه ذكر ان جواز التيمم بهما على كراهية فيهما مذهب فقهائنا اجمع عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ واحتمال ان يكون الوجه فيهما التفصي من احتمال الخروج عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد في السبخ ومن خلاف بعض العامة في الرمل وهو ايضا لا يخلو عن ضعف فيهما الثاني في الثاني فتدبر **قوله** وهي ما ارتفع من الارض للنص كانه اشار به الى رواية النوفلي عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا وضوء من موطا قال النوفلي يعني ما تطأ عليه برجلك ورواية غياث بن ابراهيم ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى امير المؤمنين عليه السلام ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق **قوله** وهو الضرب على الارض وذلك للاجماع على ما نقله في شرح القواعد على وجوب الضرب او الوضع ودلالة الاخبار المتظافرة عليه وهو اول افعاله المفروضة فيجب مقارنة النية له لكن كلام العلامة وه في نهاية هنا مضطرب فتارة حكم بان اول افعاله المفروضة الضرب باليدين على الارض ومع ذلك حكم بعدم تضيق النية عنده بل يجوز تاخيرها الى اول المسح قال ولا يجوز تاخيرها عن اول فعل واجب والا بشرط بقائها حقيقة بل حكما فلو قارنت النية اول الفعل ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقوى الصحة ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا وتارة حكم بان الواجب في التيمم نقل التراب فلو تعرض لمهب الريح فسفت عليه التراب فامر اليد عليه لم يصح ثم قال ليس النقل جزءا من التيمم بعد اخذ التراب قبل المسح بطل ما فعله كما لو احدث بعد اخذ الماء في كفه وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادتها ولا يخفى ضعف ما ذكره لان مع الحكم بوجوب الضرب او النقل ودلالة الاخبار المتظافرة على الاول بل الاجماع ايضا على ما نقلنا من ابن علم خروجه من افعال التيمم مع ان ظاهر الحال ايضا ان يكون اصابة الطهور باطن الكفين ايضا مقصودا لنفسه كظهرهما والفرق بينه وبين اخذ الماء للطهارة المائية ظاهر لعدم ما يدل على وجوبه ولانهما يغسلان على تقدير نعم لو توقف الغسل عليه فانما يجب من باب المقدمة على القول بوجوبها وظهر الوجوه الاعضاء في المائية كما صرح به في الذكرى وشرح الارشاد بخلاف الضرب

ومن ثم

الاحراق

ظهور

بالعلامة منها ما تقتضيه فتنبه ولعلهم ان
كلام الشيخ في ما صرح في وجوب التيمم
بارض الجص والنورة كما حكاه في
مع الضرورة المنع عن التيمم بالنبي
مم

جعله الاعلى ان المؤدى واحد ومن عين الضرب حمل المطلق على المقيد وانما تعتبر المبدل ان معا مع الاختيار فلو تعذرت احديهما وهو الوضع لقطع او مرض او
ربط اقتصر على الميسور ومسح الجبهة به وسقط مسح اليد ويحتمل قويا مسحها بالارض كما تمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين وليس كك لو كانتا نجستين

ومن ثمة لو تعرض لمهب الريح او وضع جبهته على الارض ناويا عدم لم يجز اتفاقا على ما نقله في شرح الارشاد واما الفرق ايض بما في كرى من انه لو احدث بعد اخذ
الماء لم يضر بخلاف الضرب ففيه انه قد صرح العلامة كما نقلنا عنه بان الحدث بعد الضرب يض غير مضر هذا ولو تمسك في كون اول افعال التيمم هو المسح
بظ الاية الكريمة اذ بعد الامر بقصد الصعيد اوجب المسح فهو اول افعاله بعد القصد فنقول بمعونة الاخبار يجب جعل قصد الصعيد اشارة الى الضرب
به او الوضع عليه لا مجرد القصد فتدبر ثم على تقدير صحة ما ذكره ينبغي ان يوجب مقارنتها للمسح لا يجوز الامر بها الا ان يكتفي باستدامتها حين اول الافعال
ايض فالبطروح تقديمها ثم حكم بوجوب كل عادة كما نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا اولا من ان الاقوى الصحة الا ان يحمل الاول على الغروب بالكلية و
الثاني على غروبها مع استدامتها حكما كما يرشد اليه قوله ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا هذا والاحتياط في تقديم النية على الضرب واستحضارها
عند اول المسح ايض والله تعالى يعلم **قوله** جعله اي التعبير بكل منهما دالا على ان المؤدى واحد قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد واختلاف الاخبار
وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف وتوقف
عليه الش ره في شرح الارشاد بان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا وانما يدل على الوحدة وجوب تقرير التضمين مهما امكن وحمل العام على
الخاص ولا شك ان حمل الضرب على الوضع ليس يتام لما بينهما من المغايرة وانما يصح بضرب من التجوز بل حمل الوضع على الضرب صحيح لا ستلزام الضرب
الوضع وزيادة وبالجملة فالدليل النقلي لا يساعد على الاكتفاء بالوضع على اشتراط الضرب انتهى والظ ان المحقق يعتقد ان الضرب ايض معناه مطلق
الوضع لكن اشتهر في العرف فيما فيه دفع واعتماد او فرده المتعارف في ذلك استفاد من اختلاف الاخبار وكلام الاصحاب ان المراد منه ههنا هو اصل معناه
لا ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد في معناه لغة انه مطلق الوضع وما اشتهر فيه او تعارف من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف
المذكور كونه بمعنى الوضع المطلق والش ره جزم بان معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده كلامه لا يخ عن تشويش وكان حاصله ان مجرد الاختلاف لا
يدل على كونهما واحدا لكن اذا وجب الجمع بين النصين وحمل العام على الخاص يظهر كون المراد بهما واحدا وهو الخاص وهو خلاف ما قصده وان اراد انه
يمكن حمل الضرب على الوضع من دون تجوز بخلاف حمل العام على الخاص لانه بضرب من التجوز فالاولى فلم منه يظهر كون المراد بهما واحدا هو المعنى
العام كما قصده ففيه انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز لما بينهما من المغايرة بالعموم والخصوص بل ربما امكن ادعاء ذلك في العكس فان اطلاق العام
وارادة الخاص ربما كان على سبيل الحقيقة وذلك اذا استعمل فيه لا بخصوصه بل باعتبار انه فرد للعام وفهم الخصوصية من الخارج كما صرحوا به بخلاف
العكس اذ في استعمال الخاص في العام لا بد من التجوز هذا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخ عن وجه مغايرة معنيهما لغة غير ظ فلا يبعد ان يستفاد من
الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد ويؤيده ذلك ملاحظة مرادف الضرب في اللغة الفارسية فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير
قرينة تجوز ثم بعد تسليم ظهور المغايرة بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءة وظ الاية الكريمة حيث لم يؤمر فيها
الا بتيمم الصعيد بقصده وهو يحصل بمطلق الوضع وهذا هو مراد المص في كرى حيث علل ما اختاره من عدم الاشتراط الاعتماد بان الغرض قصد
الصعيد فانه عين المتنازع فيه وتبعه في ذلك صاحب المدارك ايض وحكم بظهور ما ذكره المص لذلك ايض يمكن حمل الضرب فيما اشتمل عليه على الاستحباب
على ان الاخبار المشتملة على ايثارهم بالضرب لا يحتاج الى تاويل اصلا لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص فرد من افراد الوضع فالايتان
به يمكن ان يكون باعتبار انه اتيان باحد افراد الكلي الذي هو الواجب لا باعتبار وجوبه بخصوصه وانما يحتاج الى التاويل ما حكم فيه بالضرب
واكثر ما ورد من ذلك وقع بلفظ المضارع وما كان بلفظ الامر لو كان قليل فالحمل على الاستحباب ليس ببعيد على ان حمل الامر ايض على الاستحباب
في مقام الجمع كانه ليس بابعد من حمل المطلق على المقيد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقة الاصل وظ الاية ويمكن ايض حمل الامر بالضرب
او الخبر عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشائع المتعارف وهذا وان كان ايض على ضرب من التجوز لكن الغرض انه ايض وجه للجمع لا
ترجيح لحمل المطلق على المقيد عليه بل الترجيح معه لما اشرنا اليه وبالجملة فما اختاره المص لا يخ عن قوة لكن امر الاحتياط واضح فتامل **قوله**
وسقط مسح اليد اي مسح ظهر اليد السليمة واما اليد الاخرى في صورة عدم القطع فان امكن مسح ظهره وجب **قوله** مسحها بالارض اي
مسح ظهرها بها بعد ضرب باطنها بالارض ومسح الجبهة بها **قوله** كما تمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين استدل عليه في شرح الارشاد
بعدم سقوط الميسور بالمعسور كما اشار اليه ههنا في قوله كلامه لا يتم لو كان الميسور مما امر به كما في ضرب اليد السليمة فعدم سقوطه لا يخ عن وجه لعدم
دليل على اشتراط البعض بالبعض والاصل عدمه واما اذا كان شيئا اخر لم يكن من جنس ما امر به فالحكم بوجوبه مشكل لعدم الدليل عليه لان الامر في الفرض
ههنا كان ان المامور به مسح اليد باليد وكذا الجبهة فالحكم بوجوب مسحهما بالارض مع تعذر المسح باليد لا بد له من دليل وليس لا نا نقول لا امر في
شطر من الاخبار وان كان على ما ذكرنا من مسح اليد باليد وكذا الجبهة لكن في طرف منها وقع الامر بمسح اليدين والجبهة مطلقا والاية الكريمة ايض مطلقة
في مسح اليدين والجبهة بالصعيد فسقوط بعضها لا يدل على سقوط الباقي والاخبار المقيدة لها محمولة ظ وهو ان يكون منزلة على ما هو الغالب
من صحة الاعضاء فلا يجب حمل المطلق على المقيد ويؤيد هذا حكم الاصحاب بوجوب الاستنابة عند الضرورة وظ المدارك اتفاقهم عليه فينصرف المعين
ببدله العليل ان امكن والا فبيد نفسه اذ اشتمل المسح الوارد في الاية والروايات مسح النائب فشمولها لمسحه بنفسه بالارض اولى الا ان لا يكون مستندهم
في الاستنابة شمول الاية والروايات بل يكون لهم مستند اخر وان لم ينقل الينا ثم لا يخفى انه ينقدح من هذا احتمال اخر في الفرضين وهو الاستنابة
ومسح النائب يده او جبهته بباطن كفه ومباشرته بنفسه وان كان اولى من جهة انه مباشرة بنفسه لكن للاستنابة ايض وجه اولوية هو وقوع المسح
بباطن الكف كما في صورة الاختيار وقد احتمل صاحب المدارك هذا في صورة تعذر المسح بباطن الكف فحكم اولا باجزاء المسح بالظهر ثم احتمل

وجوب

بل يمسح بهما كذلك مع تعذر التطهير الا ان تكون متعدية او حائلة

وجوب التولية هناك فليتمهل ههنا ايضا فتامل ونقل في لف عن الشيخ في ط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم قال
وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم من اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس
بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال احتج الشيخ بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة
المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق بفعل البعض
لم يزل المنع والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقطت عنه الطهارة المائية اذا انقطع عنه احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا
كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يمكن منه والظ انه مراد الشيخ ما قصدناه
انتهى واورد عليه في شرح الارشاد ان ما حكاه عنه من الدليل ينافي التاويل وهو كذلك لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله ونسبه اليه
كما هو دابه في لف فلا يضر اباءه من التاويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم و
يستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله سبحانه بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه لا يابى عما ذكره من التاويل بل ظ تعليله ذلك
وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي اي ما بقي من الذراعين اي راسهما او مجموع ما بقي وهذا اما قياس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة علي بن جعفر
ان مقطوع اليدين من المرفق يغسل ما بقي من عضده وفي حسنة رفاعة ان الاقطع اليد والرجل يغسل ذلك المكان الذي قطع عنه او بناء على
استحباب مسح الذراع في التيمم مط بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب كما سيجيء فعند قطع محل الفرض ايضا الاستحباب بحاله ولا
يخفى انه على الوجهين لا بد من حمل كلامه على ما ذكره العلامة من التاويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم راسا الحكم باستحباب مسح الذراع بعيد جدا
الا ان يحمل هذا على تقدير حمل كلامه على ظاهره على استحباب مسح ما بقي من الاعضاء اي الجبهة فتامل قوله بل يمسح بهما كذلك اي مع النجاسة وكذلك
يضرب بهما كذلك كما يرشد اليه قوله بعد ذلك فان تعذر فضرب بالظهر وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك والظ هو ان المسح بما هو المضروب
به وبعد احتمال حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل المسح فافهم قوله مع تعذر التطهير اما اذا لم يتعذر فوجب تطهيرها لما ذكره
المص في كرى من انه يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقاة النجاسة فلا يكون طيبا ولمساواته اعضاء الطهارة المائية والظ ان
مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين لجريان دليله فيهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس محض مع ان الكلام في
الاصل بحاله اذ ذكر الشيخ في ط انه اذا كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل
النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل وان زالت بالغسل فقد اجزء عن غسلها وهو صريح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل فتدبر ويرد على الاول
بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظ الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته ثم لو سلم فلا يجري الا مع تعدي النجاسة
وهو ظ وفي شرح الارشاد علل الحكم في النجاسة المتعدية بانه ينجس التراب فلا يفيد غيره طهارة وفيه تامل اذ لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة
وبالجملة اخرى سيما مع تباين جنسيهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتامل فيه مجال لضعف الوجوه المذكورة واصالة عدم
الاشتراط والاجماع غير ظ وان لم يظهر الخلاف خصوصا ان المصرح بذلك قليل من الاصحاب كما ذكره صاحب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثم ان
الوجوه المذكورة تجري في صورة تعذر التطهير ايضا لكن الش قطع بالجواز فيها على الشرط الذي ذكره وفي كرى جعل الجواز فيها مع الشرط المذكور
اقرب لدفع الحرج وعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء ولا يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل بوجوب الازالة مع التعذر
واما لو قيل ان حكمه حكم فاقد الطهورين لفقد التمكن من الماء فرضا وكذا من التراب للمنع عن استعماله شرعا بناء على الوجوه المذكورة فلا حرج حتى
يدفع بتجويز التيمم وعموم الشرعية ان في صورة عدم التعذر ايضا فلا بد لتخصيصه فيها من دليل يخصصها ولا يجدي التخصيص في احد الصورتين دون
الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره ثالثا يصلح حجة للعدول عن مقتضى الدليل لو افاد الاجماع هذا على تقدير تمامية الادلة
المذكورة واما على ما ذكرنا من ضعفها فحكمهم في صورة التعذر متجه لانتفاء احتمال الاجماع وعدم الاعتداد بجريان الادلة مع ضعفها فافهم هذا
في اعضاء التيمم واما سائر الاعضاء فهل يشترط طهارتها ايضا في صحة التيمم فيه قولان احدهما نعم نقله المحقق في المعتبر عن بعض واستوجه الثاني لا و
نسبه الى الخلاف واحتج في المعتبر لما اختاره بان التيمم لا يصح قبل التضيق فلو تيمم قبل الازالة فات شرطه واعترض عليه في كرى بما حاصله انه
يكفي في رعاية تضيق الوقت تاخير التيمم الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلوة ومقدماتها ولا يجب تقديم مقدماتها عليه ازالة النجاسة من
هنا ومع مقدمات الصلوة فكما لا يجب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فكذا الا يخفى ان كفاية ما ذكره في رعاية التضيق على القول به محل تامل لكن ظ
كلامهم كما ذكره في شرح الارشاد انه لا خلاف في عدم وجوب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فان تم ذلك لم يكن بد من جواز تقديم التيمم على
ازالة النجاسة لعدم الفرق بين مقدمات الصلوة ثم لا يخفى انه على مقتضى هذا التعليل انما يلزم تقديم الازالة فيما يجب فيه رعاية تضيق الوقت
كالتيمم للفرائض الموقتة فلو تيمم للقضاء او للنافلة غير موقتة على القول بجوازه لها فلا يشترط فيه تقديم الازالة الا ان يقال فيه ايضا يعتبر عدم
الفصل بين التيمم وفعل غايته من القضاء او النافلة لكن لم اجد تصريحا من الاصحاب بذلك ثم انه ذكر في كرى في الجمع بين كلامي الشيخ ان الذي في ير ط
وجوب تقديم الاستنجاء على التيمم وفي ف انه يجوز تقديم التيمم ولعله اراد به اجزاءه لو قدمه وطهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقعا
تحقق الامتثال وعلى هذا فلا منافاة بين كلاميه لجواز وجوب تقديم الازالة بدون اشتراطه في صحة التيمم فاللازم منه على تقدير المخالفة ثم
لا عدم الاجزاء فاذا حمل كلامه في ف على الاجزاء فلا منافاة بينهما ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما الاول فظ واما الثاني فلان الحكم

يجب التخفيف وازالة الحايل مع الامكان فان تعذر ضرب بالظهر ان خلا منها والا ضرب بالجبهة في الاول وباليد المجنسة في الثاني كما لو كان عليها جبيرة والضرب
مرة للوضوء اي التيمم الذي هو بدل منه

بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب عاية التضيق ومن قال به يقول بعدم صحة التيمم مع السعة فعدم الجواز ههنا
يستلزم عدم الاجزاء ومنه يظهر ان مراده ره في ت ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء وجعله ما نقله عنه شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء
كما ترى بل ظاهره انه احتجاج على جواز تقديم كل منهما الا على مجرد الاجزاء وان كان على القول بالتضيق كما هو مذهبه فيه ما فيه فتم **قوله**
يجب التخفيف لئلا ينجس التراب فلا يكون طيبا وفيه ما اشرنا اليه من المناقشة **قوله** فان تعذر ضرب بالظهر ومسح به ايض وكانه اكتفى بالضرب
لانه اول الافعال والظهور ان المسح بما هو المضروب به حقيقة واحتمال كون الضرب بالظهر والمسح بالبطن بناء على ان المانع في الضرب هو
تنجس التراب هو منتف في المسح وان المسح يكفي بالمضروب في الجملة وانه لا باس بتنجس باقي الاعضاء عند الاضطرار بعيد جدا ثم على الوجهين ففيه
تامل لان المراد من ضرب اليدين الوارد في الاخبار وان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه الاصحاب بناء على تبادره منه فجعل الظهر بدلا اضطرارا
لا بد له من دليل وليس وان كان هو الضرب باليد في الجملة فينبغي الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار ايض اللهم الا ان يكون منعهم مع الاختيار
لدليل من خارج كالاجماع فتدبر وفي المدارك حكم بانه لو تعذرت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب ولا يخ من
عن جبر ويحتمل ايض وجوب التولية والله تعالى يعلم **قوله** والا اي وان لم يخل الظهر ايض منها ضرب بالجبهة في الاول اي النجاسة المتعدية وسقط الضرب
باليد ومسحها راسا والاولى تبديل الضرب هنا بالمسح كما ذكره في مقطوع اليدين اذ فريضة الجبهة هو المسح لا الضرب فافهم **قوله** وباليد النجسة
في الثاني اي النجاسة الحايلة فيضرب ببطنها اذ لا تضر النجاسة الحائلة كما لو كان عليها جبيرة وفي شرح الارشاد نقل عن كري مساواة حكم الحائلة و
المتعدية فيجب فيهما الضرب بالظهر ان خلا منها والا فبالجبهة ورده كما اشار اليه هنا بجواز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها في المنع الا
اذا تعدت ويشكل ذلك بان جواز المسح على الجبيرة في التيمم مما لا شاهد له من الاخبار فينبغي الاقتصار فيه على المتيقن ولا يقين في النجاسة الحائلة
بانها في حكم الجبيرة ويمكن ان يقال ان الضرب باليد الواقع في الاخبار يصدق مع الحائل ايض لكن في صورة امكان الازالة حكم بوجوبها بالاجماع
واما اذا لم يمكن فيحكم بصحة التيمم بمقتضى الاخبار السالم عن المعارض واعلم ان كلامه في كري لا يدل على الاكتفاء بمسح الجبهة في صورة تعذر المسح بباطن
اليد وظاهرها لا في الحائلة ولا في المتعدية بل انما حكم بانه لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم ويفهم
منه عدم جواز التيمم مع احدهما واما الاكتفاء بمسح الجبهة فلا بل انما حكم بجواز الاستنابة في الافعال مع الضرورة فالظاهر ان مذهبه ههنا وجوب
الاستنابة فتامل **قوله** مرة للوضوء الفرق بين الوضوء والغسل ووجوب ضربة في الاول وضربتين في الثاني هو المشهور بين الاصحاب وقال
السيد المرتضى في شرح الرسالة الواجب ضربة واحدة في الجميع وهو مذهب ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في الرسالة الغرية ونقل في كري في ظ
كلامه في كتاب الاركان الضربتين فيهما ونقله ايض المحقق في المعتبر والعلامة في هي ولف عن علي بن بابويه لكن كلامه في الرسالة على ما نقله في كري
هكذا فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها يمينك من
المرفق الى اطراف الاصابع قال وقد روي ان يمسح جبينيه وحاجبيه في كري ويمسح على ظهر كفيه ولم يفرق بين الوضوء والغسل وهو لا يوافق اعتبار الضربتين
على الوجه المشهور بل فيه تفريق الضربة الثانية الى ضربتين وفي المعتبر بعد ما نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع نقل القول بالضرب ثلثا عن
قوم منا حجة القول بالمرة في الجميع مضافا الى الاصل روايات منها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع
ابو جعفر ع كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ومنها ما رواه زرارة في الفقيه بسنده اليه صحيح قال قال ابو جعفر ع قال رسول الله ص
ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا
ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ومنها صحيحة داود بن النعمان على
ما في المدارك قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار
تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها ومسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي بعض النسخ يديه ووضعهما
ويمكن ان يناقش في صحة الرواية بان علي بن الحكم فيها مشترك بين الكوفي الثقة والانباري غير الموثق وزواية احمد بن محمد بن عيسى عنه وان كان يرجح الاول
بناء على انهم عدوه من الرواة عنه لكن روايته عن داود بن النعمان يرجح كونه الانباري فان الانباري ابن اخت داود بن النعمان وعدهم احمد بن محمد بن
عيسى من الرواة عن الكوفي لا يدفع احتمال روايته عن الانباري ايض وكذا عدم ذكرهم رواية الانباري عن داود بن النعمان لا يدل على عدم روايته
عنه مع انه ابن اخته والظ روايته عنه فانهم لم يحصروا من يروي الانباري عنهم في غيره بل قالوا انه تلميذ ابن ابي عمير ولقي من اصحاب ابي عبد الله ع
الكثير وهو مثل ابن فضال وابن بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمان ايض من جملتهم وبالجملة فالحكم بالصحة لا يخ عن شيء فمنه يظهر امكان المناقشة في
كل ما حكموا بصحته باعتبار رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لجريان الاحتمال وان لم يكن المروي عنه داود بن النعمان فت ومنها صحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي
عبد الله عليه السلام قال سئلته عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله يا
عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وهي وان كانت صحيحة على المشهور لكن فيها
محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور ورواه في يب بسند اخر ايض حسن بابرهيم بن هاشم ليس فيه فمع التسديد لا مجال للمناقشة فيها ومنها موثقة
زرارة بابن بكير قال سئلت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وفي لف وصفها بالصحة
وكانه بناء على ان ابن بكير وان كان فطحيا اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها حسنة ابن بكير بابرهيم مع اعتضاده بسند اخر فيه سهل

من الاحتجاج

عن العبد ه

ثم انفض ... يمينك ... الارض من المرفق
... مسح بهما ... يسارك من المرفق
الى اطراف الاصابع

عن زرارة

عن زرارة قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة عمرو
ابن ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة
الكاهلي وفي هي في الصحيح عن الكاهلي ولعل المراد صحتها اليه الا فالكاهلي لم يوثقوه وان مدحوه قال سئلته عن التيمم فضرب بيديه على البساط
فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى كذا في في وفي يب بيده ومنها موثقة سماعة قال سئلته كيف التيمم فوضع يده على
الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك
ويديك وجه الاستدلال في الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها
فيعلم منه عدم وجوب الضربة الثانية اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها مع اتيان الامام بها بعيد جدا
وربما يظن صراحة قوله مرة واحدة في موثقة زرارة والخبرين بعدها في اكتفائه ع بضربة واحدة وفيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه
بالمسح فقط وكذا قوله في رواية الفقيه ثم لم يعد ذلك لعدم ظهوره في عدم اعادة الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا ويجوز ايضا
ان يقرء يعد بسكون العين وضم الدال اي لم يتجاوز عما ذكر من الكفين والجبينين والكفين فالتعويل في الاستدلال في الجميع على ما ذكرنا حجة القول
بالضربتين في الجميع بعض روايات منها صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا ع التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وفي لف وهي وكرى عدها في الحسن
وكانه لا وجه له بعد توثيق العلامة نفسه لاسمعيل في الخلاصة وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ وان كان باعتبار احمد بن محمد الذي روى عنه
المفيد فانه اما ابو الوليد كما هو الظ او ابن يحيى العطار على احتمال وانه لم يذكر الاول في كتب الرجال لبيان حاله وذكر الثاني مهملا ففيه انهما
من مشائخ الاجازة ولا يضر عدم توثيقهم كما سنذكره في ابن ابان ولذا اطبقوا على الحكم بصحة الروايات التي فيها احمد هذان ومن ذلك انه حكم
في هي وكذا في كرى بصحة روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اللتين استشهد بهما للتفصيل اذ في سندهما احمد هذا انتهى وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وربما يناقش في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان ولم يوثقه المعتمدون من مصنفي
كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضر فانه كان من شيوخ الاجازة وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنده ككتاب الحسين
سعيد هيهنا وكان الغرض من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض الاجازة على ان الشيخ في الاستبصار رواها عن شيوخ
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح وهذا ايض يؤيد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن متنها لا يخ عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح فيها بالضرب
مرتين ويجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما نوعا في حكم واحد ولو سلم فظاهره الضرب مرتين لكل من الوجه واليدين و
لم يقولوا به فلابد من حمل المرتين ثانيا على التاكيد او على التكرار باعتبار تعدد المواد او حمل احدهما على تعدد الضرب والاخرى على تعدد المسح ولا
يخفى بعد الجميع ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك والمحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا وفيه ان ابن مسكان وان كان
الظ انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند ابن سنان ايض على ما في يب والظ بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن مسكان انه محمد
لا عبد الله وهو ضعيف في المشهور وان وثقه الشيخ المفيد في ارشاده وكان نظره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به بعد وجوده
في يب مع ان هذا هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة محمد بن سنان هنا ولا يخفى ان متنها ايض لا يخ من قصور فان ظاهرها
تقديم الضربتين على مسح الوجه والذراعين لا التلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين وهو خلاف المش كما سنذكره حجة القول
المش الجمع بين الروايات بما ذكر من حمل الروايات الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهد والهذا الجمع
بصحيحة زرارة وان كان فيها في يب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث وصحيحة محمد بن مسلم وفيها ايض في يب الحسين المذكور وفي الاستبصار رواها ايض عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها
مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه
الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وقوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل
اي ياتي على الحدث الذي فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون على تعليلية كما في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم اي
لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اي مع جلالته وقوله ع وفي الوضوء الوجه واليدين اي تمسح او امسح
في الوضوء الوجه واليدين وقوله والقي ما كان عليه مسح بالتنوين اعني الراس والقدمين ويمكن ان يقرء القي على المعلوم ويكون فاعله هو الله تع
او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا على قال ع فيمكن ان يكون الراس والقدمين بدلا عن ما كان فلا حاجة الى تقدير اعني واما قراءته
مسح بالاضافة اي القى ما كان عليه مسح الراس والقدمين وهو الراس والقدمان فلا يعجبني وان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قراءة الاضافة
حمل ما كان عليه على باقي ما كان عليه فيكون مسح الراس والقدمين بدلا منه او منصوبا بتقدير اعني فتأمل ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى
مبني على ان يجعل قوله ع هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما والغسل من الجنابة برفع الغسل كلاما اخر مستقلا اي وفي بدل الغسل من الجنابة
تضرب بيديك الخ ولا يخفى بعده والظ ان الغسل مجرور وهو معطوف على الوضوء ومن تتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء

والغسل

فيمسح بهما جبهته من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى

والغسل اي نوع واحد على نحو واحد فيهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب فيهما واحد اي على نهج واحد
لا انه واحد بالعدد وعلى الوجهين قوله ع تضرب بيديك الخ لبيان كيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل وعلى هذا الخبر حجة للقول بالمرتين
فيهما لا للمفصلين ثم على الوجوه كلها لا يخفى ما فيه من القصور كما اشرنا اليه ح ورواية ليث المرادي فان ظاهرها ايضا ضربهما مرتين اولا ثم نفضهما نفضة للوجه و
نفضة لليدين او ضربهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم نفضهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشيء منهما وعلى ما اعتبروه من التفسير
فيهما او في خصوص الغسل كان ينبغي بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففي الاستشهاد بها ايضا اشكال اما اولا فلانها لا توافق ما هو المش من اعتبار الضرب
من ضربهما معا في كل ضربة بل انما توافق ما نقلنا من علي بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى ضربتين الا ان يقال بالتخيير في الضربة الثانية بين ضربهما
معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ في الاستبصار واما ثانيا فلاشتمالها على ما لا يقولون به من المسح من المرفق ظاهرا او باطنا وما ذكره
الشيخ في تاويله بعيد جدا كما سنشير اليه واما ثالثا فلعدم انتظام اجزاء الكلام على ما حملوه من الفرق بين بدل الوضوء والغسل على ما ذكروه هو
وحدة الضربة في الاول وتعددها في الثاني وعلى هذا فكان ينبغي ان يذكر بعد قوله وفي الوضوء ما يدل على وحدة الضرب فيه ليظهر الفرق ولم يذكر
ذلك وما ذكر من الوجه واليدين الى المرفقين مشترك بين الوضوء والغسل وكذا القول في الراس والقدمين فالظاهر حمل الحديث على ان الضربتين
على الوجه المذكور في مطلق التيمم وقوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل بفتح الغين وفي الوضوء كانه سهو من احد الرواة يعني ان هذا التيمم
على ما يجب غسله في الوضوء وعلى تقدير صحة الواو يمكن ان يكون المعنى وفي الوضوء اي على ما كان فيه الغسل في الوضوء لا مطلق الغسل لان الغسل
شامل لجميع البدن وقوله الوجه واليدين الى المرفقين بدل من ما كان ومنصوب بتقدير اعني الوجه وقوله والغى ما كان عليه مسح وبما ذكرنا من الوجوه
ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظاهر هذا الخبر ايضا تعدد الضرب في التيمم مط لا ما ذكره من الشاهدين فينبغي القول بالتفصيل والاستشهاد بمجرد
امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد وما ذكره الشارح في شرح الارشاد من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل متثقله فيكون الضربة
للوضوء لانه اخف بمجرده لا يصلح شاهدا لذلك على ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل
منها على خصوص احد قسميه لا يخ عن بعد سيما الاخبار الاخيرة اذ لو حمل مطلق على بعض الافراد فالظاهر حمله على الفرد الغالب الذي هو هيهنا ما كان بدلا من الوضوء
لا بدل الغسل مع ان العمدة في الاخبار الاولة هي الاخبار الصحيحة المشتملة على كيفية تيمم عمار وهو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا
للوضوء بعيد جدا بل لا مجال لهذا الاحتمال فيما نقلنا من صحيحة زرارة عن الباقر ويدل ايضا على مساواة التيممين موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء قال نعم وظاهرها اطلاق المساواة فيجب التساوي في الضربة او الضربتين ايضا فالظاهر في الجمع
بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مط لصراحة بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة في المرة وان كانت ظاهرة فيها على ما اشرنا اليه فيقع التسامح
في الضربة الاخيرة بين ضرب اليدين معا او بالتفريق ليجمع به بين ما اختلف من الاخبار الاخيرة ايضا او القول بالمرة كذلك وحمل المرتين على الاستحباب كما
اختاره المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه المحقق في المعتبر واستوجهه صاحب ك او القول بالتخيير بينهما وفي كرى نفى عنه البعد ان لم يكن فيه احداث قول
ويمكن ايضا حمل المرتين على التقية لان المش بين العامة الذي عليه الحنفية والشافعية والاكثرون منهم هو القول بالضربتين في مطلق التيمم وانما نقلوا
القول بالضربة الواحدة من علي صلوات الله عليه وعمار وابن عباس وجمع من التابعين وهذا ايضا مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مط هذا لكن مع ذلك
الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا في الوضوء ولا في الغسل قال وما قيل من احتمال فوات الموالاة بالضربة الثانية لو قلنا بالمرة ضعيف
جدا لان ذلك غير قادح في تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بالضربة والاخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط والله
تعالى يعلم بقي هيهنا شيء لا باس بذكره وهو ان الشيخ في يب بعد ان اورد الاخبار الدالة على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل لئلا يتناقض الاخبار
قال مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وانت خبير بان الروايتين اللتين اشار اليهما هما ما نقلنا شاهدا للمفصلين
من روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اذ لم يورد الشيخ غيرهما وقول الشيخ ان التيمم من الوضوء مرة الخ هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا رواية اخرى
منهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية بهذه العبارة ولا ذكرت فيما رأيناه من كتب الاخبار لكن العلامة في هي اورد في جملة الاخبار
الدالة على وحدة الضربة في الوضوء صحيحة زرارة التي نقلناها للاستشهاد للتفصيل كما نقلنا وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء
مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل ثم في جملة الروايات الدالة على المرتين مط صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع وذكر
صحيحتي اللتين اوردناهما للاستشهاد للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه واجاب عنهما بان من تتمتها قال وهذا التيمم على ما كان فيه الغسل ونحن نقول به ولا
يخفى ان ظاهره ان الصحيحة التي اوردها الدالة على التفصيل غير الصحيحة التي نقلنا عنه ثانيا وانها بالعبارة التي اوردها اولا وعلى هذا ففيه ما اشرنا اليه
من عدم وجود تلك الصحيحة وان منشأه سوء التأمل في كلام الشيخ ويمكن بالتكلف حمل كلامه على اتحادهما وانه اولا نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله
الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه فتأمل **قوله** فيمسح بهما جبهته ظاهره وجوب مسح الجبهة باليدين معا كما صرح به في كرى وهو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن
الجنيد انه اجزاء باليد اليمنى لصدق المسح وفي كرى عارضه بالشهرة وتمسك لما اختاره بالتبعية للوضوء البياني وبالاقتصار على المتيقن ولا ريب ان الاقتصار
على المتيقن اولى واما الحكم بوجوبه فلا يخ عن اشكال لان التمسك بالوضوء البياني تامل فيه لان الاخبار الواردة في معرض البيان وان دل بعضها على ذلك
كموثقة زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لكن اكثرها خال عن هذه الدلالة ومطلق في مسح الجبهة او الوجه او الجبينين على

اما اولا م

والواو في م

باديا بالاعلى كما اشعر به من والى وان احتمل غيره وهذا القدر من الجبهة متفق عليه وزاد بعضهم مسح الحاجبين ونفى عند المصـ ره فى الذكرى البأس واخرون مسح الجبينين وهما الجبيطان بالجبهة يتصلان بالصدغين وفى الثانى قوة لوروده فى بعض الاخبار الصحيحة اما الاول فما يتوقف عليه منه من باب المقدمة لا اشكال فيه واما لا فلا دليل عليه ثم يمسح

اختلاف الاخبار على ما نقلنا اها وكما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب وليس هذا تاويلا بالنسبة الى الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد فى الاتيان به من الاتيان باحد افراده فحمل ما اتى به عم على ذلك مما لا بعد فيه اصلا نعم رواية ليث المرادى حيث فيها وتمسح بهما لا تخ عن ظهور فى وجوب كون المسح بهما لكن لا يمكن الحكم بمجرد تلك الرواية مع ضعفها فالظ نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او باحدهما وبعضه الاصل ايضا لكن الاحوط متابعة المش والوقوف على ما هو المتيقن واما تخصيص ابن الجنيد باليد اليمنى فلا بلايه ما ذكرنا من الوجه لانه يعطى الاعم وفى لقنا حتج بان فى الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا فى التيمم يمسح بها ولا يخفى ضعفه فافهم ثم الظ اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما لاطلاق اكثر الاخبار وما ورد فى صحيحة الفقيه من المسح بالاصابع كانه لاجزائه لا لتعينه وهل يجب ان يكون بطن الكفين جعله فى ذكرى اقرب لما ذكره سابقا من التبعية للوضوء البياني والاقتصار على المتيقن ولا يخفى انه لا دلالة للاخبار الواردة فى البيان على كون المسح بالبطن لاطلاقها الا ان يقال المسح بهما او بيها الوارد فى بعضها هو المسح بالبطن فتامل المبادرين

قوله باديا بالاعلى كما اشعر به من والى حكم فى ذكرى بوجوب ذلك كما نقلنا على ابتدائه بالاعلى الا ان يقال الاجماع على صحة البدءة بالاعلى يدل على ابتدائه به فى التيمم البيانى اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس او القول به لا اقل فتامل فيه واما ثانيا فلان وجوب اتباع ما فعله بعض الوجه وهو الجبهة وفى معرض البيان انما هو فيما علم انه مقصود بالبيان ولا نسلم ان الابتدا بالاعلى هنا كذلك اذ مسح الوجه الواقع فى الاية الكريمة مما لا اجمال فيه باعتبار الابتدا حتى يحتاج الى البيان اذ ظاهره جواز الابتدا باى جزء منه كان وح فيجوز ان يكون ابتدائه بالاعلى على تقدير صحته باعتبار انه احد جزئيات الواجب الكلى لا لوجوبه بخصوصه نعم لا ريب ان الاولى الابتداء بالاعلى وانه لو نكس فالاقرب المنع اما لمساواته الوضوء واما اتباعا للوضوء البيانى وتبعه الشارح ايضا فى شرح الارشاد ولكنه حكم ببطلان النكس من غير ذكر الاقرب الذى يشعر بنوع تردد فيه ولا يخفى ما فى الاول لمنع المساوات بعد تسليم الحكم فى الاصل مع انه لا يجرى فى بدله الغسل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وكذا الثانى اما اولا فلعدم دلالة الاخبار الواردة فى البيان اقتصارا على المتيقن واقتفاء بالمشهور فان ظ كلام المشايخ يقتضى وجوب ذلك كما حكم به العلامة فى هى مقتصرا عليه فتامل **قوله** وان احتمل غيره بان يكون تحديدا للممسوح ولا للمسح كما حمل عليه الى المرافق فى اية الوضوء **قوله** وهذا القدر من الجبهة لا يخفى ان هذا القدر هو كل الجبهة فكان من بيانية والمراد ان مسح هذا القدر الذى هو الجبهة متفق عليه ودعوى هذا الاتفاق ذكره المصـ ره فى ذكرى وتبعه الشارح وهو خلاف ظ عبارة الصدوق فى الفقيه فان ظاهره مسح الجبينين والحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعياه من الاتفاق وجب حمل كلامه على مسحهما زائدا على الجبهة وفيه تكلف **قوله** وزاد بعضهم مسح الحاجبين نسبه فى ذكرى هذا القول الى الصدوق وتبعه الشـ فى شرح الارشاد وكلامه فى الفقيه على ما اشرنا اليه ظ فى مسح الجبينين والحاجبين فقط وبعد لزوم تاويله بناء على ما ادعيا المصـ من الاتفاق فيه زيادة الجبينين والحاجبين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقلاه وقال فى المقنع ما فى النسخ التى عندنا ونقله عنه العلامة ايضا فى هى وامسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك وهو كما ترى لا يظهر منه المراد ويمكن ان يكون نظر الشـ هيهنا الى ما ذكره الشيخ فى يب فانه فى بحث مسح الوضوء بعد تحقيق كون الباء للتبعيض اورد على نفسه انه على هذا ينبغى ان يكون المسح فى التيمم ببعض الوجه وهو الجبهة والحاجبان ولا يخفى ظهوره فى قوله بما ذكره الشـ بل بما يشعر باتفاق الاصحاب عليه فافهم **قوله** واخرون مسح الجبينين اى مع الحاجبين او بدلا عنهما وعلى الاول هو مذهب الصدوق بعد التاويل وعلى الثانى لم اقف على قائله ثم على الاول يحمل الثانى والاولى كلام الشارح على المسحين لا القولين فافهم وههنا قول اخر لم يتعرض له الشـ وهو وجوب استيعاب الوجه وقد نقلوه عن على بن بابويه قال فى هى وهو يلوح من كلام ابن ابى عقيل فانه قال لو مسح ببعض وجهه اجزءه وكلام ابن ابى عقيل على ما نقله يعطى جواز الاستيعاب وجواز الاقتصار على مسح بعض الوجه فهما قولان لم يتعرض لهما الشـ والاخبار التى هى تلونا عليك وانت تعلم ان ما يدل منها على مسح الجبهة هو موثقة زرارة وما يدل على مسح الجبينين هى صحيحة زرارة فى الفقيه وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابى المقدام وظاهرها الاقتصار على مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهة على ما ذكره المصـ والشـ يجب حملها على مسحهما زائدا على الجبهة واما مسح الوجه فيدل عليه صحيحة زرارة وصحيحة داود بن النعمن وصحيحة ابى ايوب وحسنة الكاهلى وموثقة سماعة ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام ورواية محمد بن مسلم ورواية ليث المرادى وصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وظ اكثرها وان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن على بن بابويه لكن يمكن حملها بقرينة الروايات الاخرى على قدر ما يجب مسحه شرعا وهو الجبهة او الجبينان او هما معا ويمكن ايضا حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه وبعضه كما نقلنا عن ابن ابى عقيل واختاره المحقق فى المعتبر قال لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة ويمكن ايضا حملها على التقية اذ المعروف بين الجمهور هو وجوب الاستيعاب وانما نقل عن ابى حنيفة جواز الاخلال بربع الوجه ويؤكد ايضا وجوب التاويل فى تلك الاخبار ان السيد المرتضى ره فى المسائل الناصرية ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب وكذا صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام الا تخبرنى من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه واله ونزل به الكتاب من الله تع لان الله تع يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغى ان يغسلا ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بهما وايديكم منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر

الوجه

ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى من الزند بفتح الزاء وهو موصل طرف الذراع فى الكف الى اطراف الاصابع

على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح فى عدم وجوب استيعاب مسح الراس والرجلين فى الوضوء
لمكان الباء فيجرى مثله فى الوجوه والايدى لقيام العلة ويؤكد ذلك ايضا قوله ع اثبت بعض الغسل مسحا هذا ثم ان استفادة التبعيض منه من الباء
فى الاية الكريمة كما فهمه المحقق باعتبار كون الباء فيها للتبعيض فانه من احد معانى مطلق الباء على ما قيل فى مثل هذه الاية قالوا وفى قوله كفاية فى ذلك
ولا عبرة معه بقول ابن جنى ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده هنا الفقهاء وكذا الانكار سيبويه ذلك فى سبعة عشر موضعا من
كتابه على ان انكارهما مع كونه شهادة على النفى معارض باصرار الاصمعى على اثباته وهو انس بكلام العرب واستعمالاتهم ووافقه ايضا جماعة من النحويين
على وابن كيسان وابن مالك وابن هشام وقال ابن ادريس فى السرائر الباء عندنا للتبعيض بغير خلاف وايضا الظاهر من كلام بعض الائمة رضا ان مجيئه بمعنى من مما
لا انكار عليه مثل له بقوله تع يشرب بها عباد الله وعلى هذا يمكن ان يكون افادته التبعيض بهذا الاعتبار ويمكن ان يكون استفادة التبعيض باعتبار
تغير الاسلوب والفصل بينه وبين غسل الوجه بزيادة الباء هنا دونه لا بد له من نكتة ويمكن ان يكون هى الاشارة الى التبعيض ولو باستعمالها بمعنى من
التبعيضية مجازا فان اقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيز كما هو المشهور بينهم وليس الغرض الاستدلال من الاية الكريمة حتى يتوجه المناقشة بمنع
كون النكتة ذلك لو ابدى نكتة اخرى لو امكن او منع كون الباء فيها للتبعيض مع مجيئها لمعان اخرى بل بقوله ع على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعيض
او ان تغير الاسلوب للاشارة الى ذلك على ما اشار اليه من تفسير رسول الله ص وبيانه فالغرض بيان ماخذ الحكم وما يشير اليه بوجه على انه على
تقدير كون الباء للتبعيض وتمام قرينة صالحة للحمل عليه يتوجه الاستدلال ايضا بان يقال ان الاية الكريمة ح لا تدل الا على وجوب مسح البعض واصل
نفى الزائد هذا وعلى تقدير حمل الباء على الالصاق كما هو اصلها على ما نقل عن سيبويه يمكن ان يقال ان قوله امسحوا برؤسكم ظاهره استيعاب الراس واما
بعد زيادة الباء فالباء تقيد ان الغرض انما هو الصاق المسح بالراس ويكفى فيه الصاقه ببعضه فلا يفيد الاستيعاب وقد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث
قال فى تفسيره وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالراس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه وقد اخذ مالك بالاحتياط فاوجب
الاستيعاب او اكثره على اختلاف الرواية واخذ الشافعى باليقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى ويمكن تنزيل الرواية على هذا ايضا وعلى هذا
فالمراد بقوله ع تعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء انا عرفنا بالباء ان المسح اللازم ليس الا المسح بالبعض وعرفنا ان المراد خصوص
البعض باشارة الباء وضميمة تفسير النبى ص فتدبر وبما قررنا ظهر ان تشنيع المحقق البهائى ره فى حواشى زبدة الاصول على العلامة ره بانه رجح فى نهـ عدم
مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام ع فى تلك الرواية الصحيحة المشهورة التى رواها مشايخنا الثلثة فى
اصولهم الثلثة المعروفة اعنى الكافى والفقيه والتهذيب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب انتهى
ليس بشىء اذ ربما نظر العلامة بامكان توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء على التبعيض وجعل التبعيض من معانيها الحقيقية نعم
ما رجحه فى نهـ مخالف لما حكم به فى غيرها من ان الباء للتبعيض والامر فيه هين اذ اختلافهم فى الرأى فى الكتابين بل فى موضعين من كتاب واحد ليس بعزيز
ثم بعد تاويل اخبار الوجه القول بوجوب مسح الجبهة والجبينين جمعا بين الاخبار وعملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجبهة واما الحاجبين
فليس فيهما عين ولا اثر فى الاثار فحكمهما ما ذكره الثم ولا باس بمسحهما كما ذكره فى الذكرى بل هو احوط خروجا من خلاف من اوجبه خصوصا مع ما اشرنا
اليه من اشعار عبارة الشيخ بالاتفاق عليه والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر توجيه تقييد بعضهم كما هنا طرف الانف بالاعلى وان مراد من اطلق ايضا وهم الاكثرون
ذلك اذ لم يوجد التحديد به فى الاخبار حتى يحتمل الطرف الاخر ايضا بل بناؤه على وجوب مسح الجبهة فانه حد لها وظاهر ان حد الجبهة هو الطرف الاعلى
الاسفل ولم يرد نص فى خصوص الانف وروايات الوجه تشمله وغيره بلا وجه لتخصيص الانف من جملتها ومنه يظهر ان ما ذكره المص فى الالفية من انه الى
الطرف الاسفل اولى فيه ما فيه وفى السرائر بعد ما ذكر انه يمسح بها وجهه من قصاص شعر راسه الى طرف انفه الذى يرغم به فى سجوده قال وقد اشتبه
على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذى هو المارن لاطلاق القول فى الكتب فلعل نظر المص الى الخروج من قولهم وفيه ما فيه فتامل
قوله ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى كون الممسوح انما هو ظهر الكفين هو المشهور بين الاصحاب بل كانه لا خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزائد ويشهد
له من الروايات حسنة الكاهلى المتقدمة واما كون الماسح بطن الكفين فهو المعروف بينهم مع الاخبار قال فى الذكرى نعم لو تعذر المسح بالبطن لعارض
من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجزاء بالظهر فى المسحين لصدق المسح وفى المدارك حكم فى صورة التعذر باجزاء المسح بالظهر مع احتمال وجوب التولية
وقد سبق منا فى بحث الطهر مع التعذر كلام فى هذا المقام فتذكر **قوله** من الزند بفتح الزاء الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن على بن بابويه
انه قال امسح يديك من المرفقين الى الاصابع ونقل فى السرائر عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها وقال الصدوق
فى الفقيه فاذا تيمم الرجل للوضوء ضرب بيديه على الارض مرة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ثم ضرب بيديه على الارض مرة اخرى ومسح
على ظهر يديه فوق الكف قليلا ويبدأ بمسح اليمنى قبل اليسرى وفى المقنع ذكر انه تدلك احدى يديك بالاخرى فوق الكف قليلا من غير تفصيل
وفرق بين بدل الوضوء او الغسل ثم نسب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع الى رواية والاظهر ما هو المشهور للروايات الدالة عليه كصحيحتى زرارة و
موثقته وحسنة الكاهلى وصحيحة اسمعيل بن همام المتقدمة واستدل ايضا فى المدارك بالاية الكريمة فان الباء للتبعيض كما سبق وبان اليد هى
الكف الى الرسغ وما ذلك الا لان اليد يدل عليه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاجماع منا ومن العامة منعقد على انها لا
تقطع من فوق الرسغ وما ذلك الا لعدم تناول اليد له حقيقة وفيهما تامل اما فى الاول فلان كون الباء للتبعيض لا يدل الا على نفى وجوب
المسح الى المنكب قال الزهرى من العامة لصدق البعضية على تقدير وجوب المسح الى المرفق ايضا وكذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل هذا حجة

فى النهـ

ومسح بهما جبينيه وحاجبيه [illegible] على ظهر كفيه [illegible] ضرب بيديه على الارض مرة [illegible] ثم نفضهما

وحسنة ابن بكير عنه وحسنة عمرو بن ابى المقدام ع

للقول

ثم مسح ظهر اليسرى ببطن اليمنى كذلك مبتديا بالزند الى الاخر كما اشعر به كلامه ومرتين للغسل احديهما يمسح بها جبهته والاخرى يديه وتيمم غير الجنب

للقول الاخير ان مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مطلقا لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع ولا اجماع في الزائد فطالاية عدم وجوبه
ويعضده الاصل ايضا وايضا يمكن ان يكون التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهرا و
باطنا كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويكون الغرض الرد عليه فلا يمكن له القول بكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عدم تناول
اليد لما فوق الرسغ حقيقة على تقدير تسليمه لا ينفي الا على مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المشهور لمكان القول الاخر وهو المسح الى اصول
الاصابع الا ان يدعي ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه قال في القاموس اليد الكف او من
اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافر فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلا وجه للباء التبعيضية مع وجوب المسح الى
الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المشهور فهذا يؤيد ترجيح الابن بابويه بقوله تعالى وايديكم منه فاحال
بالايدي على ما ذكره في الغسل اذ الكلام في الجملة الواحدة فيجب التناسب فيهما ولانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان وفيه منع الاحالة على اليد
السابقة فان تقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هذا مع وجوب تقدير الباء هنا ولم يوجد هناك وقد عرفت انه دليل المخالفة
بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه هاهنا واحتج ايضا بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم
وفيه مع عدم صحة الاوليين وايضا انه يمكن حملها على التقية لموافقتها لمذهب الحنفية ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة
كابن عمر والحسن والثوري ويمكن ايضا حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق في المعتبر الوجه عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين
جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اي الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن حصول البراءة
منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وحمل ما زاد على الجواز اخذا بالمتيقن وجوبه وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم
لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء ولا يخفى بعده جدا
ولورود عليه ايضا في المدارك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل لا يخفى وفيه ان عدم الاجراء ممنوع نعم يصير
الحكم فيه ابعد فتأمل واما ما نقله في الشرح عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنة حماد بن عيسى بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من حيث
موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب ان تكون هي الى حد واحد اذ لا يصح ثانيا ارادة تحديد
مخالف للاول بدون قرينة تدل على ذلك اللهم الا لمن نسي لاطلاق الاول وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع والقطع عند اصحابنا من
اصول الاصابع فيجب المسح ايضا منها لكن لا يخفى انها لعدم صحتها وارسالها لا تعارض الروايات الاولة ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الايتين لمجرد ان لليد
اطلاقات مختلفة وقوله عليه السلام وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اي موضع القطع عند العامة او كان ذلك تقية منه عليه السلام في موضع القطع وقوله عليه السلام وما
كان ربك نسيا اي لم يهمل بيان احكامه ولم يدعها مبهمة بل بينها لرسوله صلى الله عليه وآله وهو بينها لاهل الذكر فيجب الاخذ منهم واما حملها على ان الراوي على العامة
وموضع القطع عندهم الزند على ما قيل فلا يظهر وجهه لتصحيح الالزام فانه ان كان بناء على انهم يجعلون اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى الزند لذا قالوا
بقطعها منه فيجب مسحها ايضا منه فليس كذلك فان المعروف بينهم على ما في كتب الاصول ان اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى المنكب فتحديد القطع من
الزند ليس بناء على ما ذكر من الظهور ولو سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى نصوصهم ولا ضير في العدول عن الظاهر بالنص وان كان بناء
على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع عليها الى الزند فكيف ما كان يجب حملها في المسح ايضا على ذلك ففيه منع ذلك اذ كان مستندهم النص والاجماع
ذلك علينا ايضا فانا حملناها في اية القطع عليها الى اصول الاصابع وفي المسح عليها الى الزند فتأمل وما يمكن ان يحتج به على ما نقلنا عن الصدوق
صحيحتا داود بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان ومعلمهما من مسح اليد من فوق الكف قليلا وكانه لما كان الظاهر منهما ان التيمم بيان لبدل الغسل فقد
في الفقيه في الحكم عليه في الروايات الاخرى التي اقتصر فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير تفصيل وفيه ان مسحه فوق الكف قليلا
يمكن ان يكون من باب المقدمة ولذا لم يتعرض له في الروايات الاخرى فالحكم بوجود ذلك اصالة بمجردهما بين الروايتين لا يخلو عن اشكال واجاب العلامة في المختلف
بانه يحتمل ان يكون الراوي راى الامام عليه السلام ماسحا من اصل الكف فتوهم المسح من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكف اشارة الى ان
المسح على الكفين وقوله قليلا يشير الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب استيعابه ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر **قوله** ثم مسح ظهر اليسرى
وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى كانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في الذكرى وهي ويدل ايضا
تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمة وعلى تقديم الوجه صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي منها وعلى تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلاحظها
قوله مبتديا بالزند فلو نكس بطل كما قلنا في الوجه كذا في الذكرى والكلام فيه ايضا كما قلنا في الوجه فتذكر **قوله** ويتيمم غير الجنب ممن عليه حدث
الخ قال في الذكرى ظاهر الاصحاب ان الاغسال سواء في كيفية التيمم قال في المقنعة وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وابو بصير قال سألته عن
تيمم الجنب والحائض سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على
وجوب الوضوء هنالك ولا باس به والخبران غير مانعين عنه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقد فصل المحقق في المعتبر فقال من وجب عليه
الوضوء والغسل لا يجزيه واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجزنا بالضربة ففيه تردد ووجه الاجزاء ان الغسل كالوضوء في صورة التيمم كما لو بال
وتغوط فانه يجزيه بالمرة ووجه الافتقار الى التيممين اختلاف النية فان الاول يفتقر الى نية انه بدل من الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل ولا يجمع

حمله

التيمم

من عليه حدث يوجب الغسل عند تعذر استعمال الماء مطلقا مرتين احدهما بدلا من الغسل بضربتين والاخرى بدلا من الوضوء بضربة او تدريجا على الوضوء خاصة
وجب و يتيمم عن الغسل كالعكس مع انه يصدق عليه انه محدث غير جنب فلا بد في اخراجه من قيد وكانه تركه اعتمادا على ظهوره ويجب في النية قصد البدلية من الوضوء
او الغسل ان كان التيمم بدلا عن احدهما كما هو الغالب فلو كان تيممه لصلوة الجنازة او النوم على طهارة او لخروجه جنبا من احد المسجدين على القول باختصاص
التيمم بذلك كما هو احد قولي المصرة لم يكن بدلا من احدهما مع احتمال بقاء العموم بجعله فيها بدلا اختياريا

التبيان انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين محل مناقشة اذ لو اتى بتيمم بضربتين فلا يبعد اجزائه عن الغسل والوضوء جميعا
اما عن الغسل فظ واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه واشتماله على مزية زائدة لا يصلح مانعا الا ان يثبت في ذلك بدليل كان يثبت خروجه
بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا او اثبات في ذلك ونحو ظ الفساد واما على القول بالاجزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو الظاهر على ما سبق فالظ ما ذكره
اولا واما ما ذكره في وجه عدم الاجزاء من اختلاف النية ففيه انه لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد البدلية عنهما
واي دليل على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالظ في الاعتبار اجزاء تيمم واحد في الجميع ويؤيده ايض ما اشرنا اليه من الروايتين الموثقتين فان
اضمرنا الاولى هذا كله مع ان الظ على ما سبق هو القول بعدم احتياج شيء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ومعه يسقط هذا الفرع
راسا لكن لا باس بالاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** ممن عليه حدث يوجب الغسل الخ لما قصد في غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع
عدم وجوب التيممين عليه فقيده الش بقوله ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيممين على
شيء منهما كما سيشير اليه الش ح فقيده لدفع ذلك بقوله عند تعذر استعمال الماء مطلقا اي في كل من الغسل والوضوء **قوله** مع انه يصدق عليه اي على كل
منها انه محدث غير جنب ولا ينفع ايض ما ذكره الش من التقييد الاول الذي بما يستفاد من سياق كلام المص ايض لصدق ذلك ايض عليه كما اشرنا اليه فلا بد في
اخراجه من قيد اخر كما فعله الش من التقييد بتعذر استعمال الماء مطلقا اي في كل من الوضوء والغسل كما اشرنا اليه فتم **قوله** ويجب في النية قصد البدلية
الظ من كلام بعضهم كالشيخ في ف القول به مط وجعل بعضهم كالمص في كره بناء على هذا على الخلاف في التيممين باعتبار الضربة والضربتين
فعلى القول بالضربة او الضربتين فيهما لا حاجة الى هذا القصد ومنهم من نفى اعتباره مط اما القول الاول فلا يظهر له وجه اصلا واما الثاني فيستدل
عليه بان مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا بد من تمييزهما بالنية وهذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه القسمان اما من عليه احدهما خاصة فلا نسلم وجوب التمييز
عليهم لم يكف التمييز في المواقع ولو سلم بوجوب التمييز بمجرد الاشتراك في المفهوم فنقول التمييز فيما نحن فيه لا يتوقف على قصد البدلية بل ربما يمكن بوجه
اخر ايض وهذا يتاتى في صورة اجتماع التيممين ايض وبالجملة فالقول باعتبار قصد اخر زائدا على ما يتوقف عليه التمييز مما لا وجه له ومنه يظهر قوة
القول الثاني مط واعلم ان الشيخ في ف ذكر انه اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم من الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول به في
الصلوة وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم لا يحتاج الى نية
تيمم انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايض فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمناه من الضربة و
الضربتين وايض طريقة الاحتياط يقتضي اعادة التيمم لانه يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة الصلوة عن حدث جاز
له الدخول في الصلوة كان قويا والاول الاحوط انتهى وانت خبير بانه على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدلية يندفع ما ذكره الشيخ من التعليل الاول
لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم يتذكر الا بعد تمام التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية مثل فوات محلها فلا منع من
صحة هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايض لكن يبقى انه في الفرض الذي ذكره ليس بمجرد عدم قصد البدلية بل قصد غير ما عليه فلا يصح من هذه الجهة وفيه انه
اذا قصد التيمم الواجب عليه بدلا الغسل فيقع له ذلك ولا يضر قصده بدلية الطهارة الصغرى بل يقع هذا القصد منه لغوا كما قيل بصحة الوضوء بنية القربة
بدون التعرض للوجوب والندب وقصد خلاف الواقع منهما نعم الاعادة احوط كما ذكره الشيخ والله تعالى يعلم **قوله** ان كان التيمم بدلا عن احدهما او
القرينة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيه كما اشار اليه سابقا فتذكر **قوله** على القول باختصاص التيمم بذلك
قلت اي وجوب خصوص التيمم لذلك وعدم مشروعية الغسل كما هو المش على القول الاخر وهو مشروعية الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم
ولم يستلزم تنجيس المسجد فلو قيل بالتخيير بين التيمم والغسل ح فيشكل قصد البدلية فيه ايض كما في نظيره اما لو قيل بتقديم الغسل عليه بان الانتقال
الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المص في س والش في شرح الارشاد فيتجه قصد البدلية وعلى هذا يحمل الشارح ما ذكره مبنيا
على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الاخر لما فيه من الاحتمالين على ان الش ربما لم يحتمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له في
شرح الارشاد اصلا فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص مط او تقديم الغسل عليه بشرطيه نعم عبارته في كرى لا تابى عن اشعار بما ذكرنا من الا
ولعل الش لم يرتض الاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظ وقد جعل سلطان العلماء ذلك اشارة الى احد المسجدين وح يكون
المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الاخر وهو عموم الحكم في كل المساجد فيعمها
ايض وعلى هذا جعل بناء كلام الش على القول الاول من القولين الذي نقلنا او الاحتمال الاول للقول الاخر لو تفطن له ولعل من له ذوق باسلوب
الكلام يشهد بان مراد الش هو ما ذكرنا فتدبر **قوله** مع احتمال بقاء العموم بجعله فيها بدلا اختياريا قلت هذا كما ترى فانه على القول باختصاص
التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الاختيارية الا ان يقال المراد بالبدل الاختياري فيه هو ان الواجب الاصلي عليه هو الغسل
الا انه مع اختياره والقدرة عليه وجب عليه بدله وهو التيمم لضرورة شرعية لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الصورتين الاولتين
وفيه تكلف ولو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر وكيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم
بوجوب قصد البدلية في غيره ايض محل كلام ولو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء ح يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخيير بين
التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرنا وح لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدلية فيه
انما هو على القول بوجوب قصدها مط اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته بمجرد

وكان الواجب عليه

ويجب فيه نية الاستباحة المشروط بالطهارة والوجه من وجوب وندب والكلام فيهما كالمائية والقربة ولا ريب في اعتبارها في كل عبادة مفتقرة الى نية ليتحقق الاخلاص المامور به في كل عبادة ويجب فيه الموالاة بمعنى المتابعة بين افعاله بحيث لا يعد مفرقا عرفا وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها وهل يبطل بالاخلال بها او ياثم خاصة وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مط يظهر قوة الاول والا فالاصل يقتضي الصحة ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد

اصطلاح منا واما على القول بان وجوب قصد البدلية بناء على اختلاف الهيئة في التيممين فالقصد المذكور انما هو لتميز ما يقصده كما نقلنا عن كري فيمكن ان يق ان وجوب قصد البدلية ههنا ايض انما هو للتميز المذكور ولهذا كان التيمم الذي يقصد فيه عما هو ضربتان فان الحدث الذي عليه موجب للغسل لكن لتعذره في المسجد شرعا انتقل الى التيمم فالتيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل وفيه ضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين في بدل الغسل لو ثبت فشموله لمثل هذا البدل محل تامل فتامل قوله ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز نية رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا ومتى لم يرفع لم تصح نيته شرعا كذا ذكره العلامة ره في هي وغيره واراد بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة الا ضرورة او رخصة وظ ان هذه الحالة لا ترتفع بالتيمم او اراد به رفع الحدث رفعا بالكلية بحيث يتاتى له الدخول في الصلوة مثلا بعد الى ان يتجدد له حدث اخر وظ ان التيمم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله في المعتبر ولانه لو كان حدثا لزم استواء المتيممين عند وجود الماء في موجبه من الوضوء او الغسل وليس كذلك لوجوب الغسل عنده على الجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر وتامل فيه ويجوز المص ره في قواعده نية الرفع فيه الى غاية معينة اما الحدث او وجود الماء وهو ح اراد بالحدث في المحال اولا واراد برفعه رفعه في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين كلاميه اذ ظ ان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى طهارة بعد وجود الماء ايض لا انه لا يرفعه اصلا بل يظهر ايض على ما ذكرنا انه ليس الا الاستباحة التي ذكروها وجوزوا قصدها وذكر في كري انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة ينبغي حمله ايض على وفق ما ذكرنا اي رفع الحالة المانعة من الدخول في الصلوة في الحال الى ان يحدث حالة اخرى منعت منعه عند التمكن من الماء ولك ان تحمل رفع المانع على رفع المنع فلا حاجة الى اعتبار تعدد الحالة وجوز في ير ان ينوي رفع الحدث الماضي كما جوز ذلك في دائم الحدث قد وجهنا كلامه سابقا في دائم الحدث واما هنا فلا ادري له وجها فتدبر قوله وظ الاصحاب الاتفاق على وجوبها العلامة ره في هي نسب القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل عليه بقوله تعالى فتيمموا اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل بدلالة الفاء الموضوعة للتعقيب بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بقدر الامكان بان ياتي باحدها بعقيب الباقي من غير فصل واورد عليه في المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم فيها وان كان هو القصد لكن الظ ان المراد بقصد الصعيد فيها اما التيمم الشرعي بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفصيلا له في الجملة او قصده بالضرب او الوضع عليه على الاول فالامر كما ذكره العلامة وعلى الثاني فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهلة بدلالة الفاء الثانية وكذا بمسح الايدي بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة في الاولين يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فتم واستدل عليه ايض في كري بان التيمم البياني عن النبي واهل بيته عليهم السلم وقع فيه فيجب للتاسي وهذا نظير ما نقلنا عنه في الواجب والصحة وان ثم لصح التيمم مع عدمها كذا في كري وشرح ذ و في شرح الارشاد حكم بضعف الثاني وهو كما ترى بل الظ ضعف الاول اذ وجوب شيء في عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العبادة او هيئاتها التي لا تطلب بدونها ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان اثم بمقتضى الوجوب فتدبر قوله وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مط اي مع امكان زوال العذر وبدونه نظهر قوة الاول جعل العلامة في هي وجوب الموالاة على هذا ظاهرا وزاد الشه عليه حكم بانه قوة البطلان مع الاخلال بها وفيهما تامل اما في الاول فلان وجوب غاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم ارادوا بها كما سيذكره الشه وجوب تاخيره الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقي الشرائط ح فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرائط المفقودة فلا يحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايض يمكن ان يظن اولا ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم سعته وعلى هذا فيمكن له الاخلال بالموالاة بتاخير باقي التيمم الا ان يتضيق الوقت فوجوب غاية ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايض الظ ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريده من كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب غاية ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة مثلا ثم يبدو له ويرد ويسنح له القصر فيمكن له ح الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت فافهم واما الثاني فلان بناء على استلزام رعاية الموالاة فاذا اوجب الاول لم يصح التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب غاية الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما ذكرنا من الوجوه ولو سلم فرعاية الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعي عدم خروج الوقت ونفس عقد المشروط لا مط وهو ظ ح فاذا شرع في التيمم مع الضيق فترك الموالاة اما سهوا او عمدا وان اثم في الاخير فقد حصل غاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال بالموالاة على هذا الوجه مبطلا للتيمم فتفطن قوله ويستحب نفض اليدين جعله في هي مذهب علمائنا ونسب خلافه الى الجمهور وهو ظ في عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه من الروايات المتقدمة في كيفية التيمم موثقة زرارة بابن بكير وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام ورواية زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة ثم استحباب النفض في الضربة الاولى لا غبار عليه واما في الضربة الثانية ايض على القول بها فمستنده من الروايات هو رواية ليث وصحيحة زرارة وفيه لانهما على ما فهموه خفاء كما اشرنا اليه هناك فتذكر قوله بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد قال في القاموس نفض الثوب حركه لينتفض وعلى هذا فلما كان الوارد في الاخبار الاستحباب بلفظ النفض فالظ اعتبار تحريك اليد وعدم الاكتفاء بنفخ ما عليهما من الصعيد وان كان الظ ان الغرض من النفض ازالة تلك الاثار والتصنيف فيهما لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما اشار اليه المص في كري وربما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ ايضا اذ لا عبرة بتلك

الحالة المانعة

عند وقوعه مع التيمم بعضها على الاول بنيا على الاعلى وفيه نظر وجوب الا اذا ثبت انها من اجزاء البطلان قوله ويا ثم خاصة

القول

وصبانادام

الاعتبار ان

او مسحهما او ضرب احدهما بالاخرى وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار فعله مع باقي شرايط الصلوة المفقودة والصلوة تامة الافعال
علما او ظنا ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف وجوبا مع الطمع في الماء ورجاء حصوله ولو بالاحتمال البعيد والا استحبابا على اشهر الاقوال بين المتاخرين والثاني
وهو الذي اختاره المص في الذكرى وادعى عليه المرتضى والشيخ ره الاجماع مراعاة الضيق مطلقا والثالث جوازه مع السعة مطلقا وهو قول الصدوق قده
والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا وبعضها غير مناف له

الاعتبارات المستنبطة فالاولى الوقوف على النص قوله او مسحهما لخصوص المستحب بالمسح بدون التحريك تامل كما اشار اليه في النفخ ومعناه لا يبقى
عن شيء اذ ربما كان المستحب هو النفض الذي ظاهره التحريك الذي يزول معه غالبا بعض اثار الصعيد ويبقى بعض لا المسح الذي يزول معه اثره بالاسر
او جله واستحب الشيخ مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض ولا يظهر مستنده قوله او ضرب احدهما بالاخرى هذا وان كان ضربا من النفض
لكن الظاهر افراده هو التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه وايهام حصره في احد هذه الوجوه فتبصر وعد في الذكرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع
عند الضرب قال نص عليه الاصحاب ليتمكن اليدين من الصعيد ولا يستحب تخليلها في المسح للاصل انتهى قوله مع باقي شرايط الصلوة المفقودة لما
يجوز تقديم التيمم على باقي الشرايط المفقودة كتطهير الثوب اذا كان نجسا وتحصيل مكان مباح ونحوهما ولم ار في كلام القائلين بالضيق تصريحا
بذلك ولا اشعار عليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة وعند تضيقها او غلبة الظن بفواتها فالظاهر منه وجوب تقديم باقي الشرايط
المفقودة عليه مع الامكان والله تعالى يعلم قوله ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق وتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة لتحقق الامتثال
ونقل في المعتبر انه ظاهر كلام الشيخ في كتبه الاخبارية وجوب الاعادة ولم اظفر في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه
من بعض دلالاته كما سنشير اليه عن قريب ولو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظاهر وجوب الاعادة لما ذكرنا وعلى قول الشيخ فالاعادة فيه اظهر فتذكر
قوله والا استحبابا كون هذا ايضا اشهر الاقوال بين المتاخرين غير ظاهر بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على المضايقة على صورة
الطمع والرجاء والدالة على عدمها على غيرها واستحباب التاخير مع عدمه لا دخل له في الجمع ولم يتعرض له اكثرهم فربما كان مذهب بعضهم نعم نقل عن
ابن الجنيد انه قال ان وقع اليقين بفوت الماء في اخر الوقت وغلب الظن فالتيمم في اول الوقت واجب واستجوده المحقق في المعتبر والعلامة في اكثر كتبه نعم
القول بالاستحباب وجه اخر للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعة مطلقا قوله والثاني وهو الذي اختاره المص هذا مذهب اكثر ذهب
اليه الشيخ ره في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن البراج وجماعة ممن تبعهم وهو ظاهر كلام المفيد في المقنعة وادعى عليه المرتضى
الاجماع في الانتصار والناصرية واما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم ار في كتبه المعروفة وهي ط وف ية والاقتصاد والجمل وكتابا الحديث وهو مع انه
ت يتمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له هيهنا فبعيد دعواه في موضع اخر فلم ادر ايضا نسبة هذه الدعوى الى الشيخ ايضا وكذا في شرح الارشاد واضافه
فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين والعجب منه ره انه مع قولهم هذا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله
هذان الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني وقال فيها قال مع شهرة نقل الخلاف في هذه المسئلة في كتب الاصحاب بخلاف مسئلة الجمعة
فانه ليس من القول بالوجوب العيني من الغيبة اثر اصلا الى زمان تاليف تلك الرسالة والله تعالى يعلم وقد ادعى الاجماع هيهنا ابن ادريس ايضا في السرائر فانه قال
التيمم عند جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتقد بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب في اخر الوقت عند خوف فوات الصلوة وخروج وقتها ولا يجوز ان
يستعمل قبل اخره وتضيقه على وجه من الوجوه واخر الوقت من شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى قوله وهو قول الصدوق ره وكذا الجعفي
في ظاهر كلامه على ما نقله في الذكرى وقوامه هي كما استقربه في البيان واعلم انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس في الفقيه كتابه المشهور الذي
هو الفقيه فانه فيه لم يتعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان في ذلك لا يخ عن دلالة ما على ما نسبوا اليه من التجويز وفي المعتبر عين كتابه انه المقنع وما
عندنا من نسخته يخالف ما نقله فانه قال فيه اعلم انه لا يتيمم الرجل حتى يكون في اخر الوقت فاذا تيمم اجزءه ان يصلي بتيممه صلوات الليل والنهار وما
يحدثا وجنبا قوله والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا وهو صحيحة محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى
اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع وفيها فاذا تيمم الرجل فليكن في اخر الوقت فان فاته الماء
فلن تفوته الارض وحسنة زرارة بابراهيم عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر
الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ويؤيده ايضا ما رواه الجمهور عن علي ع في الجنب يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا
يتيمم والتلوم الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مطلقا تاملا فان قوله ع في الرواية الاولى فان فاتك الماء يشعر برجائه ومثله الرواية
الثانية العامية وكذا قوله ع في الرواية الثالثة فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الرواية بسند اخر
عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء
فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكر من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق مطلقا لكن في سنده زائدة على ابن بكير وفطحيته قاسم بن عروة
ولم يوثقوه وما ادعاه مدحه على ان له كتابا هذا مع ان الظاهر اتحاد الرواية فمع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليها خصوصا مع كون
الطريق الاول اقوى هذا واما الايراد بان هذه الروايات لا تدل الا على التاخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب مراعاة الضيق مطلقا
فيمكن دفعه بعدم القول بالفصل على ان ظاهر موثقة ابن بكير اطلاق الحكم ولا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا بعد في حمل فوات الماء على عدم التمكن من استعماله
فلا يوجب تقييد ما اطلق اولا ولا يخفى ايضا انه لا بعد في حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن
ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخر منه وربما يستدل ايضا للقول بالتضييق برواية زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها
ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف
فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي وفيه ان اشتراط خوف الوقت ربما كان لتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مطلقا هذا
مع ضعف الرواية باحمد بن هلال فتم قوله وبعضها غير مناف له اشار به الى ما استدل لوا به من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار المتضمنة

في كلام غير الشيخ ره الا في ظاهر الصدوق وانما فيه
الشيخ والسيد بالاجماع وبعض
اختيم بجملة على ان الاجماع
الاخبار ومانعته كل منهما انه على
منهما وان كان الاجماع صحيحا نسبة
منها لكن كلام الشيخ صريح في
هذه الدعوى الى الشيخ

الدالة

الدالة على ان المتيمم اذا صلّى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الاعادة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام فان اصاب الماء وقد صلّى بتيمم
وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم وصلّى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال
قد مضت صلوته وليتطهر وموثقة ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عن رجل تيمم وصلّى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة
ورواية معوية بن ميسرة والسند اليه صحيح لكنه لم يوثق ومارادوا في مدحه على ان له كتابا قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلّى
ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضّأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب ورواية علي بن سالم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتيمم واصلّي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد وجه الاستدلال
وما ذكره الشيخ من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط كانه اما لامكان حمل تلك الاخبار على ما اذا ظن ضيق الوقت فتيمم وصلّى ثم ظهر فساد ظنه واصاب
الماء قبل خروج الوقت فلا اعادة عليه لتحقق الامتثال لانه مكلف برعاية الضيق بحسب ظنه وقد فعل او حملها على ما اذا تيمم اخر الوقت ثم صلّى بتيممه
الصلوة الاخرى قبل اخرها بناء على القول بعدم الضيق في التيمم المستدام على ما سيذكره الشيخ فاصاب الماء بعد ذلك في الوقت فلا يجب عليه الاعادة
لتحقق الامتثال ولا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا واما حملها على ما ذكره الشيخ من جعل قوله وهو في وقت متعلقا
بالصلوة لا باصابة الماء اي انه حين صلّى بتيمم هو في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه لو كان في وقت اصابة الماء الوقت باقيا لوجب
عليه اعادة الصلوة فهو في غاية البعد بل مما لا يحتمل خصوصا فيما سوى الاولى فبعيد ان يكون نظر الشيخ اليه فالظاهر ان يكون نظره الى احد ما ذكرنا من
الوجهين ولا يبعد ان يكون ما نقله المحقق منه من وجوب الاعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا سابقا استنبطه من هنا حيث اطلق وجوب الاعادة
على تقدير اصابة الماء في الوقت وايضا اول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتاويلها بالوجه الاول الذي ذكرنا مع انه اظهر مما ذكره جدا فيظهر
منه وجوب الاعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الاخر مط ولا يخفى ضعف الوجهين فتدبر وذكر الشيخ ايضا في تاويل خبر يعقوب بن سالم انه يجوز ان يكون
المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت عن انه لم يفرغ من الصلوة على تمامها وانما صلّى منها ركعة او ركعتين فقال مضت صلوته يعني ما صلّى منها وليتطهر
لما بقي من صلوة اخرى وذكر مثله في تاويل رواية معوية بن ميسرة ايضا ويمكن اجراؤه في الروايات الباقية ايضا لكنه ايضا في غاية البعد خصوصا بالنسبة الى
روايتي معوية وابي بصير وكان طرح الرواية اولى من تاويلها بمثل هذه التاويلات بقي ان من الاخبار ما يدل على وجوب الاعادة حين اصابة الماء في
الوقت فهي تعارض هذه الروايات وتشيد بناء القول بالضيق اذ لولم يعتبر الضيق لم يتوجه الاعادة وهو صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن
عن رجل تيمم فصلّى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضّأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضّأ واعاد فان مضى الوقت
فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله في رجل تيمم فصلّى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضّأ واعيد قال الشيخ معنا
انه اذا كان قد صلّى معناه في اول الوقت يجب عليه الاعادة فاما اذا كان قد صلّى في اخر الوقت فليس عليه اعادة الصلوة واستشهد بالرواية الاولى
على اعتبار الضيق بما يتم بجعل الاعادة فيها باعتبار الاخلال برعاية الضيق يظ انه يجب الاعادة سواء وجد الماء قبل الوقت او بعده ام لم يجد اصلا مع
ان ظ الرواية ان الاعادة فيها باعتبار وجدان الماء في الوقت وحمل الكلام على انه فرض وجدان الماء في الوقت بسبب الحكم بالاعادة بناء على انه دليل
وقوع تيممه قبل الاخر واما اذا فرض وجدانه بعد مضي الوقت فلا يحكم عليه بالاعادة لجواز وقوع تيممه قبل الاخر واما اذا فرض وجدانه مع الضيق
كانه بعيد جدا على انه يمكن المناقشة في الحكم بالاعادة في الصورة الاولى ايضا لان وجدان الماء قبل مضي الوقت على القول بالتضيق لا يستلزم الاعادة
مط اذ ربما راعى التضيق بحسب ظنه ثم ظهر فساده فلا يجب عليه الاعادة وهذه المناقشة وان كان امرها هينا بناء على ان ما ذكر من الفرض فيها لا يخ
عن بعد فلا بعد في حمل الاطلاق في الرواية على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا اولا لا يخ عن قوة فالاظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة وحمل
الاعادة في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على تقدير تنزيلها على القول بالضيق اذ الظ منها ان لاصابة الماء دخلا
في الاعادة وعلى القول بالتضيق لا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها قبل اخر الوقت بدون ظن الضيق وهو ليس بمذكور في الرواية اصلا على ان
قوله اما انا فكنت فاعلا يابى عن الحمل عليه لانه اسند الاعادة الى نفسه وعلى القول بالتضيق الحكم بها عام بل يقول اسناده الى نفسه غير معقول
اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه على هذا الوجه حتى يتاتى منه الاعادة ويمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابي
الاخبار هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا مضي لتيممه اول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمل على ان مراده باول الوقت هو قبل الاخر بظن الضيق و
مع هذا فقد حكم بوجوب الاعادة فيعلم ان مذهبه وجوب الاعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه اذ الغفلة من الانسان غير عزيز مع ان استناد الظن
الفاسد ايضا اليه كانه فاسد فلا تغفل فالظ تنزيل هذه الرواية ايضا على القول بالسعة وحمل اعادته على الاستحباب اما في صورة وجدان الماء قبل
مضي الوقت موافقا للرواية الاولى ومط بحمل الرواية الاولى على تاكد الاستحباب قبل مضي الوقت وان استحب مط وبعد حمل الخبرين على استحباب
الاعادة يندفع ايضا التنافي بينهما وبين الاخبار الاولة واما القول بوجوب الاعادة بوجدان الماء في الوقت مع القول بجواز التيمم في السعة كما نسب ذلك
الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل مستندا الى صحيحة ابن يقطين وربما كان ذلك ظاهر الكليني ايضا فبعيد جدا ونسبة هذا القول اليهما ايضا يخالف بعض ما
نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علقناه على المدارك هذا ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل اخر الوقت في الاخبار الاولة على اخر الوقت عرفا بحيث لا يبقى بقاء
شيء من الوقت بعد التيمم والصلوة في بعض الاخبار فلا ينافي الروايات الاخرى فتدبر وقد استدل ايضا المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد للقول
بالتوسعة بالروايات الدالة على ان المتيمم اذا اصاب الماء في الصلوة ينصرف منها ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة

التيمم لما

فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل هذا في التيمم المبتداء

الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء الى ان قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان
قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم باسانيد مختلفة غير نقية اقربها الى الصحة الطريق الذي فيها الحسن بن الحسين
اللؤلؤي لتوثيق النجاشي له لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا
الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته وجه الاستدلال انه مع ضيق الوقت لا يجري التفصيل والحكم بالانصراف ما
لم يركع لاستلزامه فوت الوقت وفيه ان الاثم عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد اجمعوا على انه اذا اصاب الماء قبل
الشروع في الصلوة يتطهر ويصلي واطلاق كلامهم على ما ذكره في المدارك يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة
وعدمه فاذا جاز فوت قدر من الوقت هناك فليجز هيهنا ايض على انه لو حمل التضيق على التضيق العرفي لا ينافي هذا ويمكن ايض حمل رواية زرارة على ان الصلوة
التي شرع فيها هي بالتيمم المستدام لا المبتداء وعلى هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة او روايته عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل صلى
ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والجواب الجواب ويحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث
ما ينقض الوضوء ساهيا فيتوضأ ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه فتامل وقد استدل ايض بالاخبار الصحيحة في جواز
صلوة الليل والنهار بتيمم واحد كما في صحيحة زرارة المتقدمة انفا وكذا صحيحة عن ابي عبد الله ع الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وغيرهما
من الاخبار الكثيرة وجه الدلالة انها تدل على جواز الصلوة في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى اخر الوقت واجبا
لما حسن ذلك لان وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت انما هو لوقوع الصلوة في اخره كما هو الظ ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال فليتيمم
وليصل في اخر الوقت واذا جاز الصلوة اول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلوة الاولى بل لا يحصل فيها ايض اذ يجوز للانسان
ان يصلي النافلة دائما فيجوز ان يتيمم في اول الوقت بل قبل الوقت للنافلة او لصلوة نذر او لمس ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي دائما
متيمما اول الوقت وفيه ان دلالة تلك الاخبار على جواز الصلوة اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى مم لم لا يجوز ان يكون المراد مجرد جواز صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد وان كان كل في اخر وقته ولو سلم فاغراض الشارع مما لا سبيل لعقولنا الى ادراكه فربما كان في المنع من الصلوة اول وقتها
بالتيمم المبتدأ مصلحة لم توجد تلك في المنع عنها بالتيمم المستدام فتامل واستدل ايض بصحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون في السفر و
تحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك
فتضل ويأكلك السبع وفيه انه لا دلالة للخبر على جواز التيمم في السعة لجواز ان يكون المراد النهي عن الطلب مع الخوف والامر بالتيمم في الوقت الذي
يسوغ له شرعا التيمم فيه وهو ظ واستدل ايض بان الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل المص على رد التضيق في القضاء وتقديمه على الاداء لما
يتضيق وايض الظ ان الضيق المعتبر مما يتعذر او يتعسر مع ان شريعتنا سمحة سهلة وايض جعل الاوقات بالنسبة الى التيمم شيئا وبالنسبة الى غيره شيئا
اخر بعيد ولا يخفى ان دعوى الضيق والحرج في وجوب اداء الصلوة احيانا في اخر وقتها مشكل جدا وهذا بخلاف ما استدل العلامة فيه فان القول بوجوب
الاشتغال بالقضاء وترك جميع الاشغال سوى ما لا بد منه حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء ما لا يخفى واما ما ذكره
ثانيا فانما يجري لو بني الامر على التحقيق واما اذا بني على التخمين والظن فلا ولو حمل على اخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر اوسع واما ما ذكره ثالثا من الاستبعاد
فضعفه ظاهر **قوله** فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل قد عرفت ان حمل الاخبار الدالة على التوسعة على ما لا ينافي الاخبار الدالة على الضيق مط بعيد جدا
فالجمع بينهما بما ذكروه من التفصيل لا يخ عن وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بارتجاء الطمع لظ الحال من عدم الفائدة في التاخير بدونهما بل لا يبعد نظرا
الى تلك الاخبار القول بالتوسعة مط وحمل ما ينافيه من الاخبار على استحباب التاخير اما اولا فلانها الاضمار الاولى وعدم صحة الباقية لا تخ من قصور عن
اثبات الوجوب بها هذا مع اشتمال الحسنة على قصور في المتن ايض لمنافي العمل باطلاقها من العسر والحرج في كثير من الموارد ولعدم ظهور قائل به من الاصحاب
سوى ما يظهر عبارة من المعتبر من الميل اليه وبعد وجوب تاويلها يسقط دلالتها على اطلاق المضايقة لامكان وجوه من التاويل يسقط معها الدلالة على ذلك كما
لا يظهر بتذكر ما علقناه على هذه الرواية في بحث مقدار الطلب فتذكر واما ثانيا فلظ رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم وفي اخرها
واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وفي المدارك عد الرواية صحيحة ولعل وجهه ان الشيخ رواها في التهذيب في
الاستبصار عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وهو ممن اجمعت العصابة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران ورواها في الاستبصار بسند صحيح الى البزنطي فذكره
فيه الى المحمدين واما هما فلم يذكر في جش وصه محمد بن سماعة ولا محمد بن حمران الا واحد موثقا بسند صحيح لكن قد ذكر في غيرهما غيرهما ايض مهملا او مح فيشكل الحكم
بالصحة للاشتراك الا ان المنزلة قرينة على انهما الموثقان ومجرد شهرتهما كانه لا يكفي لذلك وفي المعتبر ذكر في مسألة وجدان المتيمم الماء بعد الشروع في الصلوة
تعارض هذه الرواية باعتبار دلالتها صريحا على المضي بعد الشروع مط مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها عبد الله
بن عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة وروايتنا ارجح منها بوجوه احدها ان محمد بن حمران اشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم
ولا يخفى ان هذا شهادة على تعديل محمد بن سماعة ايض اذ لا عبرة باعدلية محمد بن حمران مع عدم عدالة راويه خصوصا مع تعدد رواية الراوي الاخر ويحتمل
ان يكون الرواية هذه الراوي الواحد صالحا للمعارضة روايتهم ولا يخفى ايض انه يستفاد من كلامه تعديل عبد الله بن عاصم ايض فلا تغفل منه فانه غير
مذكور في كتب الرجال واما ثالثا فلتأييد القول بالتوسعة باطلاق الاية الكريمة الآمرة بالتيمم عند ارادة القيام الى الصلوة عند عدم وجدان
الماء من غير تقييد باخر الوقت ومثلها الروايات العامة في التيمم كصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا

فليمسح

اما المستدام كالو تيمم لعبادة عند ضيق وقتها او لو نذر ركعتين في وقت معين يتعذر فيه الماء او عبادة زاجرة بالطهارة ولو ذكر اجاز فعل غيرها به مع السعة ولو تمكن
من استعمال الماء انتقض تيممه عن الطهارة التي تمكن منها ولو تمكن من عليه غير غسل الجنابة عن الوضوء خاصة انتقض تيممه خاصة وكذا الغسل والحكم بانتقاضه بمجرده
مبني على الظاهر واما انتقاضه مط فمشروط بمضي زمان يسع فيه فعل المائية متمكنا منها فلو طرء بعده التمكن مانع قبله كشف عن عدم انتقاضه سواء شرع فيها ام لا كوجوب
الصلوة باول الوقت والحج للمستطيع بسير القافلة مع اشتراط استقرار الوجوب بمضي زمان يسع الفعل لاستحالة التكليف بعبادة في وقت لا يسعها مع احتمال انتقاضه
مط كما يقتضيه ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وحيث كان التمكن من الماء ناقضا

فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم ولا يبعد ان يق ان قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظ في وقوع التيمم اول الوقت فدلالة هذه الرواية ليست من حيث العموم بل بالخصوص فافهم و صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر ولا يخفى ايضا ان ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله ع ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وقد ورد ذلك في روايات اخرى ايض وكذا ما روي عنهم ع من انه بمنزلة الماء وقولهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وكذا عموم ما اخبار الاوقات وفضل اول الوقت وتعينه مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الاية الكريمة والاخبار قوي جدا نعم لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء او الظن به وهذا ايض وجه اخر للجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع فالاحوط التاخير الى اخر الوقت مط وخصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار ولو تيمم وصلى في اخر وقت الفضيلة ثم اعادهما في اخر وقت الاجزاء لكان ابلغ في الاحتياط والله تعالى يعلم قوله اما المستدام كالو تيمم الخ قال الشيخ في ط متى تيمم لصلوة نافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد انتهى هذا الكلام من الشيخ مع انه من القائلين بالتضيق يدل على انه لا يعتبر التضيق في المستدام وتردد فيه المحقق في المعتبر لقوله ع فليتلوم ما بينه وبين اخر الوقت ولا يخفى ضعف تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا ان جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل في اخر وقته الا ان يتمسك بمجرد اطلاق الاخبار وفيه ضعف لان المفهوم من سياق تلك الاخبار ليس الا كفاية تيمم واحد لصلوات كثيرة وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كيف شاء واما الثاني فلان التلوم الوارد في الخبر العامي انما هو للتيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة من اول وقتها بعد ما تلوم له الى اخر الوقت ولا هذا والظ ما اختاره في ط اذ الاخبار الدالة على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت لا على وجوب تاخير العبادة الواقعة به فمتى تيمم في اخر الوقت فهو متطهر ودخول وقت الصلوة سبب لوجوبها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل وليس ما يدل عليه لان ظ الحال ان الحكمة الباعثة على تاخير التيمم هو احتمال رفع المانع وامكان وقوع العبادة بالطهارة المائية وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايض وانت خبير بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن خصوصا على راي من حكم بالتضيق مع العلم ببقاء العذر الى اخر الوقت واما ما ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة في اخر الوقت فلا ظهور لها في تاخير كل صلوة لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي ابتدأ التيمم لها ويكون الغرض مجرد ان التيمم المبتدأ انما هو بعد ما ضاق الوقت بحيث تقع الصلوة بعده اخر الوقت فتامل قوله ولو نذر ركعتين في وقت الخ قال في المدارك لا فائدة في النذر الا صيرورة التيمم واجبا وقد صرح هو وغيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم النافلة ونقل عليه في هي الاجماع اللهم الا ان يق يمنع النافلة المبتدأة بالتيمم وصحة النذر وان لم يكن متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان شرعيته في ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين وانه بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فيستباح به النافلة كما يستباح الفريضة وكانه لا خلاف ايض بينهم في ذلك فلا يبقى الا احتمال المنع عن خصوص النافلة الغير الموقتة لاعتبار التضيق فيه وعدم امكان اعتبار ذلك فيها وفيه ان اعتبار التضيق لو تم فانما هو في التيمم الذي لعبادة موقتة لعدم ظهور الاجماع في غيره والاخبار ايض يمكن تنزيلها على الغالب وهو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم فيكفي في غير الموقتة تاخير التيمم الى وقت فعلها اذ يستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت ووقتها عند التحقيق خصوص ذلك الجزء فوقتها متعين حقيقة فيكفي تاخير التيمم الى ان يقارن الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يفيد النذر في صحته اذ متعلق النذر فلا بد ان يكون مشروعا فمن لم يشرع النافلة المبتدأة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايض الا ان يق ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعا بعد النذر وههنا كذلك اذ النافلة المبتدأة والتيمم لها وان لم يشرع قبل النذر لعدم توقيتها لكن شرع بعد النذر لصيرورتها موقتة بعد النذر فيصح بعد تضيق وقتها وهذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوما بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافلة فيه الا بنذرها او يق ان شرعية النذر باعتبار امكان تيسر الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال فمتى امكن ذلك ينعقد النذر ثم ان لم يتيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين ايض اما الاول فظ واما الثاني فلان الظ انه اذا لم يشرع النافلة المبتدأة الا مع الطهارة المائية صح نذرها باعتبار امكان تيسر الماء بعد ذلك انما هي بمعنى صحته وانعقاده على تقدير حصول الشرط وهو هنا تيسر الماء لا مط فالحكم ههنا بانعقاده مط ووجوب ادائها بالتيمم بدون تيسره بعيد جدا ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيلة بصورة امكان رفع الحظر فمتى لم يكن ذلك لا يفيد ذلك الا ان يكتفي بالامكان الذاتي ولم يشترط العادي وفيه زيادة تعسف هذا واما القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه والصلوة به اول الوقت يؤدي الى فوت ما هو الغرض من الحكم بتاخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه سابقا فتذكر قوله واما انتقاضه مط اي ظاهرا وواقعا جميعا قوله مع احتمال انتقاضه مط اذ لا بعد في ان يكون وجود الماء والتمكن منه ظاهرا سببا لانتقاض التيمم وان لم يقع التكليف بالطهارة المائية باعتبار عدم سعة الوقت و انت خبير بانه لا كلام في نفي البعد المذكور ولكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكره من كون ظ الاخبار وكلام

الاصحاب

فان تقوقبل بحوله في الصلوة انتقض اجماعا على الوجه المذكور وان وجده بعد الفراغ صحت وانتقض بالنسبة الى غيرها ولو وجده في اثناء الصلوة ولو بعد التكبير
اتمها مط على الاصح عملا باشهر الروايات وارجحها سندا واعتضادا بالنهي الوارد عن قطع الاعمال ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة وحيث حكم بالاتمام فهل يجوز
على تقدير وجوبها فيحرم قطعها والعدول بها الى النافلة لان ذلك مشروط باسباب مسوغة والحمل على ناسى الاذان قياس ولو ضاق الوقت فلا اشكال في التحريم وهل ينتقض
التيمم بالنسبة الى غير هذه الصلوة على تقدير عدم التمكن منه بعدها الاقرب العدم لما تقدم من انه مشروط بالتمكن ولم يحصل والمانع الشرعي كالعقلي ومقابل الاصح
اقوال منها الرجوع ما لم يركع ومنها الرجوع ما لم يقرء ومنها التفصيل بسعة الوقت وضيقه والاخيران لا شاهد لهما

الاصحاب ومنه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيحة زرارة
المتقدمة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيحة ابن سنان المتقدمة
ايضا اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزءته صلوته التي صلى ولا يخفى انه ليس فيها الا
الامر بالوضوء او الغسل عند وجود الماء وظاهر ان التكليف بهما منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس فيه من التردد في شئ واما
انتقاض التيمم فلا يظهر منه وما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية مردود بمنع المنافاة فان التيمم لا يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة
مع تعذر الطهارة المائية فاذا عرض القدرة عليها فلا استباح الصلوة بالتيمم وان بقي ولم ينتقض فلذا وجب عليه الطهارة فظاهر الحال نقض التيمم
ووجوب الطهارة المائية فاذا اتبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال ولو قيل انه على
هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية فقلنا انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب ظاهرا ولا حاجة الى الجزم بتعلقه واقعا والا لم يمكن ذلك في
شئ من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل وانى لنا العلم به فتدبر ومنها الاخبار الدالة على اجزاء التيمم الى ان يجد الماء
كما وقع في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع انه يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحة اخرى منه ايضا عن ابي جعفر ع
ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مط انما هو على تقدير عموم المفهوم وهو ضعيف جدا غاية الامر انه لا يمكن الحكم
بالاجزاء وصحة صلوة اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان او الاصابة نظرا الى تلك الاخبار ولا يضر ذلك لوجود ادلة اخرى لكونه احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء وقوله تعالى ليطهركم وما جرى مجريها لاقتضائها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه واما ما في الصحيحة الثانية قلت فان اصاب الماء
ورجا ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم فظاهره استقرار تمكنه من
التطهر بالماء الاول وتاخيره باعتبار رجاء الماء الاخر فلا يدل على الانتقاض مط ومثله رواية حسين العامري قال حدثني من سئله عن رجل اجنب
فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة ولم ينته الى الماء وخاف
فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل هذا واما كلام الاصحاب فلو فرض ايهام بعض عباراتهم ذلك فلا عبرة
به فالظ ما ذكرناه فافهم **قوله** فان تمكن قبل دخوله في الصلوة انتقض فيجب عليه استعمال الماء ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم واطلاق كلامهم
يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار الطهارة والصلوة ام لا وهذا يؤيد ما اختاره المحقق في الفرض الذي ذكرنا سابقا
في اوايل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت من الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار اقتضائها زمانا زائدا على ما يقتضيه التراب لا ينتقل
الى التيمم وهذا ما وعدناك هناك **قوله** اجماعا بل ادعى في المعتبر وهي عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اي نقضه بمجرد
وجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا الوجه وعلى اي وجه ولو فقده بعد ذلك اعاد التيمم **قوله** وانتقض بالنسبة
الى غيرها وهو ايضا وفاقي على ما نقله في المعتبر وغيره ايضا ما ذكر من الاحتمالين **قوله** ولو بعد التكبير اتمها مط بعد ما ذكر قوله ولو بعد التكبير ينبغي
ان يجعل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخير فقط وهو ظ **قوله** على الاصح وهو مختار المفيد والشيخ في ط وفي
المرتضى في شرح الرسالة وعلي بن بابويه في الرسالة على ما نقله في هي وابن البراج وابن ادريس والمحقق والعلامة **قوله** عملا باشهر الروايات وهو
رواية البزنطي المتقدمة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل يتيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر
عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى اخر ما سبق **قوله** واعتضادا بالنهي وباصل البرائة والاستصحاب
قوله ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة لاطلاق الاخبار وبه جزم المص في البيان وقال في المدارك ويحتمل قويا انتقاض تيممه بوجود الماء
في النافلة لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع عن استعماله عقلا وشرعا وعلى هذا فيحمل الاخبار على الفريضة فافهم **قوله** على تقدير وجوبها
لتحريم قطع الصلوة الواجبة مع الاختيار الا بما استثنى فاذا صح اتمامها فلا مقتضي للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع اللهم الا بدليل من خارج كما اذا جمع بين
الاخبار بحمل الرجوع مثل الركوع على الاستحباب فافهم **قوله** والعدول بها الى النافلة لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى **قوله**
والحمل على ناسي الاذان وكذا من يريد فضيلة الجماعة قياس ولو صح لجاز هنا الابطال بغيره واسطة ايضا كما في الاصل وهو كما يقول به وهذه الايراد
اوردها المص في كرى وتبعه من تبعه كالشارح وصاحب المدارك وهي متجهة اذا كان بناء ما استقربه على مجرد القياس كما هو الظ من كلامه ويمكن ان
يكون بناءه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب ويكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن اختاره ان يدل
القطع ابتداء الرجوع الى النافلة والقطع بعده احتياطا وصيانة للفريضة عن الابطال صح فلا يتجه عليهما ذكروه فتدبر **قوله** الاقرب العدم لما تقدم
الخ هذا مختار المحقق في المعتبر وقال الشيخ في ط انه ينتقض تيممه بالنسبة الى غيرها من الصلوة وقواه العلامة ره في هي ومال اليه في كره لانه متمكن عقلا من استعمال
الماء والمنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظ تعليق الحكم على التمكن الذي لا مانع له معه فيشمل العقلي
والشرعي كالقدرة العقلية التي ذكرها هذا مع ما في التزام بقاء الطهارة بالنسبة الى صلوة ونقضها بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف فتدبر **قوله**
منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في يه والصدوق وابن ابي عقيل والجعفي والسيد المرتضى في المصباح والجمل على ما نقل في هي والمذهب الثاني منسوب
الى سلار والثالث مختار ابن حمزة في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه ان قطعها وتطهر بالماء لم تفته الصلوة وجب عليه قطعها
والتطهر بالماء وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا كبر وقال في تتمة قد قطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالنص كما هو

مذهبه

والاول مستند الى رواية معارضة بما هو اقوى منها **كتاب الصلوة** وفصوله احد عشر الاول في اعدادها والواجب سبع صلوة اليومية الخمس الواقعة في اليوم والليلة

مذهبه على ما صرح به في الوسيلة فحكمه في الشق الاول بوجوب القطع بناء على عدم رعاية التضيق وح يكون مذهبه بعينه هو مذهب المص ولو حمل كلامه على
انه تفصيل بعد فرض رعاية ما وجب عليه من رعاية الضيق وح فيكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو ظن الضيق وجاز ظهور خلافه او ان المعتبر هو
الضيق العرفي وكلاهما ينافي التوسعة في الجملة فيكون مذهبه مذهبا رابعا كما جعله الش ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول هو ما تقدم من رواية
يعقوب بن يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا لو وجده في الاثناء واما الشق الثاني فمستنده ما
هو مستند قول المص هنا واما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في الذكرى مع فرض ضيق الوقت والخطب فيه سهل بعد ورود النص
الصحيح على ما سيجيء فانتظر ثم الظ ان المراد بالرجوع في الاقوال على ما صرح به في هي في القول الاول هو استيناف الصلوة بالطهارة المائية لان الطهارة
شرط وقد فاتت ببطلان التيمم فلا تبقى الصلوة مع فوات شرطها ونقل عن بعض الجمهور انه جوز البناء كما لو سبقه الحدث وظاهر عدم الخلاف فيه
من اصحابنا ولولاه لامكن المناقشة فيما ذكره من التعليل فتدبر **قوله** الاول مستند الى رواية معارضة بما هو اقوى منها الظ على وفق المعتبر والذكرى
وشرح الارشاد انه اراد بها ما تقدم من رواية عبد الله بن عاصم بالاسانيد المختلفة كما اشرنا اليه هناك وتعارضها مع رواية محمد بن حمران التي هي
اقوى منها باعتبار ما نقلنا من المعتبر من اشهرية محمد بن حمران في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم ورجح ايضا فيه روايته بانها اخف وايسر والميسر اراده
الله تعم وبان مع العمل بروايتنا يمكن العمل بروايته ايضا بان تنزلها على الاستحباب ومع العمل بروايته لا يمكن العمل بروايتنا فيكون روايتنا ارجح ويمكن ان يكون نظر
الش الى هذين الوجهين ايضا بان يكون المراد بكونها اقوى كونها اقوى باعتبار السند والدلالة جميعا لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول واما الثاني فيرد عليه
انه لا يمكن الجمع برواية عبد الله بن عاصم على الاستحباب يمكن الجمع ايضا بحمل رواية محمد بن حمران على ان اتيانه الماء كان بعد الركوع حملا للمطلق على المقيد
الا ان يقال يبعده باعتبار منافرة ظ قوله حين يدخل في الصلوة له بخلاف حملها على الاستحباب والامر فيه هين ثم لا يخفى انه هيهنا رواية اخرى
غفل عنها المحقق ومن تبعه واستدل بها العلامة في كره وهي وهي ما تقدم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر وفي اخرها قلت فان اصاب الماء وقد دخل في
الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ولا يجري فيها ما ذكروه من ترجيح روايتهم من
حيث السند بل لا يبعد رجحان تلك الرواية باعتبار السند نعم يمكن اجراء ما نقلنا من الوجهين الاخيرين فيها ايضا لكن قد عرفت حالهما واجاب عنها
في كره بان المراد بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها كالاذان وبقوله ما لم يركع ما لم يتلبس بالصلوة وبقوله ان كان قد ركع دخوله فيها اطلاقا
لاسم الجزء على الكل وهذا يجري في رواية ابن عاصم ايضا كما اشار اليه في هي لكنه من التكلفات البعيدة التي لا يمكن الجرءة عليها في تاويل الاحاديث وانما
يستبعد من طرحها والشيخ في يب حمل الاخبار الدالة على الانصراف ما لم يركع على ما اذا كان الوقت ممتدا للانصراف والتوضي بالماء فيجب عليه الانصراف
لانه قد دخل في الصلوة في غير وقتها الان وقتها اخر الوقت عند تضيق الزمان ولا يخفى انه على هذا الوجه التفصيل بقبل الركوع وبعده وحمل
الانصراف قبل الركوع على ما ذكره وعدم الانصراف بعده على ما اذا ضاق الوقت بعيد جدا ومن التاويلات التي اشرنا اليه سابقا فتدبر واستدلوا
ايضا لهذا القول بصحيحة زرارة عن ابي عبد الله في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء ومثلها من الاخبار خرج بعد الركوع بالاتفاق بقي ما قبله
وبناؤه على عموم المفهوم وهو ضعيف على انه يمكن ان يكون المراد بالوجدان هو التمكن والتمكن شرعا بعد الدخول في الصلوة ثم ان للقول الاول
ايضا رواية استدل بها في المدارك وهي ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين
ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم الحديث ووجه
الاستدلال ان ما ذكر من التعليل يقتضي وجوب المضي في الصلوة مع الدخول فيها مط وفي الفقيه صرح بروايتها عن ابي جعفر عليه السلام فلا يبعد المناقشة
باعتبار الاضمار لكن فيه انه يمكن جعل التعليل تعليلا للمنفي اي لا يجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض باعتبار نقض التيمم وعلى تقدير
جعله تعليلا للنفي يمكن ان يحمل على انه دخلها وهو على الطهور بالتيمم وحكمه ما ذكر من عدم النقض بعد ما صلى ركعتين وحاصله ان هذا قسم من الطهور
ومن حكمه عدم الرجوع في هذه الصورة فلا يلزم منه عدم الرجوع مط وهذا كالتعليل الذي ذكر في الرواية السابقة حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع
بان التيمم احد الطهورين فالمراد منه ايضا انه احد الطهورين وحكمه ما ذكرنا فالتعليل لمجرد صحة عدم الرجوع في الجملة باعتبار كونه طهورا ومن شانه الاكتفاء به
احيانا لانه احد الطهورين فلا يرجع كما في الطهور الاخر والا لزم عدم الرجوع قبل الركوع ايضا وقد يجعل التعليل فيها ايضا جاريا قبل الركوع
وشاهدا على حمل الرجوع في الاول على الاستحباب وفيه تعسف ثم بعد حمل الرواية على احد الوجهين فلا دلالة لها على احد الاقوال اذ الفرض وقع
في كلام السائل وحكمه ع بعدم الرجوع فيه يمكن ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مط كما هو القول الاول او بعد الركوع كما هو القول
الثاني او بعد القراءة كما هو القول الثالث ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع ما لم يركع في الثانية ويمكن ان يكون باعتبار هذه الرواية فتأمل
وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع ورجحانه ما لم يركع لا يخ عن رجحان لصحة رواية زرارة وتأيدها بالرواية الاخرى وضعف ما ذكروه من
التاويل واما الحكم بالوجوب فللتامل فيه مجال هذا مع سعة الوقت كك واما مع ضيقه واستلزام الرجوع لخروج بعض الصلوة عن الوقت فجوازه
ايضا محل تامل فتأمل ثم ههنا رواية اخرى لا يوافق شيئا من المذاهب هي ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب من صحيح زرارة او رواية عن ابي جعفر ع
قال سئلته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة وظاهر انه لا يوافق شيئا من
المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد ولا يوافقه ايضا فان الظ من كلامه استيناف الصلوة بوجدان الماء قبل ركوع الثانية لا البناء كما في الرواية ويمكن حملها على
الاستحباب فلا تابى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد وعلى التقية بناء على ما نقلنا من تجويز بعض الجمهور البناء على ان كلام ابن الجنيد

ايضا ليس

نسبتا الى اليوم تغليبا او بناء على اطلاقه على ما يشمل الليل والجمعة والعيدان والايات والطواف والاموات والملتزم بنذر وشبهه ... سماء اما مجازا بتقدير او
بتقدير حذف المضاف فيما عدا الاولى والموصوف فيها وعدها سبعة اسد مما صنع من قبل حيث عددها ستة بجعل الايات ثلثا بالكسوفين وفي دخالة الاموات
الاموات اختيار اطلاقها عليها بطريق الحقيقة الشرعية وهو الذي صرح المص باختياره في الذكرى ونفي الصلوة عما لا فاتحة فيها ولا طهور والحكم بحيلها بالا
بناء في الحقيقة وبقي من اقسام الصلوة الواجبة صلوة الاحتياط والقضاء فيمكن دخولهما في الملتزم وهو الذي استحسنه المص وفي اليومية لان الاول مكمل لما يحتمل فواته
منها والثاني مثلها في غير وقتها ودخول الاول في الملتزم والثاني في اليومية ولو وجه وجيه المندوب من الصلوة لا حصر له فان الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل

ومن شاء استكثر و
افضل الروايات اليومية
التي هي ضعفها نافلة الظهر
ثمان ركعات قبلها
وللعصر ثمان قبلها
وللمغرب اربع بعدها
وللعشاء ركعتان
جالسا اي الجلوس
ثابت فيهما بالاصل

ايض ليس بصريح في الاستيناف فيمكن حمله على البناء وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء ساهيا فتوضأ وبنى كما هو مذهبه وبعد
تسليم مذهبه لا يخفى بعد حمل هذه الرواية عليه في لفظ وورد هذه الرواية في عداد ادلة الشيخين على مذهبهما في مسئلة الحدث واجاب بمنع صحة السند
لعل وجهه ان فيه علي بن السندي وفيه احتمال الاشتراك وعلى تقدير الاتحاد فيه كلام لكن الظ كما اختاره في الخلاصة توثيقه وقبول روايته لتعديل النجاشي
له وما رواه الكشي فيه مع ضعفه لا يدل على الطعن فيه فتد واما رواية الحسن الصيقل قال قلت لابي عبد الله رجل تيمم ثم قام يصلي فمر به نهر وقد صلى
ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قلت انه صلى صلوته كلها قال لا يعيد فيمكن تنزيلها على مذهب ابن الجنيد وعلى سائر المذاهب يمكن حملها
على الاستحباب فتدبر ثم هيهنا مسئلة مهمة لم يذكر في الكتاب وهي ما لو احدث المتيمم عن الحدث الاكبر كالجنابة حدثا اصغر فهل يجب عليه
اعادة التيمم بدلا عن الاكبر او يجب عليه موجب الحدث الاصغر من الوضوء مع التمكن منه والتيمم بدلا منه مع تعذره فالمش بين الاصحاب هو الاول ونقل
عن المرتضى رض الثاني واحتج في المخ للمش بانه بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فلان التيمم لا يرفع الحدث لانه اذا وجد الما
وجب عليه الغسل ولو كان حدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية فظاهرة وفيه ان ظهور الثانية انما هو في ابتداء الجنابة واما بعد التيمم
وطريان الحدث فلا ظهور لها واحتج في شرح الارشاد بان التيمم لا يرفع الحدث اجماعا وانما يفيد الاباحة فاذا بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لان
التيمم بالحدث الطاري وحدث الجنابة باق فلا حكم للحدث الاصغر وفيه تامل فانا لا نم بطلان التيمم بالحدث الطاري فان التيمم وان لم يرفع الاكبر لكن
استباح الصلوة وزال منعه عنها والمعلوم من حال الحدث الطاري ازالة الاستباحة واما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على حاله فيجب التيمم
بدلا عنه فغير ظ اذ يجوز ان يكون باعتبار تاثير جديد له من الحدث اللاحق يوجب المنع عن الصلوة وان بقي الاستباحة بالنسبة الى الحدث الاول لكانها
يجب رفع موجبه بما هو مقتضاه من الوضوء او التيمم بدلا عنه ومع احتمال الامرين فالحكم بالاول لا بد له من دليل وفي المدارك بعد ما اثبت ان التيمم لا
يرفع الحدث بالاجماع وغيره احتج للمش بان الجنابة باقية والاستباحة زالت بالاصغر فيجب التيمم بدلا من الغسل وبما ذكرنا ظهر حاله ايض بقول ابي جعفر
في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا ولعل وجهه الحصر في القسمين انما يتم على ما هو المش واما على مذهب
السيد فيمكن ان يكون عليه الوضوء مع كونه جنبا بان احدث بعد تيممه حدثا اصغر ووجد من الماء بقدر ما يكفي للوضوء دون الغسل واحتج في لف
بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ ولا يخفى ظهورها في ابتداء الجنابة فوجوب
التيمم عليه ح دون الوضوء لا يدل على ان حكمه ذلك فيما بعد ايض ومثله القول ايض في الاستدلال بما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم عن
الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ومثله رواية الحسين
ابن ابي العلاء عن ابي عبد الله وقال السيد رض في شرح الرسالة على ما نقل ان المجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه
الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله فعلى هذا لو لم يجد الماء للوضوء لكان مذهبه التيمم بدلا منه واعترض
عليه الش في شرح الارشاد بانه ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول ونقل عن المص انه قال في الذكرى يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحة
الصلوة وان الجنابة لم يبق مانعة منها فلا ينسب الى مخالفة الاجماع وقال هذه الارادة لا تدفع الضعف لان الاستباحة اذا لم يستلزم الرفع فبطلانها
بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول انتهى وانت خبير بان غرض المص يمكن ان يكون مجرد توجيه كلامه بحيث يندفع عنه مخالفة الاجماع لا تتميمه بكل وجه
نورود ما اورده الش عليه على توجيهه لا يقدح في غرضه الا ان لا يكون غرض الش الاعتراض على المص بل بيان حال ما ذكره السيد بعد توجيهه وتنقيح
ما كان يرد على الثاني حكمه بان بطلان الاستباحة بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول محل تامل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحة يحتمل
وجهين فلا يمكن الحكم باحدهما بلا دليل هذا ويمكن الاستدلال للسيد بالاية الكريمة اذ المستفاد منها عرفا وفي كلام الحكيم على ما هو المش وجوب
الوضوء كلما اراد القيام الى الصلوة يخرج ما خرج كالمتطهر بدليل فيبقى الباقي ومنه ما نحن فيه فيجب الوضوء مع التمكن منه ومع تعذره فلا ريب في
ثبوت التيمم بدلا منه ويشهد به الاية ايض لكن هذا على تقدير ان يجعل وان كنتم جنبا عطفا على اذا قمتم الى الصلوة واما اذا جعل عطفا على ان كنتم
محدثين المقدر في نظم الكلام ويكون اذا قمتم داخلا على كلا الشقين ويكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر
واغتسلوا ان كنتم جنبا وان لم تتمكنوا من الماء وكنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا فينعكس الامر اذ المحدث المذكور جنب كما ذكرنا فعليه الغسل
ومع تعذره التيمم بدلا عنه وعلى هذا فترجيح المسئلة بترجيح احد التفسيرين ولا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به المتامل الخبير بل لا يبعد ايض على التفسير
الاول ان يقال ان المحدث المذكور كما يمكن الاستناد في وجوب الوضوء عليه التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم اذا قمتم كذلك يمكن الاستناد بوجوب الغسل
عليه او التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم وان كنتم جنبا اذ الظ منه ايض عرفا وفي كلام الحكيم تعلق الحكم بهم كلما صدق عليهم انهم جنب لا بهم جنب في
الجملة ولهذا يمكن الاستدلال بها على وجوب الغسل عند كل جنابة وعلى هذا فمقول المتيمم لما لم يرتفع حدثه وصدق عليه الجنب فمقتضى الاية
وجوب الغسل عليه او التيمم بدله مع تعذره دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل ولم يقع حدث منه بعد تيممه بالاجماع على كفاية التيمم الاول
وعدم وجوب تواتر التيمم عليه بلا تخلل حدث واما بعد حدوث الحديث فلا اجماع فيحكم بوجوب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذر الغسل وعلى هذا
فمفاد الاية الكريمة وجوب الوضوء او التيمم بدله عليه مع الغسل او التيمم بدله لكن اذا كان وجوبا الوضوء والتيمم بدل الغسل او التيممين عليه خلاف
الاجماع فينبغي التامل في ترجيح احدهما فان الاية على التفسير الاول لا يرجح قول السيد بل يحتمل الوجهين ولا يبعد ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما
في مبدله اذ مقتضى الاية على التفسير الاول وجوب الوضوء والغسل معا على المجنب عند ارادة القيام الى الصلوة وقد ظهر بالاجماع سقوط الوضوء مع

الغسل
كتاب الصلوة

لا رخصته لان الغرض منها واحدة ليكمل بها ضعف الفريضة وهو يحصل بالجلوس فيهما لان الركعتين من جلوس ثوابهما ركعة من قيام ويجوز قائما بل هو افضل على الاقوى للتصريح به في بعض الاخبار وعدم دلالة ما دل على فعلهما جالسا على افضليته بل غايته الدلالة على الجواز مضافا الى ما دل على افضلية القيام في النافلة مطلقا ومحلهما بعد اي بعد العشاء والافضل جعلهما بعد التعقيب بعد كل صلوة يريد فعلها بعدها واختلف كلام المص في تقديمهما على نافلة شهر رمضان الواقعة بعد العشاء وتاخيرهما عنها ففي النفلية قطع بالاول وفي الذكرى بالثاني وظاهره هنا الاول ونظر الى البعدية وكلاهما حسن وثمان ركعات صلوة الليل وركعتا الشفع بعدها وركعة الوتر وركعتا الصبح قبلها هذا هو المشهور رواية وفتوى وروى ثلث وثلثون باسقاط الوتيرة وتسع وعشرون وسبع وعشرون بنقص العصر ثمانيا او ستا مع الوتيرة وحمل على المؤكد منها لا على انحصار السنة وفي السفر والخوف الموجبين للقصر العمل فالظ كون الحكم في بدله ايض كذلك بخلاف الحكم بوجوب الوضوء والتيمم بدل الغسل اذ لا اشاعة له اصلا وقد ظهر بما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير الاخير هذا ما اردنا ايراده في كتاب الطهارة طهرنا الله من دنس ما جنينا وكتب علينا تفرا وتطهيرا ووفقنا في مستقبل حالنا الاستدراك ما فاتنا فيما مضى صغيرا وكبيرا وتدارك ما نرجو به العفو والنجاة يوما عبوسا قمطريرا وصلى الله على خاتم الرسالة الذي ارسل بالكتاب بشيرا ونذيرا واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا الذين من احلهم اخلد الجنة ومن سلا عنهم صلى سعيرا

انحصار السند وفي السفر والخوف الموجبين للقصر تنتصف الرباعية وتسقط وانتها المقصورة ولو قال وانتها كان اقصر فالساقط نصف الراتبة سبع عشر ركعة وهو في غير الوتيرة موضع وفاق وفيها على المشهور بل قيل انه اجماعي ايض ولكن روى الفضل بن شاذان عن الرضا عدم سقوطها معللا بانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع قال المص ره في الذكرى وهذا قوي لانه خاص ومعلل الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وبنبه بالاستثناء على دعوى ابن ادريس ره الاجماع عليه مع الشيخ ره في النهاية صرح بعدمه فاقواه في محله ولكل ركعتين من النافلة تشهد وتسليم هذا هو الاغلب وقد خرج عنه مواضع ذكرها المص ره منها موصفين بقوله وللوتر بانفراده تشهد وتسليم ولصلوة الاعرابي من التشهد والتسليم ترتيب الظهرين بعد الثانية فهي عشر ركعات بخمس تشهدات وثلث تسليمات كالصبح والظهرين ويبقى صلوة اخر ذكرها الشيخ ره في المصباح والسيد رضي الدين بن طاوس ره في تتمات يفعل منها بتسليم واحد ازيد من ركعتين ترك المص والجماعة استثناؤها لعدم اشتهارها وجهالة طريقها وصلوة الاعرابي يوافقها في الثاني دون الاول الفصل الثاني في شروطها وهي سبعة الاول الوقت والمراد هنا وقتا اليومية مع ان السبعة شروط لمطلق الصلوة عدا الاموات في الجملة فيجوز عود ضمير شروطها

كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا اله العالمين ونصلي على رسولك سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين **قوله** والواجب سبع صلوات اليومية الخ المراد كون هذه السبع واجبة في الجملة لا انها لا تكون الا واجبة فلا يرد ان بعضها قد يكون مندوبا ايض كاليومية المعادة وصلوة الجمعة من الغيبة على القول باستحبابها وكذا العيدين والآيات المعادة وصلوة الطواف المستحب والصلوة على الطفل الذي لم يبلغ الست على الاشهر فتدبر **قوله** نسبت الى اليوم تغليبا اما لان معظمها في اليوم او لانه لكونه مذكرا اولى بالنسبة فافهم **قوله** او بتقدير حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واجراء اعرابه عليه فلا يتوهم ان تقدير حذف المضاف لا يستقيم في العيدين لان سلطان العبارة الظ كون الملتزم بصيغة المفعول ولا يخفى انه لا يناسب حذف المضاف في الصلوة موصوفة بكونها ملتزمة لا المضاف اليه مع ان التوصيف ايض لا يناسبه تذكير لفظ الملتزم وان جعل الملتزم بصيغة الفاعل يستقيم اضافة الصلوة اليه لكن لا يستقيم كونه اسما غالبا كما ذكر اولا انتهى قلت عدم الاستقامة ممنوع فانه اذا صح جعل الجمعة والعيدين والاموات والخوف اسما للصلوات المخصوصة باعتبار كونها فيها او مما يقرب اليه فلم لا يجوز جعل الملتزم بالكسر اسما للصلوة باعتبار كون فاعلها ملتزما وهو ظ ويمكن ايض ان يكون ترديد الش بناء على الاحتمالين في قراءة الملتزم وح لا اشكال ويمكن ايض ان لا يجعل الملتزم بالفتح اسم مفعول بل مصدرا ميميا او اسم مكان او زمان وح فيناسب حذف المضاف وعلى تقدير جعله اسم مفعول ايض يمكن ان يقال ان ما فعله الش من تقدير حذف المضاف فيه ايض لا الموصوف باعتبار ما اشار اليه هذا المحقق من عدم مناسبة التذكير للتوصيف ثم على الاضافة فيصير المعنى الصلوة التي من جنس الملتزم ومن افراده فلا يجب النظر فافهم **قوله** ونفي الصلوة عما لا فاتحة فيها الخ وتخصيص تلك الروايات وان امكن لكنه انما يتجه بعد ثبوت اطلاق الصلوة عليها حقيقة وهو غ ظ فاذا لم يثبت فالظ من تلك الاخبار عدم دخولها في الصلوة حقيقة حتى لا يحتاج الى التخصيص وكذا ما جرى مجريها من الاخبار مثل الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود **قوله** صلوة الاحتياط والقضاء وكذا المتحمل عن الغير باستيجار ونحوه ويمكن ادخاله في الملتزم وادخال كل من نوع في اصله فافهم **قوله** فيمكن دخولهما في الملتزم لا يخفى ان دخولهما في الملتزم لا يخلو عن بعد لا سيما بعد تقييده بالنذر وشبهه اذ المتبادر من شبه النذر في عرفهم هو العهد واليمين او ما يشمل التحمل عن الغير ايض وحمله على ما يشمل الشك وتفويت الاداء ايض بعيد جدا فالاظهر ادخالهما في اليومية فتدبر **قوله** لان الاول مكمل لما يحتمل فواته منها فهو اما جزء منها او من توابعها وادخالها بعد في ادخالها فيها **قوله** ولترد وجه وهو ظهور دخول الثاني في اليومية بخلاف الاول فالاولى جعله داخلا في الملتزم وانت خبير بان دخول القضاء في اليومية وان كان اظهر من دخول الاحتياط فيها لكن دخول الاحتياط ايض فيها اظهر من دخوله في الملتزم كما اشرنا اليه فالاوجه ادخالهما في اليومية كما ذكرنا **قوله** و للعصر ثمان قبلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه جعل ستا من الثمان بعد الظهر ايض نافلة الظهر وركعتين منها نافلة العصر وكانه لا ثمرة مهمة لتحقيق ذلك بعد ثبوت استحباب الثمان لعدم لزوم قصد ذلك في النية وعدم ظهور فائدة اخرى في ما قيل من ظهور فائدة

الحالتين

الى المطلق لكن لا يلايمه تخصيص الوقت باليومية الا ان يؤخذ كون مطلق الوقت شرطا وما بعده ذكره مجملا من التفصيل حكم اخر لليومية ولو عاد ضمير شروطها الى اليومية لا يحسن لعدم المميز مع اشتراك الجميع في الشرايط بقوله مطلق الا ان عوده الى اليومية اوفق لنظم الشروط بقرينة تفصيل الوقت وعدم اشتراطه للطواف والاموات والملتزم الا بتكلف وتجوز وعدم اشتراط الطهارة من الحدث والخبث في صلوة الاموات وهي احد السبعة واختصاص اليومية بالضمير مع اشتراكه لكونها الفرد الاظهر من بينها والاكمل مع انضمام قراين لفظية بعده الى فللظهر من الوقت زوال الشمس عن وسط السماء وميلها عن دايرة نصف النهار المعلوم بزيد الظل بعد نقصه او حدوثه بعد عدمه مصدرا زيادة الشيء بعد نقصه وذلك في الظل المبسوط وهو الحادث من المقاييس القايمة على سطح الافق فان الشمس اذا طلعت وقع لكل شاخص قائم على سطح الارض بحيث يكون عمودا على سطح الافق ظل طويل الى جهة المغرب ثم لا يزال ينقص كلما ارتفعت الشمس حتى تبلغ وسط السما فينتهي النقصان ان كان عرض المكان المنسوب فيه المقياس مخالفا لميل الشمس في المقدار ويعدم الظل اصلا ان كان بقدره وذلك في كل مكان يكون عرضه مساويا للميل الاعظم للشمس وانقص عند ميلها بقدره وموافقته له في الجهة ويتفق في اطول ايام السنة تقريبا في مدينة الرسول وما قاربها في العرض وفي مكة شرفها الله تعم قبل الانتهاء بستة وعشرين يوما ثم يحدث ظل جنوبي الى تمام الميل ويعدم الى ذلك المقدار ثم يعدم يوما اخر والضابط ان ما كان عرضه زايدا على الميل الاعظم لا يعدم الظل فيه اصلا بل يبقى عند زوال الشمس منه بقية تختلف زيادة ونقصانا ببعد الشمس من مسامته رؤس اهله وقربها وما كان عرضه مساويا للميل يعدم فيه يوما وهو اطول ايام السنة وما كان عرضه انقص منه كمكة وصنعا يعدم فيه يومين عند مسامتة الشمس لرؤس اهله صاعدة وهابطة كل ذلك مع موافقته له في الجهة كما ان ما الميل الجنوبي فلا يعدم ظله من ذي العرض مط لا كما ذكره المص في الذكرى تبعا للعلامة من كون ذلك بمكة وصنعاء في اطول ايام السنة فانه من اقبح الفساد واول من وقع فيه الافعى

الخلاف في اعتبار ايقاع الست قبل القدمين او المثل ان جعلناها للظهر وفيما اذا نذر نافلة العصر فان الواجب الثمان على المش وركعتان على قول ابن الجنيد ففيه تامل اما في الاول فلانه ليس في الروايات تخصيص نافلة بالظهر واخرى بالعصر وتعيين وقت لهما وانما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر وثمان بعدها من غير اضافة الى الظهر والعصر وايقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين او المثل والثمان التي بعدها قبل الاربعة او المثلين وعلى هذا فلا يتفاوت الحكم سواء جعلنا الست للظهر او العصر واما الثاني فلان النذر تابع لقصد الناذر فان قصد الثماني او الركعتين وجب عليه ذلك وان فرض ثبوت كون نافلة العصر على خلاف ما قصده اللهم الا ان يفرض قصد ما هو نافلة العصر شرعا مجملا ولا يخفى ندرة الفرض عند هذا يمكن التوقف في انعقاده راسا لما قلنا من عدم ظهور الاختصاص من الاخبار اصلا الا ان يثبت الاجماع على اختصاص الركعتين بالعصر فينبني الست على الخلاف كما ذكره فتدبر **قوله** ولو قال لانها كان الاقصر الخ لا يخفى لطفه ولا يبعد ان يكون غرض المص الاشارة الى ما يظهر من بعض الاخبار ان العلة لسقوط النافلة هو العلة لقصر الفريضة وانه لو صلحت النافلة في السفر لتمت الفريضة ولا يخفى انه لو قال فيسقط رابعتها بالفاء والضمير لكان اظهر في الدلالة على ذلك واقصر كما ذكره الش فافهم **قوله** لانه خاص ومعلل ويمكن تاييده ايضا بما ذكره في الفقيه الظاهر انه مضمون الخبر ان الوتيرة بدل من الوتر لمن فاته وان من ادرك اخر الليل وصلى الوتر لم يعتد بركعتين بعد العشا شيئا فتفطن **قوله** في تتمة التتمات اسم كتاب للشهيد باعتبار انه يذكر فيه التتمات لمصباح الشيخ فيمكن ارجاع الضمير فيه الى الشهيد والى المصباح **قوله** غير الاموات في الجملة اي بوجه ما لا ان الوقت ايض بوجه الاطلاق شرط لمطلق الصلوة والسبعة في الجملة شرط لمطلق الصلوة غير الاموات هذا هو الظ كما افاده سلطان العلماء ويمكن ايض ان يكون متعلقا بقوله شروط فان السبعة شروط لمطلق الصلوة في الجملة لا دائما وفي جميع الاحوال لسقوط بعضها في بعض الاحوال كالستر حال عدمه **قوله** عود ضمير شروطها الى المطلق ولا يضر عدم اشتراط بعضها في بعض كما اشار اليه باستثناء الاموات لندوره بالنسبة الى البواقي فكانه غلبها عليه **قوله** وما بعده ذكره مجملا حال من ذكر ضميره من التفصيل بيان لما **قوله** بقول مطلق اي انه اخذ كل من الشرايط مط فان الوقت مثلا انما اشترط في السبع بمطلقه لا بخصوص الاوقات التي ذكرها المص هيهنا او في الجملة لا دائما كما ذكره ثانيا في تفسير قوله في الجملة وربما قيل اي بقول مطلق لا خلاف فيه وهو بعيد **قوله** الا بتكلف وتجوز كما في وقت الصلوة الطواف عند تمامه وصلوة الاموات عند الفراغ من التغسيل والتكفين والملتزم بحسب ما التزمه ثم ما ذكره سابقا من كون السبعة شروطا لمطلق الصلوة فيجوز عود ضمير شروطها الى المطلق مبني على هذا التكلف وهو يكفي للحكم بالجواز والغرض هيهنا ترجيح العود الى اليومية بعدم الحاجة الى التكلف فلا منافاة بين الكلامين نعم يرد عليه انه اذا احتاج جعلها شروطا لمطلق الصلوة الى تكلف يكون هو المرجح لعود الضمير الى اليومية فلا وجه لجعل اشتراك الجميع في الشرايط بقول مطلق وجها لعدم حسن العود الى اليومية كما ذكره سابقا الا ان يقال ان ما ذكره سابقا وجه واحد لعدم الحسن لا وجهان وحاصله انه لا يحسن لعدم المميز مع اشتراك الجميع فيها في الجملة واما لو لم يكن ذلك الاشتراك ولم يكن جعلها شروطا للجميع بوجه فهو قرينة للعود الى اليومية ومميز لها ولا يخفى بعده **قوله** وعدم اشتراط الطهارة من الحدث والخبث الخ هذا ايض مرجح اخر للعود الى اليومية ولا ينافي جواز عوده الى الجميع كما ذكره سابقا مع تصريحه باستثناء الاموات لان بناءه على حمل الكلام على التجوز والتغليب كما اشرنا اليه فافهم **قوله** وهي اي الطهارة من الحدث والخبث احد الشروط السبعة **قوله** مع انضمام قراين لفظية بعده الى تخصيص تفصيل الاوقات باليومية **قوله** وذلك في الظل المبسوط احترز به عن الظل المنكوس وهو الحادث عن المقاييس الموازية للافق فان زيادته في اول النهار وتنتهي عند انتهاء نقص المبسوط مخالفا الميل الشمس في المقدار وكذا اذا كان مخالفا في الجهة كما اشرنا اليه بقولنا عند ميلها بقدره وموافقته له في الجهة فافهم **قوله** تقريبا في مدينة الرسول صلى الله عليه واله وذلك لان عرضها خمسة وعشرون درجة وهي ان زادت على الميل الاعظم لانه على اختلاف الارصاد لا يصل الى اربعة وعشرين بل قريب منه لكن الزيادة لقلتها لا تؤثر اثرا يتبين للحس فيعدم الظل فيها تقريبا ولا يظهر للحس وان لم يعدم بالكلية حقيقة وذلك في اطول ايام السنة وهو عند كون الشمس في اول السرطان **قوله** وفي مكة وذلك لان عرض مكة احد وعشرون درجة واربعون دقيقة فيعدم الظل فيها عند كون الشمس في درجة يكون ميلها فيها بهذا القدر وهي الثامنة من الجوزاء والثالثة والعشرون من السرطان واطول النهار عند كون الشمس في اول السرطان وبينه وبين تينك الدرجتين ثمان وعشرون درجة ولما كان قطع الشمس لكل درجة من تلك الدرجات في ازيد من يوم لقربها من الاوج يقع قطعها في قريب من ستة وعشرين يوما كما ذكره الش **قوله** فلا يعدم ظله من ذي العرض اي ذي العرض الشمالي مط سواء كان بقدر الميل وانقص او ازيد من كون ذلك اي حدوث الظل بعد عدمه **قوله** فانه من اقبح الفساد اما في مكة فلما ظهر مما ذكرنا واما في صنعا فلان عرضها اربع عشرة درجة واربعون دقيقة فيكون انعدام الظل فيها عند مسامتة الشمس لرؤس اهلها في درجة يكون ميلها بهذا القدر وهي تاسعة الثور ونظيرتها من الاسد تاسعة الثور فيعدم الظل الشمالي ثم يحدث ظل جنوبي ويتزايد بتصاعدها حتى ينتهي الصعود في اطول ايام السنة في اول السرطان فيكون لها ح ظل جنوبي مستطيل ثم ياخذ في النقصان ويتزايد في التناقص الى ان ينقص الميل بحيث يساوي عرض البلد وذلك في الثامنة والعشرين من الاسد فيعدم الظل فيها ايض ثم يحدث ظل شمالي ويتزايد الى تاسعة الثور فيكون بين طول ايام السنة وانعدام الظل من الجانبين قريب من ثلثة وخمسين يوما فتوهم كون انعدام الظل فيها في اطول ايام السنة خطاء فاحش **قوله** وللعصر الفراغ منها بشرط وقوعها في زمان يحكم بصحتها فيه شرعا فلا يكفي الفراغ منها اذا فعلت قبل الوقت الا اذا وقع خطاء بظن دخول الوقت ودخل عليه الوقت قبل تمامها فيكفي الفراغ منها ح فافهم **قوله** بمضي مقدار فعله تامة الافعال والشروط باقل واجباتها كما صرح به في شرح الارشاد **قوله** بحسب حاله من قصر واتمام حتى لو فرض كونه في حال شدة الخوف فوقت الاختصاص بالنسبة اليه مقدار صلوة ركعتين عوض كل ركعة اربع تسبيحات مع الشرايط **قوله** وخفة وبطؤ في القراءة بحسب

من انشا فضيلته ثم قال فيه جماعة منا ومنهم من عن تحقيق المحل وقد حررنا البحث في شرح الارشاد وانما لم يذكر المصنف هنا حكم حد وقته بعد علمه لانه نادر فاقتصر على العلامة الغالبة ولو عبر بظهور الظل في جانب المشرق كما صنع في الرسالة الالفية لشمل القسمين بعبارة وجيزة وللعصر الفراغ منها ولو تقديرا بتقدير ان لا يكون قد صلاها فان وقت العصر يدخل بمضي مقدار فعل الظهر بحسب حاله من قصر وتمام وخفة وبطوء وحصول الشرايط وفقدها بحيث لو اشتغل بها لاتمها لا بمعنى جواز فعل العصر حينئذ مطلقا بل تظهر الفائدة لو صلاها ناسيا قبل الظهر فانها تقع صحيحة ان وقعت بعد دخول وقتها المذكور وكذا لو دخل قبل ان يتمها و تأخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث بعد الزوال مثله

طبعه ولو تيسر له الوجهان فيكفي ما بقي بالاخف كما يرشد اليه ما نقلناه من شرح الارشاد فتدبر **قوله** وحصول الشرايط وفقدها فلو كانت الشرايط حاصلة له فيكفي مضي قدر ما يمكن فيه اداء نفس الصلوة ومع فقدها بان كان محدثا او عاريا او نجس الثوب او المكان فلا بد من مضي زمان يمكنه فيه تحصيل ما فقده من الشرايط واداء اصل الصلوة وهذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب ابنا بابويه الى اشتراك الوقت من اوله الى اخره بين الفريضتين الا ان هذه قبل هذه ونقله المرتضى في جواب المسائل الناصريات عن اصحابنا الظاهر في العموم او الاكثر لكن حقق بعد ذلك الموضع فسره بما هو المشهور وعلى قوله يرتفع الخلاف لكن في الاخبار الصحيحة ما يدل على ظاهر هذا القول فلا بعد في ذهاب جماعة من الاصحاب الى ظاهره وذهب بعض الاصحاب الى اختصاص اخر الوقت ايضا بالظهر بمقدار ادائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلا به وفرع عليه انه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم يصح بل يعيدها الان ويقضي الظهر لخروج وقتها وعلى الاشتراك صح العصر ويصلي الظهر الان اداء وعلى المشهور صح العصر ويقضي الظهر لخروج وقتها ولعل الاشتراك اوسطها كما ان الاول اضعفها والله تعالى يعلم **قوله** وتاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث الخ لا خلاف في ان اول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر وانه يجوز فعلها بعده بلا فصل ويدل عليه كثير من الاخبار ايضا لكن ذهب جماعة من الاصحاب الى استحباب تاخيرها عن الوقت الاول للظهر الذي هو وقت الفضيلة على المشهور ووقت الاختيار على راي الشيخ وهو صيرورة الظل الحادث من الشيء مثله على ما ذكره الشيخ في يه والاقوى عدم تحديده للتاخير بل انما له التاخير بقدر النافلة على ما شاء من الطول والقصر ولم يوجب تاخير الفريضة الى الوقت الثاني وبعد الفراغ منها فلا يستحب تاخير الصلوة لظهور الايات الواردة بالامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والروايات المتضافرة الدالة على افضلية اول الوقت كصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا دخل وقت صلوة فتحت ابواب السماء لصعود الاعمال فما احب ان يصعد عمل اول من عملي ولا يكتب في الصحيفة احد اول مني وصحيحة سعد بن ابي خلف عن ابي الحسن موسى ع قال الصلوات المفروضات في اول وقتها اذا اقيم حدودها اطيب ريحا من قضيب الاس حين يؤخذ من شجره في طيبه وريحه وطراوته فعليكم بالوقت الاول وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او اخره فقال اوله قال رسول الله ص ان الله يحب من الخير ما يعجل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ع ان اول الوقت ابدا افضل فتعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله عز وجل ما داوم العبد عليه وان قل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ع احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت منهما حتى تغيب الشمس ورواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله ع اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثماني ركعات قال خفف ما استطعت [illegible] حكم باستفاضة الروايات الدالة على افضلية اول الوقت وانما اورد منها صحيحة قتيبة الاعشى عن ابي عبد الله ع قال ان فضل الوقت الاول على الاخر

الاولى

كفضل الاخرة على الدنيا وفي الحكم بصحتها تامل فان في سندها على ما في نسخ التهذيب سلمة بن الخطاب ولم يوثقوه وضعفه النجاشي وابن الغضائري والعلامة ودلالتها ايضا لا تخلو عن قصور فان ظاهرها افضل الوقت الاول على الثاني لا اول الوقت مطلقا ولو اورد بدل تلك الرواية صحيحة بكر بن محمد قال ابو عبد الله ع لفضل الوقت الاول على الاخر خير للمؤمن من ولده وماله او صحيحة معاوية بن عمار وابن وهب قال قال ابو عبد الله ع لكل صلوة وقتان فاول الوقت افضله وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة لاندفع المناقشة من حيث السند لكن يبقى المناقشة في الدلالة

واول الوقت افضله او صحيحة عبد الله بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لكل صلوة وقتان م

فالاولى ايراد احدى ما ذكرنا من الروايات الصحيحة اولا ولنا ايضا صحيحة سعد بن سعد قال قال الرضا ع يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلها فانك لا تدري ما يكون وصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع روي عن ابائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب ع لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر وحسنة الكافي بابرهيم بن هاشم عن ذريح المحاربي قال قلت لابي عبد الله ع متى اصلي الظهر فقال صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت او قصرت ثم صل العصر وصحيحة زرارة او حسنة قال قلت لابي جعفر ع بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وموثقة سماعة بن مهران قال قال ابو عبد الله ع اذا زالت الشمس فصل ثماني ركعات ثم صل الفريضة اربعا فاذا فرغت من سبحتك قصرتها او طولتها فصل العصر وموثقة ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع قال سال ابا عبد الله ع اناس وانا حاضر فقال اذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها الا سبحتك تطيلها او تقصرها فقال بعض القوم انا نصلي الاولى اذا كانت على قدمين والعصر على اربعة اقدام فقال ابو عبد الله ع النصف من ذلك احب الي وموثقة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله ع قال سالته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اي شيء قال ذراعا من فيئك قلت فالعصر قال الشطر من ذلك قلت هذا شبر قال او ليس شبر كثيرا وموثقة ذريح عن ابي عبد الله ع قال اتى جبرئيل ع رسول الله ص فاعلمه مواقيت الصلوة فقال صل الفجر حين ينشق الفجر وصل الاولى اذا زالت الشمس وصل العصر بعيدها وصل المغرب اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالفجر فاسفر ثم اخر الظهر حين كان الوقت الذي صلى فيه العصر وصل العصر بعيدها وصل المغرب قبل سقوط الشفق وصل العتمة حين ذهب ثلث الليل ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت وافضل الوقت اوله ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اكره ان اشق على امتي لاخرتها الى نصف الليل الحديث ولعل المراد بقوله ما بين هذين الوقتين وقت ان ما بينهما وقت للفضيلة تدرك الفضيلة بفعلها من الوقت الاول الى الاخر فان كان الوقت الثاني في بعضها كالظهر افضل لمن يصلي النوافل وقوله ع واول الوقت افضله اي الصلوة في هذا الوقت الاول الممتد من الوقت الاول الى الثاني المذكور افضل من فعلها بعده الى اخر وقت الاجزاء لكل صلوة لا ان فعلها في اول هذين الوقتين افضل من الثاني اللهم الا ان يخص بمن لم يصل النوافل اذ الاربع اقدام الثاني للظهر لمن يصليها وقوله ع لولا اني اكره ان اشق الخ كانه بمنزلة الاستثناء مما قبله اذ المستفاد منه ان لا افضل في العشاء تاخيرها الى نصف الليل

قبل اول

فليس اوّل الوقت فيها افضل و يشكل هذا بمنافاته لما ورد فى اخبار اخرى من ان اخر وقت العشاء ثلث الليل كرواية زرارة ومثلها رواية يزيد بن خليفة
ورواية الحلبى ان العتمة الى ثلث الليل والى نصف الليل وذلك التضييع كذا رواية ابى بصير عن ابى جعفر ع قال قال رسول الله ص لولا انى اخاف
ان اشق على امتى لاخرت العتمة الى ثلث الليل وانت فى رخصة الى نصف الليل وهو غسق الليل ولذلك نقل عن المحقق الاردبيلى ره انه كتب ههنا
ثلث الليل بدلا ظاهرا لنصف الليل وكتب حاشية نقل فيها رواية ابى بصير وحكم بانها تدل على ان نصف الليل ههنا غلط قال بل صدر الخبر ايضا
وكذا غيره انتهى ويمكن ان يق ان مفهوم هذه الرواية انما هو افضلية التاخير الى النصف لولا ملاحظة المشقة على الامة واما بعد ملاحظتها فربما صار
التاخير اليه مرجوحا فصار تضييعا فتندفع المنافاة الاولى منه ويظهر انه لا يلزم جعله بمنزلة الاستثناء مما قبله على ما ذكرنا اولا لا يق ان الاخبار عن فضيلة
التاخير على تقدير غير واقع مع عدم بقاء فضيلة فى نفس الامر مما لا فائدة فيه فلا يصح حمل كلام الحكيم عليه فلا بد من حمله على ظاهره من فضيلة التاخير
وعدم فعله ص لئلا يتحرج الامة واجبا ويشق الامر عليهم لانا نقول لا نسلم انحصار الفائدة مما ذكر بل يجوز ان تكون بيانا لبناء الدين على التسهيل و
رفع بعض التكاليف منه مع ما فيه من الفضيلة لمجرد رفع المشقة والكلفة فافهم واما منافاتها لرواية ابى بصير حيث وقع فيها الى ثلث الليل فامرها
سهل لورود مثل ذلك فى الاخبار كثيرا ولا ضير لعدم التناقض لان افضلية التاخير الى الثلث على التقدير المذكور لا ينافى افضليته الى النصف وكذا العكس
غاية الامر ان التحديد الى الثلث يوهم نفيها الى الزائد ولا عبرة به بعد قيام المعارض اذ ربما كان لمصلحة اخرى ككثرة الاهتمام به او غير ذلك على انه
يمكن ان يكون المقصود فى رواية ابى بصير فضيلة التاخير الى الثلث فى نفس الامر وعدم فعله ص لئلا يشق على الامة بناء على حمله على الوجوب لكمال اهتمامهم
بالاقتداء به ص وان لم يكن على سبيل الوجوب وفى الرواية الاولى ليس الامر كذلك على ما ذكرنا بل مجرد الفضيلة على التقدير وعلى هذا فالاختلاف فى التحديد
يمكن ان يكون لذلك واما تبديل النصف بالثلث على ما كتبه المحقق المذكور ره ففيه ان قوله ع وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل يابى عنه الا ان
يحمل قوله ع لاخرتها على معنى لامرت بتاخيرها او وجبت ذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف فتدبر ولنا ايض رواية صفوان الجمال بسند كانه موثق عن ابى عبد الله
قال قلت العصر متى اصليها اذا كنت فى غير سفر قال على قدر ثلثى قدم بعد الظهر ورواية الكافى عن مسمع بن عبد الملك قال اذا صليت الظهر فقد دخل
وقت العصر الا ان بين يديها سبحة فذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت حجة القول باستحباب التاخير الى المثل رواية يزيد بن خليفة قال
قلت لابى عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله ع اذا لا يكذب علينا قلت ذكر انك قلت ان اول صلوة افترضها الله عز وجل على
نبيه ص الظهر وهو قول الله عز وجل اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال فى وقت الا ان يصير الظل قامة وهو اخر
الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل فى وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء قال صدق وفى سندها محمد بن عيسى عن يونس
وفيه كلام مشهور ويزيد بن خليفة واقفى غير موثق ويمكن حمل قوله ع فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر اى الوقت المختص بالعصر الذى لا ينبغى تاخير الظهر
اليه لا ان الافضل تاخير العصر الى القامة كما ذكر وح فلا تقييد الا تحديد وقت فضيلة الظهر الى قامة وفضيلة العصر الى قامتين ورواية محمد بن حكيم قال
سمعت العبد الصالح وهو يقول ان اول وقت الظهر زوال الشمس واخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة واخر وقتها قامتان قلت فى الشتاء و الصيف
سواء قال نعم وفى سندها حسن بن محمد بن سماعة وهو واقفى وحماد مطلق ولا يخ عن اشتراك ومحمد بن حكيم لم يوثقوه ويمكن حملها ايض على ما حملنا الرواية
الاولى اى اول وقت العصر المختص به قامة لا ان الافضل تاخيره اليها ورواية معوية بن وهب عن ابى عبد الله ع قال اتى جبرئيل رسول الله ص بمواقيت الصلوة
فاتاه حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد الظل قامة فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين سقط
الشفق فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين طلع الفجر فامره فصلى الصبح ثم اتاه من الغد حين زاد فى الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان
فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين ذهب ثلث الليل فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين نور الصبح فامره فصلى الصبح
ثم قال ما بينهما وقت وجه الاستدلال ان الظ ان مجىء جبرئيل ع لكل صلوة مرتين انما هو لتحديد اول وقتها واخره فيكون اول وقت العصر عند زيادة
الظل قامة واخره عند زيادة قامتين ويحمل ذلك على وقت الفضيلة جمعا بين الاخبار وفيه ان فى سندها الحسن بن محمد بن سماعة وقد عرفت انه
واقفى ومحمد بن ابى حمزة ومعوية بن وهب بما لا يخ عن اشتراك بين الموثق وغيره وكيفما كان فلا يزيد الخبر عن الموثق ويمكن ان يكون التحديد لوقت فضيلة
العصر المختص به لا لاول وقت فضيلته مط ويكون الغرض من ذلك التسهيل فى اول الامر على كون القامة وقت فضيلة العصر لا باس بتاخيره اليها
بالاشتغال بالنوافل والتعقيب وبدونه ذلك ايض وان كان الافضل عند عدم الاشتغال فعله قبل ذلك على ما ظهر من الاخبار التى استدللنا
بها على ان الشيخ روى عن معوية بن ميسرة عن ابى عبد الله ع مثلها الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وعن مفضل بن عمر عن ابى عبد الله
مثلها الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين واربعة اقدام ولا يخفى انه على ما فى الروايتين يمكن ان يكون تاخير العصر الى الذراع والقدمين باعتبار
افضلية الاشتغال بالنوافل والتعقيب اليه وهذا لا ينافى ان يكون الافضل لمن لم يشتغل بهما تقديمه فرواية معوية بن وهب لو حملت على ظاهرها
فمعارضة بهاتين الروايتين فتضعف بذلك ان حملت القامة والقامتان فيها على الذراع والذراعين كما حمله الشيخ فى يب واستشهد له بروايات
فيجرى فيها ايض ما ذكرنا فى توجيههما على انه على تقدير الحمل على ظاهرها ايض ربما امكن اجراء ما ذكرنا فيهما بان يق ان التاخير الى القامة باعتبار افضلية
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات اليها لا لافضليته مط هذا كله مع معارضتها بما نقلنا من رواية ذريح وهى اقوى سندا منها اذ ليس فيها ما يخدش
فيها الا اشتماله على الحسن بن محمد بن سماعة وهو مشترك بين الجميع مع اختصاص كل منها بزيادة اما رواية ابن وهب فلما اشرنا اليه من الاشتراكين
واما رواية ابن ميسرة فلعدم توثيقه ايض ولان فيها احمد بن ابى بشر وهو واقفى واورد فيه الكشى ذموما كثيرة وان وثق فى جش ويست واما رواية

مفضل بن

معضل بن عمر فلنا هو المنشر من القدح فيه وان كان في ارشاد المفيد ما يدل على توثيقه ولاشتمالها ايضا على ابن رباط ولم يوثقوه هذا ولا يبعد الجمع بين
جميع تلك الروايات بعد حمل القامة على الذراع بان مع التاخير الى الذراع ايضا بعيدها فافهم واما موثقة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن وقت
صلوة الظهر في القيظ فلم يجبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال ان زرارة سئلني عن وقت صلوة الظهر في القيظ فلم اخبره فخرجت
من ذلك فاقراه مني السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر فالظ انه رخصة لتاخير كل من الصلوتين الى
انتهاء وقت فضيلته لمكان الحر والا فلا دلالة فيه على استحباب تاخير الظهر الى بعد المثل والعصر الى بعد المثلين وح فلا حجة فيها لحجة القول باستحباب التاخير
اربعة اقدام صحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه واله اذا كان في الجدار قدر ذراع صلى الظهر واذا كان ذراعين
صلى العصر قال قلت ان الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله ص يومئذ قامة وانما جعل الذراع والذراعين
لئلا يكون تطوع في وقت فريضة وصحيحة فضيل وزرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلم وقت الظهر بعد الزوال
قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وهذا اول وقت الى ان يمضي اربعة اقدام للعصر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابو جعفر ع حين سئلته عن ذلك ان حائط
مسجد رسول الله ص كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان
قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و
تركت النافلة قال ابن مسكان وحدثني بالذراع والذراعين سليمان بن خالد وابو بصير المرادي وحسن صاحب القلانس وابن ابي يعفور ومن لا احصيه
منهم وهذه الرواية الى ما نقل عن ابن مسكان رواها الفقيه ايضا عن زرارة وسنده اليه صحيح بتغيير لا تخل بالمقصود ورواية ابرهيم الكرخي قال
سئلت ابا الحسن موسى ع متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضي من زوالها اربعة اقدام ان وقت
الظهر ضيق ليس كغيره فقلت متى يدخل وقت العصر فقال ان اخر وقت الظهر هو اول وقت العصر الحديث ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص يصلي الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان حائط مسجد رسول الله ص قامة فاذا مضى من فيئه
ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع
والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس فاذا
زال النهار قدر نصف اصبع صلى ثماني ركعات فاذا فاء الفيء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين ويصلي قبل وقت العصر ركعتين فاذا فاء الفيء
ذراعين صلى العصر الحديث وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زاد فاذا
استقبلت الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع وصل العصر والجواب انه بقرينة ما اوردنا من الاخبار يمكن ان يكون التاخير الوارد في هذه الاخبار بسبب
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ويكون الغرض ان له الاشتغال بها الى الذراعين بل يستحب له ذلك واما بعد ذلك فعليه تركها والاشتغال بالفريضة
وح فلا دلالة لها على استحباب تاخير من لم يشتغل بها او بما قدرنا يمكن الجمع بين اكثر ما نقلنا من الاخبار لكن يبقى بعد التدافع بين هذه الاخبار وبين ما سبق
في موثقة ذريح من قوله ع النصف من ذلك احب الي ويمكن دفعه بحمل تلك الرواية على ان تاخير السائل الى القدمين او اربعة اقدام كان بدون الاشتغال
بالنافلة او التعقيب فحكم ع له بان النصف من ذلك احب الي اي الاولى ان لا يؤخر زائدا على نصف ذلك وح يكون تجويزه التاخير بقدر النصف للتوسعة
عليه لكونه احب او باعتبار علمه ع باشتغال السائل بالنافلة والتعقيب بقدر النصف دون ما زاد عليه ويمكن دفعه ايضا بحمل هذه الرواية على انها وردت
لضرب من التقية والاستصلاح بقرينة رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم وكذا القول فيما سبق في موثقة يعقوب بن شعيب
الشطر من ذلك وما سبق في رواية صفوان الجمال من قوله ع على ثلثي قدم بعد الظهر ويمكن حملهما ايضا على ان يكون لمن لم يشتغل بالنوافل والتعقيب
ويكون التاخير بقدر الشطر او ثلثي للتجويز وتوسيع الامر لا للاستحباب او لانه اقل مقدار ينبغي الاشتغال فيه بالنافلة والتعقيب او يحمل على ما ذكرنا
من الاستصلاح وكذا ما سبق من قوله ع في رواية ابي بصير خففها ما استطعت ويمكن حمله على التخفيف في الجملة وبقدر ما يعني به الذراع والذراعان
او على ما ذكرنا من الاستصلاح تتمة ذكر المص في كرى انه لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر سفرا وحضرا للمختار وغيره ورواه العامة عن
علي عليه السلم وابن عباس وابن عمر وابي موسى وجابر وسعد بن ابي وقاص وعايشة ثم ذكر بعض ما يدل عليه من روايات العامة والخاصة ثم قال نعم الاقرب
استحباب تاخير العصر الى ان يخرج وقت فضيلة الظهر اما المقدر بالنافلتين والظهر واما المقدر بما سلف من المثل والاقدام وغيرهما لانه معلوم من حال
النبي ص حتى ان رواية الجمع بين الصلوتين تشهد بذلك وقد صرح به المفيد في باب عمل الجمعة قال والفرق بين الصلوتين في ساير الايام مع الاختيار وعدم
العوارض افضل وقد ثبتت السنة به الا في يوم الجمعة فان الجمع بينهما افضل وكذا في ظهري عرفة وعشائي المزدلفة وابن الجنيد حيث قال لا يختار ان يأتي
الحاضر بالعصر عقيب الظهر التي صلاها معه الا مسافرا او عليلا او خائفا ما يقطعه عنها بل الاستحباب للحاضر ان يقدم بعد الزوال وقبل فريضة
الظهر شيئا من التطوع الى ان تزول الشمس قدمين او ذراعا من وقت زوالها ثم يأتي بالظهر ويعقبها بالتطوع من التسبيح او الصلوة نظرا الى ان يصير الفيء اربعة
اقدام او ذراعين ثم يصلي العصر ولمن اراد الجمع بينهما من غير صلوة ان يفصل بينهما بمائة تسبيحة والاصحاب في المعنى قائلون باستحباب التاخير وانما لم يصرح
بعضهم به اعتمادا على صلوة النافلة بين الفريضتين وقد رووا ذلك في احاديثهم كثيرا بقل حديثا ان جبرئيل ع اتى بمواقيت الصلوة ورواها معوية بن وهب

ومعوية بن

ومعوية بن ميسرة وابو خديجة والمفضل بن عمرو وذريح عن ابي عبد الله ع وقد نقلنا تلك الروايات سوى رواية ابي خديجة فاني لم اقف على رواية منه في هذا الباب
واظن ان في ذكرها سهوا فان الشيخ في يب نقل رواية ابي خديجة التي ذكرنا اخرا لاستشهاد على ورود بعض تلك الروايات بضرب من التقية والاستصحاب
ثم نقل رواية معوية بن وهب ثم نقل رواية معوية بن ميسرة وقال انه ذكر مثل حديث ابي خديجة الا انه قال بدل قد قامت الصلوة والقامتين ذراع وذراعين وانت تعلم
ان القامة والقامتين ما كان في حديث ابي خديجة بل في حديث معوية فكان هذا سهو منه ره والمص ايض نقل عنه وظن ورود رواية ايض في هذا
الباب من ابي خديجة والله تعالى يعلم ثم نقل رواية الحلبي ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل الجعفي التي نقلناها في حجة القول بالاقدام ثم نقل بعض الروايات الاخرى
التي لا يهمنا نقلها ثم قال روى عبد الله بن سنان في كتابه عن ابي عبد الله ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان في السفر يجمع بين المغرب والعشا وبين الظهر و
العصر وانما يفعل ذلك اذا كان مستعجلا قال ع وتفريقهما افضل قال المص وهذا نص في هذا الباب ولم اقف على ما ينافي التفريق من رواية الاصحاب سوى
ما رواه عباس الناقد قال تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفائي فشكوت ذلك الى ابي عبد الله ع فقال اجمع بين الصلوتين الظهر والعصر ترى ما تحب
وفي الكافي فشكوت ذلك الى ابي محمد ع والذي هنا بخط الشيخ وقد نسبه الى الكافي وهو ان صح امكن تاويله بجمع لا يقتضي طول التفريق لا مناع ان
يكون ترك النافلة بينهما مستحبا او يحمل على ظهري الجمعة واما باقي الاخبار فمقصورة على جواز الجمع وهو لا ينافي استحباب التاخير قال الشيخ كل خبر
يدل على افضلية اول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة وبالجملة كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مط علم منه
استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى وانت خبير بان الذي يعلم مما نقله من الاخبار وكلام الاصحاب ليس الا استحباب
التفريق في الجملة وهو يحصل بما ذكرنا من استحباب الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ولا يعلم استحبابه مط حتى لمن لم يشتغل بهما وينبغي حمل كلامه ره
ايض على ذلك ورواية عبد الله بن سنان لا ينافي ذلك فان تفريق الظهرين في السفر بدون الاستعجال ان لم يتصور بالاشتغال بالنافلة
لسقوطها لكن يتصور بالاشتغال بالتعقيبات فلعل التفريق المستحب بدون الاستعجال فيهما هو ذلك على ما قررنا فيسهل الخطب في توجيه رواية عباس لما
فانه يمكن حملها على ترك التفريق الذي كان بدون الاشتغال بالنوافل او بعد الفراغ منها فلا منافاة بين الاخبار وكان مراده ره ايض مما ذكره في تاويلها
هو ذلك بقرينة ما ذكره من التعليل لا الحمل على ترك التفريق بما قدره الاصحاب مط سواء اشتغل بالنافلة والتعقيب ام لا ثم عبارته على الوجهين لا يخ
من شيء اذ لا اشكال في الخبر يتوهم جمع يقتضي طول التفريق مع عدم استحبابه حتى يدفع الاشكال بتخصيص الخبر بما سواه بل الاشكال باعتبار ان ظاهره استحباب
الجمع بينهما وترك التفريق مط مع انه ليس كذلك فالظ امكان تاويله بترك طول التفريق وان كان مع التفريق في الجملة بالاشتغال بالنافلة والتعقيب اى مط
على الوجهين فافهم وما نقله من الشيخ من حمل اول الوقت في الاخبار على الوقت الذي يلي النافلة انما يسلم فيمن اشتغل بالنافلة لا مط فان قلت حمل
الوقت الافضل تارة على الذي يلي النافلة وتارة على الاول الحقيقي بدون تفصيل في الاخبار بعيد جدا فالظ حملها على الذي يلي وقت النافلة مط وهو
بعيد استحباب التاخير مط قلت على ما ذكرنا لا يجب حمل الاخبار على ما ذكر من التفصيل حتى يستبعد بل يحمل على افضلية الوقت من حيث هو اول مط لكن بقرينة ما
ورد في فضل النافلة والتعقيب يعلم ان الاشتغال بهما الى القامتين او الاقدام افضل ولا باس بالتاخير لهم وفيه فضيلة يستدرك بها فضيلة التقديم مع
زيادة واما بدون ذلك فلا شاهد لنا نخص به عموم ذلك الاخبار او نقيد اطلاقها فانقطن ثم نقل في كري انه اورد على المحقق نجم الدين تلميذه جمال الدين
يوسف بن حاتم المشغري الشامي وكان ايض تلميذ السيد طاوس ان النبي صلى الله عليه وآله ان كان يجمع بين الصلوتين فلا حاجة الى الاذان للثانية اذ
هو للاعلام وللخبر المتضمن انه عند الجمع بين الصلوتين يسقط الاذان وان كان يفرق فلم ندبتم الى الجمع وجعلتموه افضل فاجابه المحقق ان النبي ص كان يجمع
تارة ويفرق اخرى ثم ذكر الروايات كما ذكرنا وقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد اذا اتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة من الفرض
حيث ثبت دخول وقت الصلوتين ثم ذكر خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام وسئله عن صلوة رسول الله ع فقال كان النبي ص يصلي ثمان ركعات
الزوال ثم يصلي اربعا الاولى وثماني بعدها واربعا للعصر وثلث المغرب واربعا بعدها والعشاء واربعا بعدها وثماني الليل وثلثا الوتر وركعتي الفجر و
الغداة ركعتين انتهى ولا يخفى ان المستفاد مما نقله هو شهرة استحباب الجمع عند الاصحاب لا التفريق ثم ما نقله عن المحقق قاصر عن تحقيق المقام فان الا شكال
ان كان هو مجرد انه ان كان النبي ص يجمع بين الصلوتين دائما فلا حاجة الى الاذان للثانية وان كان يفرق دائما فلم ندبتم الى الجمع فيندفع بما ذكره من
انه ص كان يجمع تارة ويفرق اخرى والاذان مع التفريق واستحباب الجمع لدليل خارج اما لو قرر بانه ان كان اكثر فعله ص الجمع فينبغي سقوط الاذان للثانية
في الاكثر مع انه ليس كذلك وان كان اكثر فعله ص التفريق فلم ندبتم الى الجمع فلم يتجه ما ذكره في دفعه لانه ان ادعى ان اكثر فعله ص الجمع فيتجه المحذور الاول ولا
مدفع له وان التزم ان اكثر فعله ص كان التفريق فيتجه الثاني والقول بان استحباب الجمع عندنا للمبادرة الى تفريغ الذمة مع كونه خلاف ما فعله ص
الاكثر مما يشكل توجيهه فالظ في الجواب ان يقال ان الجمع المستحب عندنا هو الجمع الذي لا ينافي التفريق وفعل كل منهما في وقت فضيلته وكان اكثر فعله ص ذلك
وح فلا يسقط الاذان او يقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد لما ذكر من العلة ولا نسلم سقوط الاذان وان كان اصله للاعلام لكن صار سنة مستقرة
وانما يثبت سقوطه مع الجمع بين الصلوتين بترك النافلة بينهما بل التعقيب ايضا واما مع الفصل بينهما فلا نسلم سقوطه وان اتى بهما في وقت واحد نحو لا
نقول باستحباب الجمع بمعنى ترك النافلة والتعقيب بل باستحبابه بمعنى الاتيان بهما في وقت واحد مع الاتيان بالنوافل والتعقيب فلا اشكال ولا يخفى ان
المطابق لما يستفاد من الاخبار في فعله ص هو الوجه الاول ثم ما نقله من خبر عمرو بن حريث كانه باعتبار انه استفاد منه فعل العصر بعد النافلة بلا
فصل وكذا العشا والا فلا تعلق لنقله بغرضه ولا يخفى ضعفه ثم انه يمكن الاستدلال على استحباب التفريق وتاخير العصر الى الوقت الثاني مط وكذا العشا
بما ذكر في المستحاضة من انها تؤخر هذه وتعجل هذه والا فلا وجه للتاخير فيها وايض ان اكثر الاخبار الواردة في ذلك الباب لا يفيد الا انها تجمع بين

استحباب

شكال

الصلوتين

اى مثل ذى الظل وهو المقياس افضل من تقديمها على ذلك الوقت كما ان فعل الظهر قبل هذا المقدار افضل بل قيل بتعيينه بخلاف تاخير العصر والمغرب فى ذهاب الحمرة المشرقية
وهى الكائنة فى جهة المشرق وحد قمة الراس للعشاء الفراغ منها ولو تقديرا على نحو ما قررنا للظهر الا انه هنا لو شرع فى العشاء تماما تامة الافعال فلا بد من دخول
المشترك وهو فيها فيصح مع النسيان بخلاف العصر وتاخيرها الى ذهاب الحمرة المغربية افضل بل قيل بتعيينه كتقديمها المغرب عليها ما الشفق الاصفر والابيض فلا عبرة بهما
عندنا او للصبح طلوع الفجر الصادق وهو الثانى المعترض فى الافق ويمتد وقت الظهرين الى الغروب اختيارا على اشهر القولين لا بمعنى ان الظهر ليشارك العصر فى جميع ذلك
الوقت بل يختص العصر من اخره بمقدار ادائها كما تختص الظهر من اوله بل يراد اطلاق امتداد وقتهما باعتبار كونهما لفظا واحدا اذا امتد وقت مجموعه من حيث هو مجموع الى الغروب

الصلوتين ولا نفرق بينهما واما انها تؤخر هذه على ما ذكره فليس الا فى رواية معوية بن عمار وفى سندها محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان و
على تقدير صحته لما هو الظ عندى ان محمد بن اسمعيل هذا هو النيسابورى وكان من شيوخ الاجازة فلا يضر عدم توثيقه نقول ان الوجه
تاخير هذه فيهما الى اخر وقت الفضيلة يمكن ان يكون لرجاء انقطاع الدم او تخفيفه فلا يدل على استحباب التاخير الثابتة مطلقا قوله اى مثل ذى الظل
وهو المقياس هكذا ذكره الاكثر واعتبر الشيخ فى نب والمحقق فى يع المماثلة بين الفئ الزائد والظل الاول الباقى عند الزوال والمستفاد من الروايات هو
الاول هذا مع عدم انضباط الثانى لاختلاف الظل الاول كل يوم بالزيادة والنقصان وقد ينعدم بالكلية فلا يستقيم جعل الزيادة مقيدة وقت
الفضيلة الظهر ولتعينه على ما نقلوه اذ يلزم التكليف بها فى بعض الاوقات فى غير وقت او فيما يقصر عنها فافهم قوله وحد قمة الراس بحد التها
المعتبر هنا هو ان يذهب الحمرة من طرف المشرق الى ان يبلغ قمة الراس فاذا بلغتها فقد دخل وقت المغرب والقمة بالكسر اعلى الراس والاعلى من كل شئ كما
فى القاموس والمراد بها هنا هو دائرة نصف النهار قوله بل قيل بتعينه وهو مذهب الشيخين وابن ابى عقيل وسلار قوله على اشهر القولين
ومقابله القول بان الامتداد على هذا الوجه انما هو فى المضطرين واولى الاعذار واما فى حال الاختيار فوقت الظهر الى ان يصير ظل كل شئ مثله
وللعصر الى ان يصير مثليه هو قول الشيخ فى اكثر كتبه وقال فى به اخر وقت الظهر لمن لا عذر له اذا صارت الشمس على اربعة اقدام وهى اربعة اسباع
الشخص وذهب المرتضى فى بعض كتبه الى ان وقت العصر للمختار الى ان يصير الظل بعد الزيادة ستة اسباع والاظهر ما هو الاشهر قوله باعتبار
كونهما لفظا واحدا يمكن ان يكون واحدا خبر الكون ولفظا تميز او يحتمل ان يكون لفظا بمعنى ملفوظا خبر الكون ويكون واحدا صفة له قوله
اذا امتد وقت مجموعه الخ والحاصل ان المعتبر فى امتداد وقت شئ الى غاية جواز ايقاع جزئه الاخير اليها ولا يلزم جواز ايقاع كل جزء منه اليها وهو ظ
ولذا قيل بامتداد كل منهما اليها على الوجه المذكور الا ان يعتبر الفعلان واحدا فيكفى ح انتهاء الجزء الاخير من الاخر وبهذا يمكن توجيه كلام المص فانه
لما عبر عنهما بلفظ واحد هو الظهرين فكانه اعتبرهما فعلا واحدا وح صح الحكم بامتداد وقتهما الى الغروب حقيقة باعتبار امتداد العصر اليه وانه امتد
الظهر فتدبر قوله او نحو ذلك كان يوسع فى الغروب بحيث يشمل ما يقرب منه او يراد بامتداد الظهرين امتداد بعض اجزائهما اطلاقا لاسم الكل على
الجزء قوله ووقت العشائين الى نصف الليل هذا هو المش بين الاصحاب وقال الشيخ فى اكثر كتبه اخر وقت المغرب غيبوبة الشفق المغربى للمختار
وربع الليل مع الاضطرار وبه قال ابن حمزة وابو الصلاح وقال المفيد فى المقنعة والشيخ فى جملة من كتبه اخر وقت العشا ثلث الليل وقال فى ط اخره ثلث الليل
للمختار ونصفها للمضطر الى طلوع الفجر وحكى ايض فى ط عن بعض علمائنا امتداد وقت المغرب والعشا الى طلوع الفجر والاقوى مع الاختيار ما هو المش ومع الاضطرار
لا يبعد القول بامتداد وقتهما الى طلوع الفجر والله تعالى يعلم قوله حتى تطلع الشمس هذا هو المش بين الاصحاب وقال الشيخ فى ف وقت المختار الى ان يسفر الصبح
ووقت المضطر الى طلوع الشمس وجعل ابن ابى عقيل اخره للمختار طلوع الحمرة المشرقية وللمضطر طلوع الشمس قوله وان لم تظهر للابصار باعتبار مانع كجبل
ونحوه قوله اوله فيهما او فى هذا المقدار متعلق بقوله بتقديم وقوله وتؤخر الفريضة الخ مبنى على ما ذكره سابقا من افضلية تاخير العصر الى المثل مط وقد
تكلمنا عليه فتذكر قوله هذا هو المش رواية وفتوى ما يدل عليه من الروايات الصحيح منها رواية زرارة على ما فى الفقيه انه سئل ابا جعفر عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط مسجد رسول الله كان قامة وكان اذا مضى منه
ذراع صلى الظهر واذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفل من
زوال الشمس الى ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدات بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدات بالفريضة وتركت النافلة واما الروايات
الدالة على امتدادها بامتداد وقت فضل الفريضة فلا اجدها فيما يحضرنى الآن نعم المحقق فى المعتبر اسند اليهما نقلنا من رواية زرارة على اعتبار المثل
والمثلين لان التقدير ان الحائط ذراع ح ويدل عليه ما رواه على بن حنظلة عن ابى عبد الله قال فى كتاب على عليه السلام القامة ذراع وعنه قلت كم القامة
قال ذراع ان قامة رجل رسول الله كانت ذراعا وفيه ان ما ادعاه من كون التقدير ان الحائط ذراع ممنوع بل صريح اول الرواية وكذا موثقة اسمعيل الجعفى
ان الحائط كان قامة وظاهره قامة الانسان واخر الرواية صريح فى ذلك حيث قال اذا بلغ فيئك فنسب الفئ الى المخاطب فعلم ان الاعتبار بفئ الانسان وان الحائط
كان بقامته ويدل عليه ايض موثقة يعقوب بن شعيب عن ابى عبد الله قال سئلته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفئ ذراعا قلت ذراعا من اى شئ
قال ذراعا من فيئك الحديث ويدل عليه ايض قوله فذلك اربعة اقدام من الشخص اذ عند الاعتبار بالحائط الذى هو بقدر الذراع يكون وقت العصر
مثلين لا اربعة اقدام والحمل على انه بقدر او بعضه من اقدام الانسان وان كان مثلين بالنسبة الى ذى الظل تعسف جدا وايض على ما ذكره يلزم استحباب
تاخير الظهر عن المثل والعصر عن المثلين لان ظ قوله وكان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر الخ ان ذلك فعله فى الاكثر ولم يقل به احد هنا واما
ما نقله من تفسير القامة بالذراع فى الروايات فمع ضعف رواياته وعدم صلاحيتها للاستناد انما يدل على ما ذكره اذا حمل على ان المراد تفسير القامة بالذراع
وان ما ورد من التحديد بالذراع انما هو فيما اذا كان قامة ذى الظل ذراعا وفيه تامل اذ ربما كان المراد مجرد تفسير القامة بالذراع فيما ورد التحديد
بها باعتبار ان اتفق التحديد بقامة رجل رسول الله وانها كانت ذراعا وان كان المعتبر فى ذى الظل ح هو الانسان وح فلا يدل على ما ذكره بل
الظ ان المراد هو ما ذكرنا انه عند فرض ذى الظل ذراعا والاعتبار بذراع من ظله لا حاجة الى تفسير القامة بالذراع بل يصح حمل القامة على قامة الانسان
بل ذى الظل مط فالتفسير بالذراع انما يفيد عند اعتبار فرض ذى الظل قامة الانسان اذ ح يتفاوت تقدير ظله بالقامة بالمعنى الظ او بالذراع الذى
هو قامة رجل رسول الله فلو سلم فيجوز ان يكون تفسير القامة والقامتين بالذراع والذراعين انما هو فى الروايات الواردة بتحديد كل وقت
الظهر والعصر بالقامة والقامتين لا لكل ما ورد فيه القامة مثل هذا الخبر مع ابائه عنه على ما ذكرنا فتم هذا واما ما اعترض عليه المص فى كرى من ان

لا ينافى عدم امتداد بعض اجزائه وهو الظهر الى ذلك كما اذا قيل يمتد نهار بعد العصر الى الغروب لا ينافى عدم امتداد بعض اجزائها وهو اولها اليه وح فاطلاق الامتداد على وقتهما بهذا المعنى بطريق الحقيقة لا المجاز اطلاقا لحكم بعض الاجزاء على الجميع او نحو ذلك ووقت العشائين الى نصف الليل مع اختصاص العشاء من اخره بمقدار ادائها على نحو ما ذكرنا فى الظهرين ويمتد وقت الصبح حتى تطلع الشمس على افق مكان المصلى وان لم تظهر للابصار ووقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يصير الفئ وهو الظل الحادث بعد الزوال وما دام فى وقت الفريضة ظلا وهنا فيئا وهو اجود لانه ماخوذ من فاء اذا رجع مقدار قدمين اى سبعى قامة المقياس لانها اذا قسمت سبعة اقسام كل قسم قدم والاصل فيه ان قامة الانسان غالبا سبعة اقدام بقدمه وللعصر اربعة اقدام فعلى هذا تقدم نافلة العصر بعد صلوة الظهر اول وقتها او فى هذا المقدار وتؤخر الفريضة الى وقتها وهو ما بعد المثل هذا هو المشهور رواية وفتوى وفى بعض الاخبار ما يدل على امتدادهما بامتداد وقت فضيلة الفريضة وهو زيادة الظل الخ

القامة

بمقدار مثل الشخص للظهر ومثله للعصر وفيه قوة ويناسبه المنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وغيرهم من السلف من صلوة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها وعلى ما ذكره
من الاقدام لا يجتمعان صلى المزار دصلوة العصر في وقت الفضيلة والمروى ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتبع الظهر بركعتين من سنة العصر ويؤخر الباقي الى ان يريد صلوة العصر
وربما اتبعها باربع وست واخر الباقي وهو السر في اختلاف المسلمين فما عدا نافلتهما ولكن اهل البيت ادرى بما فيه ولو اخر المتقدمة على الفرض عنه لا لعذر نقص
الفضل ويبقيتا اداء ما بقي وقتها بخلاف المتاخرة فان وقتها لا يدخل بدون فعله وللمغرب الى ذهاب الحمرة المغربية وللعشاء كوقتها فتبقى اداء الى ان ينتصف الليل وليس في النوافل
ما يمتد بامتداد وقت الفريضة على المشهور سواها وللليل بعد نصفه الاول الى طلوع الفجر الثاني الشفع والوتر من جملة صلوة الليل هنا وكذا يشاركها في المزاحمة بعد الفجر

القامة المفسرة بالذراع ليست هي القامة الواردة في هذه الرواية بدليل قوله فاذا مضى من فيئه ذراع وذراعان ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ
من هنا معنى بل كان للتقدير بالذراع والذراعين فلا ارى له وجها بل غاية ما يمكن ان يقال انه لو كان القامة هنا هي الذراع لكان الاظهر ان يقال بدل الذراع
والذراعين مثله ومثلاه لانه لا معنى حينئذ للتقدير بالذراع والذراعين نقل في يع قولا بامتداد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة ولعل
مستنده اطلاق بعض الروايات بفعل النافلة قبل الفريضة كصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام روى عن ابائك القدم والقدمين
والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب عليه السلام لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها
سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثماني ركعات ان شئت طولت
وان شئت قصرت ثم صل العصر فتم **قوله** بمقدار مثل الشخص للظهر ومثليه للعصر ظاهره امتداد وقت النافلة بقدر كل المثل او المثلين فلو بلغ
من المثل او المثلين بقدر اداء النافلة خاصة اتى بها واخر الفريضة عن الوقت وصرح الشيخ في ط والجمل باستثناء قدر اداء الفريضة من المثل والمثلين فانه
قال وقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يبقى لصيرورة الفيء مثل الشخص مقدار ما يصلي فيه فريضة الظهر والعصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبقى لصيرورة الفيء
مثليه مقدار ما يصلي العصر هكذا نقله صاحب المدارك وفيما عندنا من ط يصلي نوافل الزوال من بعد الزوال الى ان يبقى الى اخر الوقت مقدار ما
يصلي فيه فريضة الظهر ونوافل العصر ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى خروج وقت المختار ومثله في الجمل ايضا الا ان فيه بدل وقت المختار وقته ولا
يخفى ان ما ذكره في نافلة العصر ليس بصريح فيما نقله صاحب المدارك بل يحتمل الحمل على امتداده بقدر كل المثلين ايضا كما هو كلام المص الا ان يحمل بقرينة
ما ذكره في الظهر على ما ذكره ثم ان المص في كرى وصاحب المدارك حكما بعدم مساعدة الاخبار لما ذكره الشيخ وان ظاهرها استيعاب النافلة بجميع المثل
والمثلين وانا لم اقف على رواية في المثل والمثلين كما اشرنا اليه سابقا فحينئذ نظر في دلالتها على ما ذكراه او على ما ذكره الشيخ ولو تمسك احد برواية زرارة على ما
نقلنا عن المحقق فينبغي ان يقول بما ذكره لا بما ذكره الشيخ لكن قد اشرنا الى ما في هذا التمسك **قوله** ويناسبه المنقول من فعل الخ هذا انما يتجه على ما ذكره
سابقا من فضيلة تاخير العصر الى المثل واما على ما ذكرنا من عدم تحديده سوى فعل النافلة فلا اذ بعد فعل النافلة في اربعة اقدام ليس في فعل العصر
متصلة بها ما ينافي الفضل وكذا لا يتجه على القول بان وقت فضيلة العصر هو ما بعد اربعة اقدام وهو ظ فبناء كلام الشارح على ما هو المختار عنده فتم **قوله**
ادرى بما فيه اي في البيت هو مثل قصد جريانه هنا **قوله** وللعشاء كوقتها قال في المعتبر عليه علماؤنا لانها نافلة للعشاء فيكون مقدرة بوقتها انتهى
ولا يخفى انه لولا الاجماع لكان الظ بقاء وقت النافلة اذا اتى بالعشاء اخر وقتها ايضا فتامل **قوله** في الحاشية وبه رواية لكنها معارضة بما هو اصح منها كما
اشار بالرواية الى مرسلة علي بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يقول صلوة النهار ست عشرة ركعة اي النهار شئت ان شئت في اوله وان شئت في وسطه
وان شئت في اخره وهي مع ضعف سندها لا تخ عن قصور في الدلالة ايضا فان ظاهرها اعم مما ذكره القائل وهو لا يقول به ويمكن الحمل على حصول الاستحباب في الجملة
بمطلق ادائها في النهار على اي وجه كان وان كان رعاية وقتها افضل وعلى هذا فيسقط الاحتجاج بها اذ الكلام في الوقت المقدر لها الذي هو افضل انه
هل هو وقت الفضيلة او يمتد بامتداد وقت الفريضة ولا دلالة لها على تعيين ذلك وقد استدل ايضا لهذا القول بحسنة محمد بن عذافر قال قال ابو عبد الله عليه السلام
صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فقدم منها ما شئت واخر منها ما شئت ويمكن ايضا ان يكون نظر الشارح اليها وهي اعم دلالة من الاولى
فالكلام فيها كما في الاولى مع احتمال الحمل على غير الراتبة واستدل ايضا باطلاق النصوص المتضمنة لاستحباب فعل هذه النوافل قبل الفرضين واجاب في لك
عن الجميع بان هذه الروايات مطلقة وروايتنا مفصلة والمطلق يحمل على المفصل وانت خبير بان ما ذكره في النصوص المطلقة لا يخ عن وجه واما حمل
الروايتين الاولتين على المفصل فلا يخفى ما فيه من التعسف فالظ في الجواب عنهما ما ذكرنا ويشهد له رواية القاسم بن الوليد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك
صلوة النهار صلوة النوافل كم هي قال ست عشرة اي ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها في مواقيتها افضل انتهى **قوله** الى طلوع
الفجر الثاني هذا هو المش ونقل عن المرتضى فوات وقتها بطلوع الفجر الاول والمعتمد هو الاول **قوله** وكذا يشاركها في المزاحمة بعد الفجر يعني لو ادرك من
الوقت مقدار اربع ركعات من صلوة الليل فكما يزاحم الفريضة بالباقي منها كذلك يزاحم بالشفع والوتر ايضا فيقدم الجميع على الفريضة وهذا الحكم هو المعروف
بين الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا ومستندهم رواية ابي جعفر الاحول قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا انت صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فاتم
الصلوة طلع ام لم يطلع وفي سندها ضعف لجهالة ابي الفضل النحوي الراوي لها عن ابي جعفر لكنه منجبر بالشهرة بين الاصحاب الا ان بازائها روايات على طرف النقيض
منها رواية يعقوب البزاز قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل فاصلي اربع ركعات ثم اتخوف ان ينفجر الفجر ابدأ بالوتر او اتم الركعات قال لا بل اوتر واخر الركعات
حتى تقضيها في صدر النهار وهي مضمرة وفي سندها محمد بن سنان مع جهالة يعقوب فلا عبرة بها وحملها الشيخ على الافضلية ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام اوتر بعد ما طلع الفجر قال لا ويمكن حملها على ان السؤال لعله كان عن فعل ذلك بلا ضرورة وحمل الاول على الضرورة كما اذا قام من النوم
قبل الفجر بحيث طلع بعد ما صلى اربعا فلا منافاة بينهما ويمكن ايضا تخصيصها بما اذا لم يصل الاربع قبل الفجر او حملها على الافضلية كما فعله الشيخ ولا يخفى
منافاة هذه الصحيحة لرواية البزاز ايضا وامكان دفعها باحد الوجوه المذكورة ومنها صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلوة الليل والوتر
بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلي الغداة في اخر وقتها ولا تعمد ذلك في كل ليلة وقال اوتر ايضا بعد فراغك منها وفي معناها
رواية اخرى عن عمر بن يزيد وصحيحة سليمن بن خالد ورواية اسحق بن عمار وحملها الشيخ على الرخصة وعلى ما ذكرنا فلو اريد الجمع بين هذه الاخبار مع خبر ابي
جعفر ويعقوب جميعا فليحمل هذه الاخبار على مجرد الرخصة احيانا او عند الضرورة وان كان في بعض صورة الفضل وكمال الفضل في تاخيرها الى بعد
الفريضة ويحمل خبر ابي جعفر على بعد التلبس بالاربع قبل الفجر لاتمام الباقي بعده من غير نقص في الفضل بعد تلبسه بخلاف ما مع عدم التلبس بها فان في تقديمها

لو ادرك من الوقت مقدار اربع كما يزاحم بنافلة الظهرين

على الفريضة

لو ادرك من وقتها ركعة واما المغربية فلا يزاحم بها مطلقا الا ان يتلبس منها بركعتين فيتمها مطلقا وللصبح حتى تطلع الحمرة من قبل المشرق وهو اخر وقت فضيلة الفريضة
كالمثل والمثلين للظهرين والحمرة المغربية للمغربية وهو يناسب رواية المثل لا القدم وتكره النافلة المبتداة وهي التي يحدثها المصلي تبرعا فان الصلوة قربان كل تقي واحترز بها
عن ذات السبب كصلوة الطواف والاحرام وتحية المسجد عند دخوله والزيارة عند حصولها والحاجة والاستخارة والشكر وقضاء النوافل مطلقا في هذه الاوقات الخمسة المتعلق
اثنان منها بالفعل بعد الصلوتين الصبح الى ان تطلع الشمس والعصر الى ان تغرب وثلثة بالزمان عند طلوع الشمس اى بعده حتى ترتفع ويستولي شعاعها وتذهب الحمرة وهنا يتصل
وقتا الكراهتين الفعلي والزماني وعند غروبها اى ميلها الى الغروب وهو اصفرارها حتى يكمل بذهابها بالحمرة المشرقية ويجتمع هنا الكراهتان في وقت واحد وعند قيامها
في وسط السماء ووصولها الى دائرة نصف النهار تقريبا الى ان تزول الا يوم الجمعة فلا يكره النافلة فيه عند قيامها لاستحباب صلوة ركعتين من نافلتها ح وفي الحقيقة هنا الاستثناء منقطع لان نافلة الجمعة من ذوات الاسباب الا ان يقع بعدم كراهة المبتدأة فيه ايضا عملا باطلاق النص باستثنائه ولا تقدم النافلة الليلية على الانتصاف الا لعذر كتعب وبرد ورطوبة راس وجنابة ولو اختيارية يشق معها الغسل فيجوز تقديمها ح من اولها بعد العشاء بنية التقديم او الاداء ومنها الشفع والوتر وقضاؤها افضل من تقديمها في صورة جوازه واول الوقت افضل

على الفريضة كما التفصيل يحمل خبر يعقوب على ان منتهى مراتب الفضل التاخير عن الفريضة مط ولو طرحنا خبر يعقوب يمكن الجمع بالتخيير مع عدم التلبس
بالاربع بين فعل الجميع احيانا بعد الفجر قبل الفريضة مع عدم تضيق وقتها وبين تاخيرها عن الفريضة وافضلية التقديم بعد التلبس بالاربع لكن كل ذلك
مع الضرورة ويشترط ان لا يوخذ هذا عادة وكان هذا اظهر فتدبر **قوله** لو ادرك من وقتها ركعة هكذا ذكره الشيخ واتباعه وكان مستندهم موثقة
عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضي
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الركعات وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى لم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلي من نوافل العصر
ما بين الاولى الى ان يمضي اربعة اقدام فان مضت اربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها
ثم يصلي العصر ولا باس بتوضيح هذه الرواية من عمار فانها لا تخلو عن تشويش ككثير من رواياته كما يشهد به التتبع فنقول الظ ان قوله ع فان كان قد بقي من الزوال
ركعة واحدة يمضي من وقت نافلة الزوال قدر ركعة وقوله ع او قبل ان يمضي قدمان كان لفظة او سهوا من النساخ و ح يكون قوله قبل ان يمضي قدمان بدلا
من قوله من الزوال وعلى تقدير وجود او يمكن ان يكون الترديد من الراوي ويكون شاكا انه قال ع فان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قال بدله فان كان
بقي قبل ان يمضي قدمان ركعة واحدة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف في عدم الملائمة للحكم بعده باتمام الصلوة فان الظ منه الشروع فيها مع انه غير
مفروض في الوجهين وعدم الملائمة ايض لما يذكر بعده من حكم نافلة العصر انه جعل المناط فيه صلوة ركعة قبل مضي الوقت وعدمها لا ابقاء الوقت قدر
ركعة وعدمه كما يلزم من الوجهين لكن الامر فيه هين ولا يبعد مع التزام كون او سهوا ان يكون بقي ايض سهوا والصواب بدله صلى و ح يتضح المعنى وينطبق
في الصلوتين على ما ذكره الاصحاب ولا غبار عليه اصلا ولو قطع النظر عما فهمه الاصحاب يمكن ان يكون المعنى بدون التزام السهو اصلا فان كان قد بقي
من وقت نافلة الزوال قدر ركعة او كان قبل ان يمضي قدمان يتمها وان لم يبق منها قدر ركعة لكن فيه ايض انه لا يلائم الحكم بالاتمام بعده ولا ما
ذكر بعده من حكم العصر كما في الوجهين الاولين ولا يوافق ايض قوله ع وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى الا ان يخص بما اذا لم يات بشئ
من الركعة ايض وهو تكلف جدا ثم لا يخفى ان بين مفهومي قوله ع في حكم العصر فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل و
قوله ع وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل نوع تدافع والاول يوافق ما ذكرنا من التوجيه الاخير والثاني ما افتى به الاصحاب ولعل الجمع بينهما بحمل
الشئ على الركعة ليوافق ما ذكره الاصحاب اظهر منه بحمل الركعة على المثال ليوافق التوجيه الاخير فتدبر وههنا فوائد **الاولى** اعلم ان عبارة اكثرهم في صلوة
الليل انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها باربع ركعات اى صلى اربعا منها وكذا في نافلة الظهر انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها بركعة والشهيد ره
كانه بما نقله من تغيير عباراتهم اشار الى انه لا يعتبر التلبس قبل ظهور الضيق عليه كما ربما يتوهم مما ذكروه بل يكفي في الاول ادراك وقت يسع الاربع وان لم يتلبس
وفي الثاني ادراك وقت يسع الركعة وان لم يتلبس فيجوز له في الصورتين التلبس والمزاحمة بكل النافلة مع علمه بالحال وضيق الوقت اذ مع بقاء الوقت في الجملة
له التنفل لعدم دليل على المنع وبعد التلبس يصدق عليه انه صلى ركعة او الاربع فيجوز له الاتمام بمقتضى الروايتين فصح ان مع ادراك وقت الاربع او الركعة له
المزاحمة فتم **الثانية** هل ينوي في الصورتين الاداء او القضاء قال في الذكرى الاقرب الاول لانه نزلهما منزلة الصلوة الواحدة وقد ادرك منها ركعة ولظهور
التوسعة في وقت النافلة من الاخبار انتهى وعلى ما اخترنا من عدم لزوم التعرض للاداء او القضاء في النية الا عند الاشتراك خصوصا مع اشتباه الحال لا حاجة
الى تحقيق ذلك وان كان الاقرب ما اختاره **الثالثة** ذكر جمع من الاصحاب انه يتم الباقي في الصورتين مخففة وذكروا ان المراد بتخفيفها الاقتصار على اقل
ما يجزي فيها كقراءة الحمد وحدها وتسبيحة واحدة في الركوع والسجود حتى قال بعضهم انه لو تادى التخفيف بالصلوة جالسا اثره على القيام لاطلاق الامر
بالتخفيف ولم اقف على مستندهم في ذلك لكن لا باس بالمصير الى ما ذكروه عملا بقولهم ومحافظة على المسارعة الى الواجب وطلبا لفضل اول الوقت وربما امكن
تاييده ايض بما نقلنا في روايات فضيلة اول الوقت من رواية ابي بصير والله تعالى يعلم **قوله** اما المغربية فلا يزاحم بها مط اى لا يزاحم فريضة العشاء بعد
دخول وقت فضيلتها بنافلة المغرب سواء ادرك اولا من الوقت قدر ركعة ام لا الا ان يتلبس بركعتين منها في الوقت فيتمهما مط اى سواء كانتا الاوليين
او الاخيرتين كما صرح به في الذكرى وشرحي الشرايع والارشاد ويمكن حمل الاطلاق الثاني ايض على ما حملنا عليه الاطلاق الاول اى سواء تلبس بها مع سعة الوقت
الركعة ام لا والاول اظهر خصوصا مع موافقة الذكرى وغيرها ثم هذا التفصيل الذي اختاره الشهيد تبعا للمص اظهر من القول بالمنع عن المزاحمة فيها مط
كما هو ظ جماعة من الاصحاب واظهر منه ما ذهب اليه ابن ادريس من اتمام الاربع بالتلبس بشئ منها قبل ذهاب الشفق بل لا يبعد القول بامتداد وقتها
الى ان يتضيق وقت العشاء والله تعالى يعلم **قوله** وهو يناسب رواية المثل لا القدم ليتوافق الجميع في امتداد وقت النافلة الى اخر وقت
فضيلة الفريضة **قوله** وقضاء النوافل مط سواء الرواتب اليومية وغيرها كنافلة شهر رمضان ونقل عن المفيد انه ذهب الى المنع عن النافلة المبتدأة
وذوات الاسباب جميعا عند الطلوع والغروب لان من اراد التشاهد عندهما اخر الصلوة حتى تذهب حمرة الشمس عند طلوعها وصفرتها عند غروبها
وفي المقنعة صرح بانه لا يجوز ابتداء النوافل ولا قضاء شئ منها عند الطلوع والغروب وبانه لا باس بقضائها بعد صلوة الغداة الى الطلوع وبعد صلوة العصر
الى تغير ضوء الشمس بالاصفرار والشيخ في ف صرح بتعميم الحكم فيما نهى عنه لاجل الوقت وهي المتعلقة بالشمس وتخصيص ما نهي عنه لاجل الفعل بالنوافل
المبتدأة دون ذوات الاسباب والمعتمد ما هو المش من التخصيص في الجميع والله تعالى يعلم **قوله** ولا يقدم النافلة الليلية الخ هذا مذهب اكثر الاصحاب ونقل
عن زرارة بن اعين المنع من تقديمها على الانتصاف مط واختاره ابن ادريس والعلامة في المخ والمعتمد الاول لتضافر الاخبار الدالة عليه بل لا يبعد القول
بجواز التقديم مط للروايات الدالة عليه والله تعالى يعلم **قوله** والماء على القول الخ اى كما قد المت للطهارة **قوله** ولازالة النجاسة اى وكما قد المت
لازالة النجاسة فكانه معطوف على قوله للطهارة المقدم سابقا **قوله** مع تعذر العلم اى في الحال وان امكنه الصبر الى ان يتيقن الوقت وجواز التعويل

على الظن

من غيره الا فى مواضع ينتهى الى خمسة وعشرين ذكرنا اكثرها المقررة فى النفلية وحررنا هامع الباقى فى شرحها وقد ذكرنا منها هاهنا ثلثة مواضع لمن يتوقع زوال عذره بعد
اوله كفاقد الساتر او وصفه والقيام وما بعده من المراتب الا حجز على ما هو ابرا وراجى القدرة فى اخره والماء على القول بجواز التيمم مع السعة ولازالة النجاسة غير المعفو عنها ولاحكا
يتوقع غير فطره ومثله من تاقت نفسه الى الافطار بحيث ينافى الاقبال على الصلوة وللمشابهين للمغيض من عرفة الى المشعر وان تلث الليل ويعول فى الوقت على الظن المستند
الى ورد صنعه او درس ونحوهما مع تعذر العلم اما مع امكانه فلا يجوز الدخول بدونه فان صلى بالظن حيث يتعذر العلم ثم انكشف وقوعها فى الوقت او دخل وهو
فيها اجزأ على اصح القولين وان تقدمت عليه باجمعها اعاد وهو موضع وفاق الثانى القبلة وهى عين الكعبة للمشاهد لها او حكمه وهو من يقدر على التوجه الى عينها
بغير مشقة كثيرة لا تتحمل عادة
ولو بالصعود الى جبل او سطح
وجهتها وهى السمت الذى
يحتمل كونها فيه ويقطع
بعدم خروجها عنه لامارة
شرعية لغيره اى غير المشاهد
ومن بحكمه وليست الجهة
للبعيد محصلة عين الكعبة
وان كان البعد عن الجسم
يوجب اتساع جهة محاذاته
لان ذلك لا يقتضى استقبال
العين

على الظن فى هذه الصورة وعدم وجوب الصبر الى حصول اليقين هو المشهور بين الاصحاب بل قيل انه اجماع ونقل عن ابن الجنيد انه قال ليس للشاك يوم الغيم
ولا غيره ان يصلى الا عند يقينه بالوقت وصلوته فى اخر الوقت مع اليقين خير من صلوته مع الشك قوله لا يخ عن قوة ويمكن حمل كلامه هيهنا وكذا
بعض عبارات الاصحاب على تعذر العلم بالكلية كما اذا خاف فى الصبر الى حصول اليقين انقضاء الوقت ح فلا ريب فى التعويل على الظن قوله اجزأ
على اصح القولين احتراز عن الصورة الثانية وهى ان دخل وهو فيها فما ذهب الشيخ وجماعة من الاصحاب الى الاجزاء وذهب ابن ابى عقيل وابن الجنيد والسيد
المرتضى الى عدم الاجزاء ووجوب الاعادة كما لو وقعت باسرها قبل دخول الوقت والاول اظهر لتحقق الامتثال حيث جوز التعويل على الظن والاعادة
يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح ... ثبوتها فيما لو وقعت باسرها قبل الوقت بالاجماع وشبهه زرارة ولا اجماع هيهنا ولا نص يعتد به ويؤيده
رواية اسمعيل بن رباح عن ابى عبد الله ع قال اذا صليت وانت ترى انك فى وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت فى الصلوة فقد اجزأت عنك
احتجوا برواية ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال من صلى فى غير وقت فلا صلوة له وبانه مامور بايقاع الصلوة فى وقتها ولم يحصل الامتثال والجواب ان ظ
الرواية مع ضعفها بسلمة بن الخطاب باشتراك ابى بصير وقوع كل الصلوة فى غير الوقت على انه يمكن ان يكون ان الصلوة فى الوقت المظنون على القول بجوازها
كما هو المفروض ليس صلوة فى غير الوقت والامر بايقاع الصلوة فى وقتها على القول بجواز التعويل على الظن فيما تعذر العلم مط انما ينصرف الى ايقاعها
فى الوقت المظنون فقد حصل الامتثال نعم الاحتياط فى الاعادة هذا ولو تلبس بالصلوة قبل الوقت بلا علم او ظن بل عامدا او ناسيا او جاهلا
فالظ البطلان ووجوب الاعادة مط وقال الشيخ فى يه من صلى الفرض قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك وجب عليه اعادة الصلوة
فان كان فى الصلوة لم يفرغ منها بعد ثم دخل وقتها فقد اجزأت عنه انتهى وهو فى الناسى ضعيف وفى العامد اضعف سيما انه قد صرح فيها بعد ما
نقلنا بلا فصل بانه لا يجوز لاحد ان يدخل فى الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول وقتها او ان يغلب على ظنه ذلك وربما يحمل العامد فى كلامه على الظان
لانه لا يسمى متعمدا للصلوة ولا ناسيا جمعا بين الكلامين ولو اعتقد عدم دخول الوقت فصلى عامدا ثم ظهر دخوله فالظ ايضا البطلان اما لو صلى
ناسيا او جاهلا فصادفت باسرها الوقت فتحتمل الاجزاء نظرا لمطابقة نفس الامر وعدم دخول الشرعى واختار فى الذكرى الثانى وفى البيان الاول وهو الظ من
قطع المحقق الاردبيلى واختاره صاحب المدارك والله تعالى يعلم قوله ولو بالصعود الى جبل او سطح وفى المدارك حكم بوجوب تحمل المشقة القليلة
كالصعود الى السطح بخلاف الصعود الى الجبل ونسب القول بوجوب ذلك الى الشيخ والعلامة فى بعض كتبهما واستبعده ولا يخ عن وجه فان ظ الاية
الكريمة كفاية التوجه الى الشطر مط والشطر هو الجانب والنحو والجهة فليكتف به ما لم يعلم خلافه فتدبر قوله وجهتها وهو السمت الذى الخ المراد بجهة القبلة
الجهة التى يجزء بالصلوة الى اى جزء منها مع الاختيار ولا يجوز العدول عنها بالكلية اذا عرفت هذا فنقول قوله يحتمل كونها فيه اى يحتمل ذلك فى كل
جزء من اجزائه فلا يصدق على الخط الزائد على ما يتيقن عدم خروج الكعبة عنه فانه وان قطع بعدم خروجها عنه لكن لا يحتمل ذلك فى كل جزء منه لعدم
الاحتمال فى القدر الزائد قوله ويقطع بعدم خروجها عنه اى عن كل هذا السمت لاخراج كل سمت من السموت المجهولة التى احتمل كون الكعبة فيها اذ لا قطع
فى شئ منها بعدم الخروج عنه فان قطع بعدم الخروج عن جميعها وانما احترز عنه مع جواز الصلوة اليه باحد جوبيها فلا تجرى فى صدق القبلة عليه فى هذه
الحالة لما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة الاجتزاء بالصلوة اليها وعدم لزوم صلوة اخرى من هذه الجهة وكل سمت من السموت المذكورة ليس كذلك ويحتمل
ايضا ان يكون لاخراج بعض السمت الذى احتمل ذلك فى كل جزء منه وقطع بعدم خروجها عنه اذ لولا القيد الثانى لصدق على كل بعض منها مع عدم صدق
القبلة عليه وان كان جزءا منها بناء على ما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة عدم جواز الانحراف عنه مع الاختيار ولا ريب فى جواز الانحراف عنه الى الابعاض
المذكورة واما قوله لامارة شرعية فهو على ما ذكره فى شرح الارشاد وغيره لاخراج السموت الاربعة او الثلثة او الاثنين للمتحير فيها لصدق التعريف بدون
القيد الاخير عليها مع عدم صدق القبلة عليها لما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة الاجتزاء بالصلوة الى كل جزء منها ومجموع السموت المذكورة
ليس كذلك فاحترز عنه بقوله لامارة شرعية اى هذا الاحتمال والقطع يكون مستندا الى امارة شرعية وظ ان الاحتمال فى مجموع السموت المذكورة لا يستند
الى امارة شرعية بل اما الى مجرد العقل او مع بعض الامارات الاخرى الا ان الامارات الشرعية امارة سمت واحد ولا يخفى ان هذا القيد ان امكن اعتبارا
على القيد الثانى فى الاحتراز عما احترز به اولا وهو ظ بل عما ذكرنا ثانيا ايضا اذ الظ من كون الاحتمال فى كل جزء منه لامارة شرعية ان يكون للامارة
الشرعية لها اختصاص به وبعض السمت المذكور لا اختصاص للعلامة به انما هى لكله لكن لغوا القيد الاخير ثم الاضر فيه فى المعرفات كما هو المشهور
اذا لم يكن ظاهرا بل احتاج الى عناية كما فيما نحن فيه بالنسبة الى الاحتراز الاخير هذا لكن يبقى فيه امر ان يريد بالامارة الشرعية ما ورد من العلامات
فى الشرع فيخرج السمت المستخرج للقبلة بغير تلك العلامات بل بما ذكر فى علم الهيئة ونحوه ان اريد به ما يجوز التعويل عليه والاستناد اليه شرعا
ليدخل العلامات الواردة فى الشرع وغيرها مما يجوز الاستناد اليه كما اختاره فى شرح الارشاد بناء على ان العلامات المذكورة قليل من كثير فان المنقول
عن ائمة الهدى ع انما ورد ببعض علامات العراقى والباقى اخذوه من علم الهيئة كما نبه عليه فى الذكرى ففيه انه يخرج وان لم يصدق التعريف على مجموع الجهات الاربع
بناء على ان الحكم بالاحتمال فيها لا احتياج له الى امارة لكن الظ صدقه على الثلثة او الاثنين اذا كان حكمه بالاحتمال فيهما مستندا الى امارة يجوز
التعويل عليها شرعا كان يكون متذكرا انه فى وقت ظهور العلامات لم يكن صلوته فى هذا المكان الى خصوص جهة او جهتين وتردد فى البواقى فاحتمل
وقطع ح فى الثلثة او الاثنين لامارة شرعية مع عدم صدق القبلة عليها فالاولى ان يراد بالسمت السمت الواحد عرفا وهو ما لا يكون ازيد من ربع
الدور وح فكل سمت كذا اذا احتمل كون الكعبة فيه وقطع بعدم خروجها عنه فهو قبلة بقى شئ اخر وهو انه اذا ظن الكعبة فى سمت وقطع بعدم
خروجها عنه لكن كان وقوعها فى بعض منه مظنونا وفى البعض الاخر محتملا فح لا يصدق التعريف الا على المجموع مع ان الظ وجوب الصلوة الى البعض

المظنون

اذ لو اخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتفقة الجهة على وجه يزيد على جرم الكعبة لم يتصل الخطوط اجمع بالكعبة ضرورة والا لخرجت عن كونها متوازية وبهذا يظهر الفرق بين العين والجهة ويترتب عليه بطلان صلوة بعض الصف المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين والقول بان البعيد فرضه الجهة اصح القولين في المسئلة خلافا للاكثر حيث جعلوا المعتبر للخارج عن الحرم استقباله استنادا الى روايات ضعيفة ثم ان علم البعيد بالجهة محراب معصوم او اعتبار رصدي او الاعول على العلامات المنصوبة لمعرفتها نصا او استنباطا وعلامة اهل العراق ومن في سمتهم كبعض اهل خراسان ممن يقاربهم في طول بلدهم جعل المغرب على الايمن والمشرق على الايسر

المظنون وعدم صحتها الى البعض الاخر فيكون القبلة هي البعض المظنون لا المجموع بناء على ما اعتبر في القبلة من جواز الصلوة الى اي جزء منها ويمكن ان يق انه اذا كان لاحتمال القطع في كل السمت امارة وردت في الشرع فالظ جواز الصلوة الى اي جزء منه وان كان بعضه مظنونا بامارة اخرى مما ذكره اهل الهيئة اذ اكتفاء الشارع بتلك الامارة يدل على جواز الصلوة مع رعايتها كيفما اتفق وح فالقبلة هي كل السمت لا البعض المظنون وان كان امارة اخرى فعلى تقدير تسليم وجوب الصلوة الى الجزء المظنون وعدم كفاية اجزائها الى البعض الاخر فنقول يمكن ان يق ان المراد بالاحتمال والقطع هو الاحتمال والقطع الشرعيين وح نقول اذ اعتبر الظن شرعا الا في البعض المظنون ومنه تظهر فائدة اخرى للقيد الاخير وهو الاشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بالاحتمال والقطع هو الذي يكون مستندا الى امارة شرعية لا الاحتمال والقطع العقليين ولا يخفى ما فيه من التعسف فان الظ في الفرض المذكور بعد التسليم تعين الصلوة الى الجزء المفروض لا تعين كون الكعبة فيه شرعا وعدم احتماله في البعض الاخر بحسب الشرع كما هو مقتضى توجيه التعريف بما ذكر وفرق بينهما فتد ولا تغفل قوله اذ لو اخرجت خطوط متوازية الخ يمكن ان يق ان الخطوط الخارجة من مواقف البعيد لعلها لا يكون متوازية بل تكون متقاربة ولا استحالة ح في اتصالها اجمع بنقطة واحدة فكيف بمثل الكعبة فتد قوله ويترتب عليه بطلان صلوة الخ قد ظهر بما قررنا في الحاشية السابقة ما فيه فان قيل انا نسوي سطح الارض ونفرض صلوة صف مستطيل بحيث يكون مقدار ما بين قدمي كل شخص والذي يليه مساويا لمقدار ما بين مسجديهما وهكذا ولا شك ح في توازي الخطوط فاذا اخرجت امتنع اتصالها بالكعبة مع زيادة الصف عن قدرها مع انا نعلم قطعا صحة صلوة مثل هذا الصف فنقول انه بناء على كروية الارض وان بولغ في تسويتها وتسطيحها اذا قام المصلون صفا واحدا على النحو المتعارف الذي لا يكون لاحد انحراف عن الاخر فلعله لا يمكن فرض انطباق الصف المذكور على خط مستقيم حتى يفرض على نحو يخرج الخطوط من مواقف المصلين متوازية بل يكون منطبقا على قوس دائرة على محيط كرة الارض بحيث تكون الخطوط الخارجة من مواقف المصلين متقاربة وح تتصل جميعا بنقطة واحدة هي قطبها فلا منع عن اتصالها بالكعبة او الحرم وح فرض كون الخطوط الخارجة متوازية لعله لا يمكن الا بانحراف من المصلي على النحو المتعارف ولا نسلم صحة صلوتهم على هذا الوجه نعم لو لم تكن الارض كروية لكان للظ صحة فرض الصف بحيث تكون الخطوط الخارجة منه متوازية فتد وبما قررنا يظهر ايض حال ما استدلوا به على بطلان مذهب الاكثر الذين قالوا ان الحرم قبلة الخارج عنه من لزوم بطلان صلوة بعض الصف المستطيل الزائد عن قدر الحرم في البلاد النائية بل بطلان صلوة بعض من المصلين في البلاد المتسعة بعلامة واحدة كاهل العراق للقطع بخروج بعضهم عن حد الحرم على انه لو تنزل عما ذكرنا ايض يق ان بطلان صلوة بعضهم في الصورة المفروضة ممنوع لانا وان قطعنا بخروج بعضهم عن محاذاة الكعبة او الحرم لكن لا نعلم خصوص ذلك البعض فيمكن صحة صلوة كل منهم كما لو اختلفوا في الاجتهاد في القبلة بحيث يعلم خروج بعضهم عن جهة الكعبة فانه يحكم بصحة صلوة الجميع نعم يمكن ان يستشكل بلزوم عدم صحة الجماعة على هذا الوجه للزوم بطلان صلوة المأموم اذا كان بينه وبين الامام ما يزيد عن قدر الحرم للقطع بان احدى الصلوتين غير متوجهة الى عين الكعبة او الحرم وفيه ايض تامل لاحتمال صحة الجماعة مع عدم القطع ببطلان صلوة احدهما بالخصوص وان قطع ببطلان احدى الصلوتين بينهما كما قيل في نظائره كما لو ائتم احدهما بطهورية احد المشتبهين بالنجس والاخر بالاخر فاحتمل صحة اقتداء احدهما بالاخر وكذا لو وجد مني في الثوب المشترك بينهما بحيث علم جنابة احدهما لا على التعيين ولم يعلم خصوص احدهما الى غير ذلك من النظائر الا ان يق ان هذا رجوع بالحقيقة الى القول بالجهة اذ ليس التعويل على هذا في صحة صلوة كل واحد على القطع بعدم خروجه عن حد الكعبة او الحرم بل على صلوته الى سمت احتمل كونه فيه وقطع بعدم خروجه عنه وهو ليس الا اعتبار الجهة ولا نزاع فيه ويبقى الكلام على الاكثر الذين اعتبروا الحرم للخارج انه اذا اعتبر جهة الحرم فيمكن اعتبار جهة الكعبة ايض فلا وجه للعدول لان جهة الحرم جهة الكعبة ايض الا ان يق ان التوسعة في جهة الحرم ازيد من جهة الكعبة فالعدول الى جهة الحرم للاشارة الى زيادة التوسعة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الروايات والاظهر ان يق ان اعتبار الحرم في الاخبار الواردة بذلك بل في كلام الاكثر ايض ليس امرا مخالفا لاعتبار جهة الكعبة الذي ذكره الباقي بل هو اشارة الى اعتبار الجهة في البعيد تقريبا الى الافهام فان مع البعد اليسير لما اتسعت الجهة في الجملة جعل قبلتهم المسجد اشارة الى الاتساع في الجملة ومع البعد التام لما اتسعت جدا عبر عن قبلتهم بالحرم ايذانا بكمال التوسعة بالنسبة اليهم والمرجع في الكل الى اعتبار جهة الكعبة والله تعالى يعلم قوله خلافا للاكثر وهم الشيخ وجماعة لكن في نسبته الى الاكثر تامل فان السيد المرتضى وجماعة على الاول وعليه اكثر المتأخرين وبالجملة قالوا ان الكعبة قبلة اهل المسجد والمسجد قبلة اهل الحرم والحرم قبلة من كان خارجا عنه فعلى ظ قولهم يكفي لمن في الحرم التوجه الى جزء من المسجد وان كان في غير جهة الكعبة وكذا للخارج عن الحرم التوجه الى جزء من الحرم وان كان خارجا عن جهة الكعبة والمسجد والاول وان لم يكن بعيدا كيف وظ الاية الكريمة الامر بالتوجه الى المسجد مطلقا لكن الثاني بعيد جدا لضعف مستندهم مع مخالفة الاية الشريفة فتد قوله او اعتبار رصدي اي في خصوص الذي يصلي فيه كاستعمال الدائرة الهندية والا فاكثر العلامات المستنبطة ايض بناؤها على اعتبارات رصدية فافهم قوله ممن يقاربهم في طول بلدهم اعلم انهم قسموا هذا الربع المسكون طولا وعرضا فالقسمة طولا للاقاليم السبعة فانهم قسموه بسبع قطع مستطيلة طول كل واحدة منها ممتد فيما بين المشرق والمغرب وعرضه بقدر ما يوجب تفاضل نصف ساعة في النهار الاطول والجمهور جعلوا مبدأ الطول من المغرب فعند بطليموس واتباعه من جزائر الخالدات في البحر الغربي التي كانت مسكونة في زمانه وعند المتأخرين من ساحل البحر الغربي لاستيلاء الغرق على تلك الجزائر في زمانهم ومنتهاه من الجانب الشرقي كنكدز وهو مستقر الشياطين على زعمهم وهو مبدأ الطول عند من جعله من جانب المشرق وقسموا ما بين النهايتين على طريقة بطليموس الى مائة وثمانين جزءا اجزاء نصف دائرة عظمى من دوائر الفلك لانهم قسموا كل دائرة منها ثلثمائة وستين جزءا وسموا تلك الاجزاء درجات وعند من جعل المبدأ ساحل البحر جعل الاجزاء مائة وسبعين جزءا لانهم وجدوا من الجزائر اليه عشرة اجزاء والقسمة عرضا من خط الاستواء في جهة الجنوب الى منتهى الربع في جهة الشمال وذلك تسعون جزءا ربع دائرة عظمى وطول البلد عبارة عن بعده عن الجانب الغربي او الشرقي وهو قوس من معدل

فلا احتمال شرعا م

انها

والجدي حال غاية ارتفاعه او انخفاضه خلف المنكب الايمن وهذه العلامة وردبها النص خاصة في علامة الكوفة وما ناسبها وهي موافقة للقواعد المستنبطة من الهيئة
وغيرها فالعمل بها متعين في اوساط العراق مضافا الى الكوفة كبغداد والمشهدين والحلة واما العلامة الاولى فان اريد بهما المغرب والمشرق الاعتداليان كما صرح به المصنف
في البيان او الجهتان اصطلاحا وهما المتقاطعتان لجهتي الجنوب والشمال بالخطين بحيث يحدث عنهما زوايا قوائم كانت مخالفة للثانية لان الجدي حال استقامته يكون على
دائرة نصف النهار المارة بنقطتي الجنوب والشمال فجعل المشرق والمغرب على الوجه السابق على اليمين واليسار يوجب جعل الجدي بين الكتفين وضده للتقاطع فاذا اعتبر كون
الجدي خلف المنكب الايمن لزم الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيرا فينحرف بواسطة الايمن عن المغرب نحو الشمال والايسر عن المشرق نحو الجنوب فلا يصح جعلهما

النهار محصور بين دائرتي نصف نهاري تلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة غربا او شرقا وعرض البلد عبارة عن بعده عن خط الاستواء وهو قوس
من دائرة نصف نهاره محصور بين معدل النهار وسمت الرأس وعلى هذا فالبلاد الواقعة على طرف المبدأ لا طول لها انما الطول لسائر البلاد مقيسة اليها
وما على خط الاستواء لا عرض له وما على احد جانبيه له عرض شمالي او جنوبي فاعرف **قوله** والجدي المشهور بين اهل اللغة انه مكبر قالوا وقد يصغر ليتميز عن
البرج وهو نجم مضيء معروف يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كل يوم وليلة دورة كاملة وغاية ارتفاعه ان يكون الى جهة السماء والفرقدان
الى الارض وغاية انخفاضه عكسه وانما جعل علامة في احد الحالتين دون ما اذا كان الى جهة المشرق والمغرب لان العلامة حقيقة هي القطب والجدي لكونه
في الحالتين على دائرة نصف النهار المارة بالقطبين اذا كان مسامتا لعضو من اعضاء المصلي كان القطب ايضا مسامتا له لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو
كان منحرفا نحو المشرق او المغرب نعم القطب علامة دائما لانه قريب من القطب جدا وهو نجم خفي في وسط الانجم التي هي بصورة السمكة لا يكاد يدركه الا
حديد البصر يسمى قطبا لكمال قربه منه فاشتهر اطلاقه عليه حتى لا يكاد يعرف غيره وان كان له ايضا حركة يتوهم بها دائرة لطيفة حول القطب لكنها لما لا تبين
للحس ولا يؤثر في الجهة كذا افاده الش في شرح الارشاد موافقا لجماعة من الاصحاب وكتب بعض الفضلاء المعاصرين من المهرة في علم الهيئة حفظه الله تعالى حاشية
على هذا الموضع وهذه عبارته لا يخفى ان الجدي قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر منه حركة بحسب الحس لكن لما كان متحركا بالحركة الثانية البطيئة وبتلك
الحركة يبعد عن القطب فيصير بعد سنين كثيرة بعيدا عن القطب فيصير الحركة فيه ظاهرة بحسب الحس ويكون له طلوع وغروب في بعض البلاد فلذا قيد
الشارح بقوله غاية ارتفاعه وانخفاضه ليكون تلك العلامة ثابتة محفوظة على مر الدهور انتهى ومراده ان الجدي في هذه الاعصار لا يبعد في شيء من الحالات
عن القطب بعدا يظهر للحس ويؤثر في الجهة فلا حاجة فيها الى التقييد بحالة الارتفاع او الانخفاض وانما يكون ذلك بعد سنين كثيرة باعتبار حركته
البطيئة وفي تلك الاعصار يحتاج في جعله علامة الى التقييد بالحالتين فتقييد الاصحاب بالحالتين ليستقيم حكمهم بكونه علامة في جميع الازمنة والدهور
والاظهر في هذه الاعصار علامة في جميع الحالات وانت خبير بان كلام الاصحاب خصوصا الش ره في شرح الارشاد بعيد عن هذه التوجيه بل الظاهر ان
بناء حكمهم على هذه الاعصار لكنهم حاولوا البناء على التحقيق فانه في غير الحالتين ليس علامة حقيقية لبعده في الجملة عن القطب في غير الحالتين وان كان
بعدا يسيرا فلذا اقتصروا عليهما لكن الظاهر عدم الاحتياج الى التقييد في هذه الاعصار لسعة امر القبلة فلا يضر مثل هذا البعد اليسير ولذا لم يقيد في النص نعم
اذا الى زمان يظهر له فيه بعد محسوس فربما احتيج الى التقييد ثم **قوله** خلف المنكب الايمن المنكب على ما في شرح الارشاد وغيره موافقا لكلام
اهل اللغة مجمع العضد والكتف ونقل المحقق الاردبيلي ره عن المحقق الشيخ علي ره انه اعتبر الكتف وجعل قبلة خراسان واكثر بلاد العجم على وضع الجدي خلف
الكتف وغيرهما كان على غيرهم للسائلة واستبعده ولا يخفى ان اعتبار الكتف وان كان اقرب الى العلامة الاولى وكذا الى رواية محمد بن مسلم الآتية وكذا الى الاعتبار
في بعض البلاد المائلة عن اوساط العراق الى الغرب لكون اوساط العراق واطرافه الشرقية الاقرب الى الاعتبار هو اعتبار المنكب وكذا ما في سمتها من بلاد
خراسان بل الاقرب فيهما لكونهما مائلة الى الشرق جدا جعل الجدي على المنكب الايمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف فاعتبر **قوله** وهذه العلامة وردبها النص
بخاصة ما وقفت عليه من النص في هذا الباب روايتان الاولى ما رواه في يب عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك
وصله والثانية ما ذكره في الفقيه قال وقال رجل للصادق اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة في الليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي
قلت نعم قال اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يخفى ان بين الروايتين مع ضعف سند الاولى وارسال الثانية نوع منافرة
وكذا بينهما وبين ما ذكره الاصحاب ويمكن الجمع بحمل القفا في الرواية الاولى على خلف المنكب الايمن كما ذكره الاصحاب لانه من القفا واما تخصيصه بموضع كان
حكمه ذلك كالاطراف الغربية من العراق فبعيد لان السائل هو محمد بن مسلم كوفي وكذا يمكن حمل اليمين في الرواية الثانية على المنكب الايمن وحمل جعله عليه على
جعله خلفه وحمل جعله في طريق الحج بين الكتفين على ان يكون طريقه من الاطراف للعراق او مما كان حكمه حكمه ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يتوسع امر
القبلة وانه يكفي في العراق جعله على القفا مطرحا لا اشكال في اطلاق الرواية الاولى كذا في الجزء الثاني من الرواية الثانية واما الجزء الاول منها فيمكن حمله على
ان بلد السائل كان حكمه ذلك بناء على انه كان شرقيا من اوساط العراق فتدبر **قوله** للقواعد المستنبطة من الهيئة وغيرها كانه اشار بذلك على ما ذكروه
من ان محراب مسجد الكوفة نصبه امير المؤمنين صلوات الله عليه ولم يتغير عن وضعه الى الآن وانه موافق لجعل الجدي خلف المنكب كما ذكره المحقق الاردبيلي ره
قوله الاعتداليان وهما نقطتا تقاطع الافق والمعدل فيما لم يكن الافق رحويا اي منطبقا على المعدل فان في غير الرحوي ينصف الافق المعدل بنقطتين
متقابلتين احدهما في جهة الشرق وتسمى نقطة المشرق ومطلع الاعتدال اما لان الاعتداليين يمران عليهما ويطلعان منها ابدا او لان الشمس تطلع منها اذا حلت
اولهما والاخرى في جهة الغرب وتسمى نقطة المغرب ومغيب الاعتدال على قياس ما ذكر والخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط المشرق والمغرب ونقطتا تقاطع
نصف النهار والافق تسميان نقطتي الشمال والجنوب والخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط نصف النهار وهو مقاطع للخط الاول على قوائم في سطح الافق كذا في
شرح كرة للعلامة الخفري ره ومنه يظهر ان الاعتداليين لا يغايران ما ذكره من الجهتين اصطلاحا كما هو ظاهر عبارته وكانه ره لم يرد بالاعتداليين ما هو مصطلحهم بل
اراد بهما مطلع الشمس ومغربها في احد الاعتدالين ح يظهر بينهما وبين الجهتين اصطلاحا تفاوت يسير فانه اذا كان مطلع الشمس في اول الربيع مثلا نقطة اول
الحمل كان مغربها في ذلك اليوم مائلا عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم فالاعتداليان ح هما تلك النقطة
ونقطة اول الحمل والجهتان اصطلاحا هما نقطتا اول الحمل ونظيرتها فافهم **قوله** حال استقامته وهو غاية ارتفاعه وانخفاضه **قوله** الآن بدع
اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد في شرح الارشاد حكم بانه فاسد لما تقدم في تحقيق الجهة من اعتبار تعيين الكعبة او احتمالها وهذا القدر من التفاوت
لا يبقى معه شيء منهما فان من كان بالموصل مثلا وكان عارفا مجتهدا في القبلة يقطع بكونه اذا انحرف من نقطة الجنوب نحو المغرب بنحو ثلث ما بين الجنوب

معا علامة لجهة واحدة
الآن يدعي اغتفار هذا التفا[وت]
وهو بعيد

ومغرب

خصوصا مع مخالفة العلامة للنص الا باعتبار فهي اما فاسدة الوضع او يختص ببعض جهات العراق وهي اطرافه الغربية كالموصل وما والاهما فان التحقيق ان جهتهم نقطة الجنوب
ومع موافقته لما ذكرنا في العلامة ولو اعتبرت العلامة المذكورة غير مقيدة بالاعتدال ولا بالمصطلح بل بالجهتين العرفيتين انتشر الفساد كثيرا بسبب الزيادة فيهما والنقصان
منهما تارة بعلامة الشام واخرى بعلامة العراق وثالثة بزيادة عنهما وتخصيصهما بما يوافق الثانية يوجب سقوط فائدة العلامة واما اطراف العراق الشرقية كالبصرة
وما والاها من بلاد خراسان فيحتاجون الى زيادة انحراف نحو المغرب عن اوساطها قليلا وعلى هذا القياس وللشام من العلامات جعل الجدي في تلك الحالة خلف الاذن
الظاهر من العبارة كون الايسر صفة للمنكب بقرينة ما قبله وبهذا صرح في البيان فعليه يكون انحراف الشامي عن نقطة الجنوب مشرقا بقدر انحراف العراقي عنها مغربا والذي صرح به
غيره ووافقه المصرية في الدروس ومغرب الاعتدال كان خارجا عن سمت الكعبة وكذا من باطراف العراق الشرقية اذا استقبل خط الجنوب وهذا امر لا يخفى على من تدبر قواعد القبلة وما
يتوقف عليه من المقدمات ومن طريق النص اذا كان جعل الجدي على الايمن يوجب مسامتة الكعبة في الكوفة التي هي بلد الراوي ونحوها كيف يوجب مسامتتها
اذا كان بين الكتفين لبعد ما بينهما بالنسبة الى بعد المسافة فان الانحراف اليسير عن الشيء مع البعد عنه يقتضي انحرافا فاحشا عنه عند محاذاته فانا اذا
اخرجنا خطين من نقطة لم يزالا يزدادان بعدا كلما ازدادا امتدادا كما لا يخفى وايضا فلو كان جعله بين الكتفين محصلا للجهة كان الامر بجعله على اليمين
لغوا خاليا عن الحكمة انتهى وانت خبير بان ما تقدم منه في تحقيق الجهة مما لا مستند له شرعا وظاهر الاية الكريمة الاكتفاء بالتوجه الى ما يصدق عليه عرفا
انه جهة المسجد وناحيته ويدل عليه ايضا خلو الاخبار عن تحقيق ذلك ونصب العلامات لذلك مع كمال اهتمامهم عليهم السلام ببيان احكام الشرع حتى انهم لم يهملوا
مستحبات الخلاء ومكروهاته فكيف بغيرها فعلم ورود الاخبار منهم في هذا الباب سوى ما نقلنا من الروايتين اللتين هما في غاية الاجمال ويدل ايضا
على ما ذكرنا من سهولة الخطب فيه واحالتها الى علم الهيئة مستبعد جدا لانه من العلوم الدقيقة وتحصيل عامة الناس له متعسر بل متعذر فكيف
كلفوا به في الشريعة السمحة السهلة ووجوب تقليد اهله ايضا مستبعد جدا لعدم التمكن منه في صدر الاسلام وبعده ايضا لغالب عدم تيسر ذلك سيما
في الاسفار والبراري والقفار مع ان بناء هذا العلم ايضا على اقوال اهل الارصاد الذين لا يعلم عدالتهم ولا اسلام اكثرهم وايضا على التخمينات التي لا
تفيد الا الظن فبناء الامر على الظن فالتحقيق كفاية التوجه الى السمت الذي فيه المسجد الحرام عرفا فان العلم بذلك مما يتيسر لاكثر الناس ويدل عليه بعض
الروايات صحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله
الحديث وصحيحة معوية بن عمار في باب وحسنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او
شمالا قال قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وهذه الرواية في الفقيه وطريقه الى معوية صحيح على ما في ضمنه مع زيادة ونزلت هذه
الاية في قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله والظاهر من تتمة الخبر الظاهر ان الاكتفاء بهذا القدر انما هو لمن تعسر عليه تعيين القبلة
زيادة عن ذلك واما من تيسر له ذلك كاهل زمان المعصومين صلوات الله عليهم فيما كانوا يرون فيه صلوتهم وقبلتهم وكذا لاهل المدينة المشرفة الا
والكوفة وامثال ذلك فالظاهر وجوب توجههم الى ما عينوه من القبلة وعلى هذا تنزل ما رواه الشيخ باسناده في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صلى على غير
القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها
الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة فيحمل على ما ذكرنا وبه يندفع التنافي بينها وبين ما نقلنا من الصحيحين على هذا التقدير
حصل العلم بتعيين القبلة او ظن متاخم له من قواعد الهيئة ونحوها فلا يبعد ان يكون حكمه واما سائر الناس فالظاهر انهم في سعة فلا باس بتعيين
علامات متفاوتة لهم لاغتفار التفاوت عنهم فيكفي لهم رعاية ما تيسر لهم من احدى العلامات مطلقا والله تعالى يعلم **قوله** خصوصا مع مخالفة العلامة للنص
لا يخفى ان النص هو ما نقلنا من الروايتين والعلامة لا تخالف الاولى منهما ولا الجزء الثاني من الثانية بل تطابقهما وانما تخالف الجزء الاول من الثانية وقد
عرفت ان السائل فيه غير معلوم فلعله لم يكن عراقيا والعلامة اختصت باهله فلا مخالفة معاينة فافهم **قوله** بل بالجهتين العرفيتين اي تمام القوس
الذي فيه مطالع الشمس في السنة وما بينها مغاربها كذلك **قوله** يوجب سقوط فائدة العلامة فيه انه لا يجب ان يعتبر في التخصيص الموافقة للعلامة الا
حتى ينتفي فائدة العلامة بان يوجب جعل جزء من المشرق على اليمين وجزء من المغرب على اليسار بحيث يكون الجدي معه خلف المنكب الايمن بل يمكن التخصيص بما
يطابقها في الواقع وان لم يعتبر ذلك في مفهومهما كان يعتبر مشرق الشمس ومغربها في الايام القصيرة جدا فان جعل المشرق والمغرب في هذا الوقت على
اليمين واليسار يطابق ما ذكروه من علامة الجدي ولا ينتفي فائدة العلامة نعم يتوجه ان التخصيص مع اطلاق كلامهم لا يخلو عن تكلف فافهم **قوله** فان
ذلك يقتضي كونها مقابلا للعراق اما بناء على العلامة الثانية اي كون سهيل غائبا بين الكتفين فلان مغيب سهيل منحرف عن نقطة الجنوب الى
المغرب فيكون مقابلا لاوساط العراق لو انحرف قبلتها عن الجنوب الى المغرب اما بناء على العلامة الاولى فلانه يكون مقابلا للاطراف الغربية
من العراق كالموصل وما والاها حيث حقق سابقا ان قبلتها نقطة الجنوب فيجعل فيها الجدي بين الكتفين هذا اذا خص كلامهم بحالة استقامته كما
سيشير اليه والا فيحتمل ما ذكروه من العلامة لما ظهر لك من الحركة للجدي في الجهات فلا بد من بيان ان جعله بين العينين في اي حالة الا ان يدعى اغتفار
هذا التفاوت وح ايضا يستقيم مقابلته للعراق لاغتفار التفاوت فيه ايضا على هذا القول **قوله** فان جعل الجدي طالعا بين العينين لا يخفى ان
الجدي لا طلوع له ولا غروب لانه ابدي الظهور في هذه البلاد فالمراد بطلوعه استقامته كما فسره به المحقق الشيخ علي في شرح القواعد فجعله مجازا
او خصوص ارتفاعه كما نقله الش في شرح الارشاد وكانه بناء على ان علامة الجنوب فيه اظهر وان كان لا يخفى انه ايضا بحكمه وعلى الوجهين يظهر توجه ما
اورده الش لكن ينبغي ان التقييد بكونه طالعا ليس فيما نقله من العلامة بل اطلق الجدي فيها فتقييده به وايراد الاشكال عليه كما ترى والجواب انه انما
نقله بهما وان كان مطلقا لكن لا بد من تقييده بذلك اذ لا يصح ابقاؤه على الاطلاق بناء على ما هو ظاهرهم من عدم اغتفار مثل التفاوت ولا
قرينة على خصوص تقييد سوى ذلك اذ يمكن جعل القرينة عليه تقييدهم به في علامة العراق فان جماعة منهم صرح بالتقييد به هنا ايضا كما نقلنا عن
والارشاد على انه لو قيل باغتفار التفاوت وجواز حمل كلامهم على الاطلاق فلا يفيد في دفع الاعتراض لانه اذا صح جعله بين العينين مطلقا فمن صور
جعله بينهما في صورة غاية ارتفاعه فيستقبل نقطة الشمال فيكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موازية لسهيل في غاية ارتفاعه لا غائبا فلا
للتقييد به فيه نعم جعل ذلك ايضا علامة مطلقا هنا نعم لو حمل كونه طالعا على ظاهره اي ابتداء طلوعه ونزل ذلك على ما يأتي من دهره يكون فيه للجدي
طلوع كما اشرنا اليه سابقا اندفع ايراد العلامة لان مطالع الجدي منحرف عن نقطة الشمال كما ان مغيب سهيل منحرف عن نقطة الجنوب لكن لا يخفى

وهذا هو الحق بل الاظهر الموافق للقواعد لان انحراف الشامي اقل من انحراف العراقي المتوسط وبالتحرير التام يقتضي الشامي ممنوح بين من يستقبل جزء مما بين الجنوب والمشرق او المغرب في جعل سهيل اول طلوعه وهو بروزه عن الافق بين العينين لا مطلقا كونه ولا غاية ارتفاعه لانه في غاية ارتفاعه يكون مسامتا للجنوب لان غاية ارتفاع كل كوكب يكون على دائرة نصف النهار المسامتة لها كما سلف والمغرب والمراد بعض مغربه كالحبشة والنوبة لا المغرب المشهور وجعل الثريا والعيوق عند طلوعهما على يمينه وشماله الثريا على اليمين والعيوق على اليسار واما المغرب المشهور فقبلته تقرب من نقطة المشرق وبعضها يميل عنه نحو الجنوب

يسيرا واليمن مقابل الشام ولازم المقابلة ان اهل اليمن يجعلون سهيلا طالعا بين الكتفين مقابل جعل الشامى له بين العينين وانهم يجعلون الجدي محاذيا للاذن اليمنى
بحيث يكون مقابلا للمنكب لا ايسر فان مقابله يكون الى مقدم الايمن وهذا مخالف لما صرح به المصنف فى كتبه الثلثة وغيره من ان اليمنى يجعل الجدي بين العينين وسهيلا
غائبا بين الكتفين فان ذلك يقتضى كون اليمن مقابلا للعراق لا للشام ومع هذا الاختلاف فالعلامتان مختلفتان ايضا فان جعل الجدي طالعا بين العينين يقتضى
استقبال نقطة الشمال وح فيكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موازية لسهيل فى غاية ارتفاعه كما مر لا غائبا ومع هذا فالمقابلة للعراقى لا للشامى هذا بحسب ما يتعلق
بعباراتهم واما الموافق للتحقيق فهو ان المقابل الشام من اليمن هو صنعاء وما ناسبها وهي لا تناسب شيئا من هذه العلامات وانما المناسب لها عدن وما والاها فتدبر ويجوز

ان يعول على قبلة البلد من غير ان يجتهد الا مع علم الخطأ فيجب الاجتهاد وكذا يجوز الاجتهاد فيها تيامنا وتياسرا وان لم يعلم الخطأ والمراد بقبلة البلد محراب مسجده وتوجه قبوره و نحوه ولا فرق بين الكبير و الصغير والمراد به بلد المسلمين فلا عبرة بمحراب المجهول كقبور لها كما لا عبرة بنحو القبر والقبرين للمسلمين ولا بالمحراب المنصوب فى طريق قليلة المارة منهم ولو فقد الامارات الدالة على الجهة المذكورة هنا و غيرها قلد

مافيه من التعسف مع ذلك فتوافقهما فى الانحراف غير ظاهر فتفطن **قوله** لا يناسب شيئا من هذه العلامات اى العلامتين الاخيرتين المتقدمتين نقلهما عن
المص وغيره لا جميع ما ذكره لمناسبتها للعلامتين الاولتين وهو ظ **قوله** وانما المناسب لها عدن وما والاها وكان بعضها مناسبة لا ولى بعض الثانية
فاختلافهما بهذا الاعتبار والمراد مناسبتها لها لا مطابقتها وانما تطابق العلامة الاولى اما العلامة الثانية فلا تطابقها الا بتبديل كونه غائبا بكونه
فى غاية ارتفاعه وحمله على ذلك بعناية كما فعله فى شرح الارشاد بان يراد وصوله الى دائرة نصف النهار مع بعدها ابتداء اخذه فى الغيبة قبل الميل
ايضا لما حان له الميل الى المغيب فكانه ابتداء مغيبه ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** ويجوز ان يعول على قبلة البلد قال فى المدارك جواز التعويل
على قبلة المسلمين اجماعى بين الاصحاب قاله فى كره واطلاق كلامهم يقتضى ان لا فرق فى ذلك بين ما يفيد العلم بالجهة او الظن ولا بين ان يكون المصلى متمكنا
من معرفة القبلة بالعلامات المفيدة للعلم او الاجتهاد المفيد للظن او بتقى الامران ويستفاد من قولهم فان جهلها عول على الامارات المفيدة للظن اشتراط
جواز التعويل للمتمكن من العلم الا اذا افادت اليقين وهو كذلك لان الاستقبال على اليقين ممكن فيسقط اعتبار الظن انتهى وانت خبير بان كلامهم كالصريح فى
ان الجهة فى قبلة بلاد المسلمين قطعى نعم ربما احتمل فيها التيامن والتياسر وعلى هذا فلا بعد فى جواز التعويل عليها لمن تمكن من العلم ايضا كما هو ظ اطلاق
كلامهم بناء على سعة امر القبلة وما ذكر من سقوط الظن مع امكان اليقين انما يسلم فى اصل الجهة واما بعد اليقين به فالحكم بوجوب تحصيل اليقين
فى خصوصياتها مع الامكان وعدم جواز التعويل على الظن ممنوع لا بد له من دليل خصوصا مع التعويل على قبلة المسلمين الذى اطلقوا الحكم بصحته ومن
المعلوم ايضا انه كان مشكلا على اكثر الاعصار والامصار فتدبر **قوله** الا مع علم الخطأ اى فى التيامن والتياسر لا فى اصل الجهة لانهم ادعوا امتناع الخطأ فيها
كما سنقله فالفرق بين صورتى العلم بالخطأ وعدمه انما هو فى الوجوب والجواز وهو خلاف ظ سياق كلامه هيهنا وفى شرح الارشاد بل كاد يكون صريحا فى
الظن بما يجوز علم الخطاء فيهما مطلقا حتى فى اصل الجهة وح يشكل الجمع بينه وبين ما ذكره من الحكم بالاستلزام فى الشق الثانى فتدبر **قوله** وكذا يجوز الاجتهاد
فيها اى العمل بما ادى اليه اجتهاده والا فلا منع من اصل الاجتهاد مطلقا **قوله** تيامنا وتياسرا اى لا فى اصل الجهة كما صرح به فى كرى وغيره قال فى كرى المحاريب
المنصوبة فى مساجد المسلمين وفى الطرق التى يتوجه اليها يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد فى الجهة قطعا وهل يجوز فى التيامن والتياسر الاقرب جوازه
لان الخطاء فى الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع اما فى التيامن والتياسر فغير بعيد ثم قال ووجه المنع اى عن الاجتهاد فى التيامن والتياسر الذى بينهم من جعله
الجواز فيهما اقرب ان احتمال اصابة الخلق الكثير اقرب من احتمال اصابة الواحد نفسه يجوز ترك الخلق الكثير الاجتهاد فى ذلك لعدم وجوبه عليهم وجواز التعويل
على قبلة البلد وان كانت قرية صغيرة ونشأ فيها قرون من المسلمين فانه لم يجرى صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم ويقال انه قد تم فى زماننا اجتهاد بعض
علماء الهيئة فى قبلة مسجد دمشق وان فيها تياسرا عن القبلة مع انطواء الاعصار الماضية على عدم ذلك لم يدوى بتعليلها بما جعله اقرب على ما نقلنا من
دفع وجه المنع وجواز الخطاء فيهما وكانه جعل الحكم بعدية للظاهر او مثله فى شرح الارشاد للشارح ره فى المدارك استدل عليه بعموم الامر بالتحرى فيهما انا نقل
اما فى الاول فلان عدم بعد الخطاء وجواز ترك الاجتهاد عليهم وان كان كذلك لكن مجرد ذلك الحكم بجواز الاجتهاد لنا لكن لا يخرج عن اشكال لانه اذا وقع
الاجماع على جواز التعويل على قبلة البلد كما ادعوه فالصلوة اليها يقينية والى ما ادى اليه الاجتهاد ظنى فكيف يعدل عن اليقين الى الظن نعم لو ادى اجتهادنا
ايضا الى اليقين لا مكن القول بجواز التعويل عليه ح واما الثانى فلان عمدة ما يدل على التحرى من الروايات على ما نقلنا عليه هى صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع
يجزى التحرى ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة وموثقة سماعة باسنده قال سألته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رايك
وتعمد القبلة جهدك ولا يخفى ان الرواية الصحيحة لا دلالة لها على جواز التحرى فى هذه الصورة لاختصاصها بما اذا لم يعلم اين وجه القبلة ووجود قبلة يعلم
فى هذه الصورة واما الموثقة فهى وان وقع فيها الامر باجتهاد الرأى وتعمد القبلة بقدر الجهد فى الصورة المفروضة لكن يمكن ان يقال ان الاجتهاد التام وبذل الجهد
الاكمل انما هو فى متابعة قبلة البلد ليتيقن البراءة بها فالعدول عنها الى الاجتهاد بنحو آخر مع عدم حصول اليقين به ليس اجتهادا ولا بذلا للجهد فى تعمد القبلة
الا ان يقال ان المتبادر من القبلة فى الروايتين هو القبلة فى الواقع لا ما يجوز التوجه اليه شرعا وان لم يكن مطابقا لنفس الامر وللتأمل فيه مجال ومع ذلك
فيلزم ح بمقتضى الرواية الثانية وجوب الاجتهاد لا مجرد جوازه وهم لا يقولون به فتدبر **قوله** ونحوه كالسمت الذى علم توجيه دفن الاموات اليه
ونحوها المحاريب المنصوبة فى جواد طرق المسلمين وفى شرح الارشاد والمدارك جعل قبلة البلد شاملا لها وكانه على التوسع **قوله** ولو فقد الامارات
لا ريب ان من يمكن من العلم بالقبلة بالمعاينة او وجود محراب المعصوم او الشياع او الخبر المحفوف بالقرائن والعلامات المفيدة لذلك كالجدي وغيره من العلامات
المفيدة للعلم بالجهة فالواجب عليه اتباع ذلك واذا لم يتمكن من العلم فادعوا الاجماع على وجوب الاجتهاد والتعويل على الامارات المفيدة للظن قال
المحقق فى المعتبر فاقد العلم يجتهد فان غلب على ظنه انه القبلة لامارة بنى عليه وهو اتفاق اهل العلم انتهى لكن كلامهم لا يخلو عن اجمال حيث لا يعلم منه
ان المراد خصوص العلامات الكلية المذكورة لذلك فى كتب الاصحاب وغيرها كسائر ما ذكر فى كتب الهيئة او يشمل كل ما يفيد الظن بتعيين جهة القبلة فى
المكان الذى يصلى فيه من القرائن والامارات كما اذا ظن المساواة اليها عند ظهور العلامات فظ بعضهم كصاحب المدارك ان مذهبهم الثانى وان التعويل
عندهم على الظن مط ويظهر من المحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد انه فهم من كلام الاكثر الاول وان مذهبهم انه مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن
المنصوبة لمعرفة القبلة ومع تعذرها فحكمه ما ذكر من حكم من لم يتمكن من الاجتهاد من الاقوال الخ فلا اعتبار بالقرائن الجزئية المفيدة للظن فى خصوص مكان
وذلك لانه يشترط الا تقليد العلم بالقبلة بنحو المشاهدة ومحراب المعصوم على العلامات وان مع عدم التمكن منه يجوز التعويل على العلامات المفيدة للعلم
ثم الامارات المفيدة للظن وذكر طرفا منها كاعتبار العراقى ما يقرب من الليلة السابعة عند المغرب والليلة الرابعة عشرة نصف الليل والليلة احدى وعشرين
عند الصبح فانها فى هذه الاوقات تطابق قبلتهم تخمينا وكون قبور المسلمين وقبلتهم كالامارات مع عدم ظهور الغلط بجهة عمل المسلمين على

الصحيح

الصحيح مع المسامحة في القبلة ثم قال ومع فقد الكل عبارة اكثر الاصحاب يفيد وجوب الصلوة الى اربع جهات لان اليقين بل الظن بالبرائة انما يحصل بها
فيجب مع التعذر ويكتفي بالممكن ثم قال ويحتمل التخيير والاكتفاء باحدى الجهات ثم شرع في الاستدلال لما ذكره من الاحتمال ولا يخفى ان التحري بعد فقد العلامات
ليس الا بما ذكرنا من رعاية القرائن الجزئية فذكره لهذا الاحتمال بعد ما نقله عن الاكثر يدل على انه فهم من كلام الاكثر انهم لا يقولون بالتحري والتعويل على
الامارات الجزئية بل يحكمون بعد فقد العلامات الكلية بالصلوة الى اربع والظاهر عندي انه مع امكان تحصيل العلم بالعين او الجهة وجب على ذلك والا فالتعويل
على غلبة الظن مطلقا باي جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكلية وغيرها ولو تعذر ذلك ايضا وتساوت الجهات او المتعدد منها ففيه الخلاف
الاتي والظاهر ان مراد الاكثر ايضا هو ذلك ويدل على ذلك الروايات الدالة على التحري فان التحري هو طلب الحري والاليق وهو مطلق في كل ما غلب الظن به من
غير فرق بين اسبابه واما الروايات الدالة على التحري فمنها صحيحة زرارة وموثقة سماعة المتقدمة انفا ومنها صحيحة سليمن بن خالد لا سند وفيه كلام قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في قفر من الارض في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحي فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد
صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ورواية اخرى عن سليمان بن خالد مثله وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت عبدا صالحا عليه السلام عن رجل صلى
في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ايعيد الصلوة اذا كان قد صلى على غير القبلة وان كان قد تحرى القبلة بجهده اتجزيه صلوته
فقال يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد
ولا يعيدون فانهم تحروا وهي صريحة في ان التعويل على الامام نوع من التحري فالظاهر حصوله بكل ما يثمر الظن من دون اختصاص بالعلامات الكلية ويدل
على ما ذكرنا ايضا ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بواحدة عند التحير وان اية فاينما تولوا نزلت فيه فانه اذا جاز ذلك عند التحير فعند التحري
بطريق اولى فهذه الاخبار كانها تصلح حجة للتعويل على التحري وعدم الحاجة معه الى اربع صلوات مع ما فيه من المشقة التي لا تناسب الشريعة السمحة
السهلة ولو لم يكتف بها وحكم بان التكليف اليقيني لا بد فيه من حصول اليقين بالامتثال وهو لا يحصل الا بالصلوة الى اربع كما نقله فيلزم ان لا يجوز
التعويل على الامارات المفيدة للظن اصلا فتجويز بعضها والمنع عن بعض تحكم بحت على ان حصول اليقين بالاربع ايضا غير ظاهر اذ اغتفار هذا القدر من
الانحراف الذي بين صلوتين منها غير معلوم واخبار ما بين المشرق والمغرب ايضا كانها في مرتبة هذه الاخبار فمن لم يكتف بها ينبغي ان لا يكتفي بها ايضا
مع احتمال اختصاصها بالمتحير الفاقد للظن مطلقا وعلى هذا فينبغي له ان يحكم بوجوب تعدد الصلوة الى ان لا يبقى بين كل صلوتين الا انحراف يسير يغتفر
مع الاخبار ايضا ولا يقول به احد الا ان يقال ان ما زاد على الاربع منفي بالاجماع فيقتصر على الاربع لذلك وفيه ان الاجماع على اجتزاء الصلوة الى الاربع
ونفي الزائد انما يثبت مع فقد الامارات مطلقا واما في هذه الصورة فلما اشرنا اليه من الاجمال والاشتباه في كلامهم فلا يمكن التمسك بالاجماع فيها
هذا والاولى الاحتياط بان يجعل الجهة المظنونة احدى الجهات الاربع ويضيف اليها ثلثة اخرى فانه يحصل اليقين بالبرائة بالاجماع فتدبر والمفيد
في المقنعة حكم بانه اذا اطبقت السماء بالغيم فلم يجد الانسان دليلا عليها بالشمس والنجوم فليصل الى اربع جهات وكذا المحبوس الذي لا يجد دليلا على
القبلة باحد ما ذكرنا صلى الى اربع جهات فان لم يقدر على ذلك بسبب من الاسباب المانعة من الصلوة اربع مرات فليصل الى اي جهة شاء وذلك يجزيه
مع الاضطرار ولم يتعرض للتحري اصلا والشيخ ره في يب اورده في مقام الاستدلال عليه وابتي خراش الاتيتين ثم نقل صحيحة زرارة وموثقتي سماعة الدالة
على التحري وحملها على الضرورة اي صورة عدم سعة الوقت للاربع وعلل وجوب الحمل عليها بانه لو لم يحمل على الضرورة لم يكن لما قدمنا من الخبرين بانه يصلي الى
اربع جهات معنى لانه مع هذه الاحاديث يجزي التحري ولا يحتاج في حال الى ان يصلي الى اربع جهات فيسقط متضمنها جملة واذا حملنا هذه الاخبار
على حال الضرورة والخبرين على حال الاختيار نكون قد جمعنا بينهما على وجه لا تنافي بينهما ولا يخفى ما فيه فان اخبار التحري انما تدل على الاخذ بالتحري
والعمل به عند تساوي الجهات او الجهتين وعدم غلبة الظن بشيء منها او منهما لا يمكن التحري فيمكن حمل خبري خراش على هذه الصورة وبه يندفع المنافاة بين
الاخبار ولا يلزم حمل اخبار التحري على الضرورة مع ما فيه من البعد ولا طرح شيء منها وايضا يمكن حمل الخبرين مع ضعف سندهما على الاستحباب ثم استدل الشيخ
على ان المراد بهذه الاخبار حال الاضطرار دون الاختيار برواية عمرو بن يحيى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت
له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ورواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى الا ان فيها بدل يعيدها
يصليها ثم بين وجه الاستدلال بانه لو لم يحمل تلك الاحاديث على حال الاضطرار لم يكن لايجاب الاعادة بعد خروج الوقت حسب ما تضمنه هذا الخبر معنى
لان ظاهرها يقتضي انه مع تحري القبلة وصلى ثم خرج الوقت فانه اجزأت صلوته وانت خبير بان الخبر الاول من اخبار التحري لا يخرج عن ظهوره بما ذكره
فان ظاهره الاجزاء وكذلك موثقة سماعة الخبران الاخران فليس فيهما الا الامر بالاجتهاد وتعمد القبلة وليس فيهما من سقوط الاعادة عين ولا اثر وكان بناء كلامه
على ان الامر يقتضي صحته اذا اتي به والصحة هو سقوط القضاء على ما هو المشهور بين الفقهاء وفيه تامل فان الظاهر ان الصحة التي يقتضيها الامر انما هو موافقة
الامر وتحقق الامتثال كما ذكره المتكلمون وهذا لا ينافي وجوب القضاء لظهور خلل فيه في نفس الامر وان كان ما اتي به موافقا لما امر به في ذلك الوقت
فان القضاء حكم اخر كما قالوا في الصلوة بظن الطهارة ومع نسيان النجاسة ويمكن حمل الاجزاء في الرواية الاولى ايضا على مجرد ذلك والظاهر انه ليس بابعد
مما فعله من تخصيص اخبار التحري بحال الضرورة وضيق الوقت ثم من ابن علم ان الخبرين فيمن راعى التحري لم لا يحملان على من اكتفى بواحدة بدون رعاية
التحري مع امكانه او يحملا على من وجب عليه الصلوة الى اربع لتساوي الجهات عنده وعدم حصول ظن له بالتحري ومع ذلك اكتفى بواحدة فيجب عليه
الاعادة بعد تبين الخطاء اللهم الا ان يقال ان الاكتفاء بواحدة بدون التحري مع امكانه او بدونه بعيد جدا من حال المكلف العارف في الجملة فالظاهر ممن اكتفى
بواحدة ان يكون ذلك باعتبار التحري فلو كفى التحري مطلقا لم يستقم الحكم بالاعادة خارج الوقت فيجب ان يقال بعدم كفايته مع سعة الوقت ويحمل الخبران

على هذه

العدل العارف بها رجلا كان ام امراة حرا ام عبدا ولا فرق بين فقدها لمانع من رؤيتها كغيم ورؤيته كعمى جهل بها كالعامى مع ضيق الوقت عن التعلم على اجود الاقوال
وهو الذى يقتضيه اطلاق العبارة وللمصنف رحمه الله وغيره فى ذلك اختلاف ولو فقد التقليد صلى الى اربع جهات

على هذه الصورة ويحمل اخبار التحرى على صورة الاضطرار وضيق الوقت حتى يندفع المنافاة بينهما على ما ذكره وفيه انه لو سلم الاستبعاد المذكور فانما
يسلم فى صورة امكان التحرى واما بدونه فلا لما سنذكره من وجود القول بجواز الاكتفاء فيه بواحدة بل قوته ومتانته فعلى تقدير تسليم عدم جواز
كما هو المشهور كيف يدعى استبعاد وقوع ذلك من احد حتى طلبه هذا مع ضعف سند الخبرين بل لا يبعد ان يكون خبرا واحدا رواه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة
عن معمر بن يحيى مع بعض التغيير سهوا والله تعالى يعلم **قوله** قد اختلف الاصحاب فيما اذا تعذر الاجتهاد فى القبلة فمنهم من اطلق الحكم بالتقليد كما فعله
هنا موافقا للمبسوط وهو ظ العلامة فى المختلف وعد وفى المدارك نسب هذا القول الى الشيخ فى ط وفيما عندنا نسخة خلافه بل الظ منها ان مذهبه احد القولين
الاخيرين ومنهم من اطلق الحكم فى الاعمى وغيره بالصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهذا القول نسب فى المدارك الى ف الخلاف وكانه كما ذكره ومنهم من
قصر الحكم بالتقليد فى الاعمى واطلق فى غيره الصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهو ظ العلامة فى بعض كتبه كالارشاد ومنهم من حكم بالتقليد فى الاعمى
والجاهل العاجز عن المعرفة مط او فى احتمال الريح فى العالم الممنوع لعارض كغيم ونحوه الصلوة الى الاربع والتخيير وهو مختار المصنف فى كرى وانا لم اظفر على
نص خاص فى التقليد فى القبلة لكن الظ ان اطلاق الحكم بالتحرى فى صحيحة زرارة السابقة يشمله اذا حصل له الظن بقول من يقلده وحسنة الحلبى السابقة
ايضا تدل على حصول التحرى بتبعية الامام فالظ اطلاق الحكم بالتقليد كما هنا بشرط حصول الظن وسنذكر ايضا انه الظ للتحير جواز الاكتفاء بواحدة
واذا حال ذلك مط فمع التقليد بطريق اولى احتج الشيخ فى ف بان الصلوة الى اربع تبرئ الذمة بالاجماع وليس على براءتها بالصلوة الى احدى الجهات دليل
وبما ذكرنا ظهر لك الدليل ويمكن الاستدلال له ايضا برواية خراش وستتكلم عليها واما القول الثالث فكانه احتج ايضا بهذين الوجهين وتمسك ايضا
الاعمى بلزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع فى اكثر الاوقات واحتج فى كرى بجواز التقليد لمثل المكفوف بانه كالعامى فى الاحكام اذ ادلة القبلة
مرئية ولا طريق له الى الرؤية وبهذا يظهر حجة ما فى كرى للتجويز التقليد لمن جوزله واحتج للمنع فى العالم الممنوع لعارض بان القدرة على اصل الاجتهاد
حاصلة والعارض سريع الزوال واعترض عليه الش فى شرح الارشاد بان فى صلاحيته للدلالة نظر لحصول التحير فى الحال الذى هو محل التكليف فيرجع الى
التقليد كالاعمى والقدرة على اصل الاجتهاد غير مفيد مع المانع وسرعة الزوال لو سلمت غير صالحة للتعليل والظ ان مراد المصنف انه لا حرج فيه
بالتكليف بالاربع لندرة وقوعه فليكلف فيه تحصيل اليقين بالبراءة بخلاف المكفوف ومن لا يتمكن من المعرفة للزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع كثيرا و ح
فيندفع عنه ما اورده لكن لا يخفى جريان ما ذكره فى المتمكن من الاجتهاد الممنوع منه لضيق الوقت ايضا فلا وجه للتفرقة بينه وبين الممنوع لعارض من
الغيم ونحوه حيث رجح فى الثانى ما رجحه ثم رجح فى الاول شيئا ما ذكره وفيه انه امكن جواز التقليد لانه موضع ضرورة وظ الاصحاب وجوب الصلوة الى اربع
او الى ما يسعه الوقت لمرسلة خراش وكانه ليس غرضه الفرق بينهما بل قصوره فيه او لا على ذكر الاحتمال وظ الاصحاب ثم بعد ما رجح فى الثانى ما رجحه يعلم ترجيحه له
فى الاول ايضا وههنا فوائد **الاول** على ما اخترنا من اطلاق الحكم بالتقليد لا ترتيب بينه وبين الاجتهاد المفيد للظن بل الاعتبار فيهما على غلبة الظن فبايهما
حصلت فهو المتبع ولو تعارض الظن الحاصل باجتهاده والحاصل بالتقليد اتبع اقواهما وهو مختار المحقق فى يع وذهب بعض الاصحاب الى تقديم الاجتهاد وعدم
جواز التقليد لمن يتمكن له الاجتهاد واختاره فى المعتبر وكانه لظ موثقة سماعة السابقة اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك وفيه تامل **الثانية** المراد
بالتقليد هنا التعويل على قول من يخبر بالقبلة سواء اخبر عن يقين او عن اجتهاد وان كان اطلاق التقليد على الاول مجازا فى اصطلاحهم لكن يعتبر فى الاول
ان لا يكون قوله حجة شرعا والا فالظ كما يلوح من عبارة المصنف فى قواعده انه لا خلاف فى الرجوع اليهما الا ان اخباره حجة شرعا ولهذا قيل بالاكتفاء بشهادة العدل
المخبر عن يقين وعدم لزوم الاجتهاد فيه وان امكن الاجتهاد ولا يخفى عن ضعفه اذ لم يثبت حجية قوله شرعا ومثله القول فى الوقت **الثالثة** اذا كان المخبر مجتهدا
فى الاحكام فاخباره كغيره بالنسبة الى مجتهد مثله واما بالنسبة الى المقلدين فان اخبر عن يقين فالظ على طريقتهم قبول قوله وان اخبر عن ظن فلا
الا ان يفيد ظنا حصل به التحرى كغيره لان المتبع ظنه فى الاحكام لا فى كل ما اخبر به هذا اذا اخبر بنفس القبلة واما اخباره عن علامة القبلة فان
كان عن دليل شرعى فهو حجة شرعا فى حق المقلدين كغيره من الاحكام على طريقة الاجتهاد والتقليد وان كان عن غيره كقواعد الهيئة فالظ انه كاخباره
عن نفس القبلة فان اخبر به عن القطع فالظ انه حجة على طريقتهم وان كان عن الظن فلا الا اذا حصل به التحرى فتدبر **قوله** العدل العارف بها ولو
امكن تقليد العدلين فقيل بتقدمه على العدل الواحد واختاره الش فى شرح الارشاد ولو تعذر العدل ففى الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع ظن
صدقه بل الى الكافر مع تعذر المسلم وجهان من استلزام الجهل بالمشروط والامر بالتثبت عند اخبار الفاسق والنهى عن الركون الى الكافر ومن
صحة اخبار المسلم وقيام الظن الراجح مقام العلم فى العبادات وفى ط منع من قبول قول الفاسق والكافر وظاهره عدم اشتراط العدالة وانه يكفى
كونه على ظ الاسلام اذا لم يعلم فسقه بل كفاية ذلك فى العدالة وقوى المص فى كرى الجواز فى الاخيرين وقطع به فى المستور وجعل الش فى شرح الارشاد
الاولى العكس فى الجميع لفقد شرط الشهادة والاخبار وعدم جواز العمل بمطلق الظن فيصلى الى الاربع وعلى ما قررنا من بناء الحكم على صدق التحرى
فالمعتبر هو الظن الغالب فى غاية بذل الجهد فى تحصيله وربما يقدم خبر المستور بل الفاسق بل الكافر على خبر العدل بل العدلين واولى منه جواز
تقديم خبر العدل الواحد على العدلين اذا كان الظن الحاصل بقوله اقوى نعم لو كان خبر العدلين عن قطع يتعين متابعتهما لكونه حجة شرعا
كما ذكرنا سابقا **قوله** رجلا كان ام امراة ولا يكفى الصبى لتعذر قبول خبره كذا فى شرح الارشاد وفى ط سوى بين الصبى والبالغ وهو الوجه
على ما حققنا من اعتبار التحرى اذ ربما حصل بقول الصبى فتدبر **قوله** مع ضيق الوقت عن التعلم او لعدم اهليته لمعرفة الادلة اما لو قدر
على التعلم ووسع الوقت فوجب عليه التعلم قطعا عينا لتوقف الواجب العينى عليه كباقى شروط الصلوة ويحتمل كون الوجوب كفائيا كتعلم
الفقه ويضعف بما قلناه وبعدم المشقة فى تعلم الامارات المفيدة للعلم بالقبلة بخلاف التفقه يمنع وجوب كون التفقه مط على الكفاية كذا فى شرح

الوقت علم

قد اختلف

متقاطعة على زوايا قوائم مع الامكان فان عجز اكتفى بالممكن والحكم بالاربع ح مشهور ومستنده ضعيف في اعتباره حسن لان الصلوة كذلك تستلزم اما القبلة او الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار وهو موجب للصحة مطلقا ويبقى الزائد عن الصلوة الواحدة واجبا من باب المقدمة لتوقف الصلوة الى القبلة او ما في حكمها الواجب عليه كوجوب الصلوة الواحدة في الثياب المتعددة المشتبهة بالنجس ليحصل الصلوة في واحد طاهر ومثل هذا يجب بدون النص فينبغي النص له شاهدا وان كان مرسلا و ذهب السيد رضي الدين بن طاوس هنا الى العمل بالقرعة استضعافا للسند الاربع مع وروده الكل امر مشتبه وهذا منه وهو نادر ولو انكشف الخطاء

الارشاد **قوله** متقاطعة على زوايا قوائم وربما قيل بالاجتزاء بالاربع كيف اتفق واشترط المصنف في البيان التباعد بينهما بحيث لا يكون بين كل واحدة وبين الاخرى ما يعد قبلة واحدة لقلة الانحراف فيهما تامل يظهر مما ذكره الشهيد من وجه حسن اعتبار الجهات الاربع وهو ان الصلوة اليها تستلزم اما القبلة او الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار فان ذلك انما هو عند اعتبار الجهات على ما ذكره المصنف لا مطلقا وهو ظاهر ولا على ما في البيان فانه اذا كان بعد كل جهة عن الاخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا يعد ان قبلة واحدة اذ لا يسع لمن كان قبلته احديهما الانحراف الى ان يبلغ الاخرى فاذا كان كذلك فيعد ان قبلتين فاذا صلى الى اربع جهات كذلك فيمكن ان يكون القبلة خارجة عنها متحرزة بما يبلغ اليمين واليسار كما اذا كانت القبلة هي الجنوب واحدى الجهات التي صلى اليها المشرق ثم ينحرف عنه بقدر سدس الدور الى الشمال ثم هكذا الى ان يكون الرابعة هي المغرب فظاهر ان اقرب الجهات الى قبلته هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها يبلغ اليمين واليسار فالصواب جعل الجهات كما فرضه الشارح وهو الظاهر منها حتى لا يلزم ذلك هذا تحرير ما ذكره الشهيد في شرح الارشاد والظاهر ان نظر المصنف الى اعتبار اهل العرف لا الشرع والظاهر ان في العرف كل سمت يكون اقل من ربع الدور يعد جهة واحدة فاذا زاد على ذلك يعد جهة اخرى ح فما اعتبره ايضا ينطبق على ما ذكره الشهيد فتدبر **قوله** ومستنده ضعيف وهو ما رواه في التهذيب بسنده عن خراش عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم نعرف السماء كنا وانتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه وضعفه بالارسال وجهالة خراش واسمعيل بن عباد الراوي عنه في السند وفي التهذيب بعد ما نقل رواية زرارة ان المتحير يصلي حيث شاء كما سننقلها قال وروي ايضا انه يصلي الى اربع جوانب وكانه اشار الى هذه الرواية وعلى تقدير ان يكون غيرها ايضا فلا عبرة بها كما لا يخفى **قوله** لان الصلوة كذلك يستلزم اما القبلة الخ اعترض عليه اولا فبان هذا الغرض يحصل بالصلوة الى ثلث جهات بحيث يحصل مثلث متساوي الاضلاع فانه اذا صلى كذلك يكون البعد بين كل نقطتين صلى اليهما مائة وعشرين درجة من الدور فان وافق القبلة احدها فذاك وان كانت في وسط نقطتين منها يكون الانحراف عن القبلة بقدر ستين درجة وهو لا يبلغ اليمين واليسار اذ لا بد فيه من الانحراف بقدر ربع الدور وهو تسعون درجة وان كان اقرب من الوسط الى احد النقطتين فالامر اظهر لانه يكون الانحراف اقل واما ثانيا فلان هذا انما يصح لو جاز الانحراف عن القبلة بما لا يبلغ اليمين واليسار عمدا اختيارا وهم لا يقولون به نعم ذكروا انه اذا اجتهد وحصل له الظن بجهة القبلة وصلى اليها ثم ظهر خلافه صحت صلوته اذا لم يكن الانحراف بما يبلغ اليمين او اليسار وهذا لا يوجب جواز الاكتفاء به مع العمد والاختيار وعلى هذا فبالصلوة الى اربع كذلك لا يمكن الحكم بالصحة مطلقا على ما ذكره ولا يخفى انهم وان لم يجوزوا الصلوة كذلك حالة العلم والاختيار ولكن يجوزونه في حالة الجهل والتحير كما صرح به المحقق في المعتبر والعلامة في كره بناء على النصوص الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة كما نقلنا سابقا ولا شك ان الصلوة كذلك يستلزم وقوع صلوة الى ما بينهما فمعنى الاكتفاء به في حالة التحير مراده بالصحة مطلقا ليس الاطلاق بالنسبة الى التحير وغيره مطلقا بل المراد وان لم يكن فاقدا الامارات مطلقا بشرط التحير في تعيين القبلة كمن عرف المشرق والمغرب كان فاقد الامارة تعيين القبلة فانه يكفيه الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب المراد وان ظهر الانحراف المذكور خارج الوقت او فيه ايضا على المشهور وعلى ضعفها حسن لتصحيح الصلوة معه باعتبار ما ذكره مع عدم طرح الرواية بخلاف الاكتفاء بما دون ذلك فان حصل به الغرض المذكور اذ يشكل الجرأة عليه لمخالفته للرواية مع شهرة العمل بها بين الاصحاب ونضمنها للاستظهار وزيادة القرب الى القبلة وحكمه بحسن اعتباره لا وجوبه ولو ثم كان اشارة الى ما ذكرنا من ان غرضه انما هو بيان صحة الاكتفاء بالاربع والعمل به لا انه لا بد منه مع قطع النظر عن النص ايضا وما ذكره من توقف الواجب عليه ان تم هنا يجب بدون النص انما هو لتعيين اصل الزائد عن الصلوة الواحدة لا لخصوص الاربع فلا يرد منع التوقف لحصول الغرض بالثلث على ما ذكر فلا يمكن الحكم بوجوبه بدون النص اذ الزائد عن الواحدة موجود في الثلث ايضا فلا بد من تصحيح ما ذكره نعم من استدل بهذا الوجه على وجوب الصلوة الى الاربع كالمحقق في المعتبر والعلامة في كره اتجه عليه هذا الايراد ويمكن دفعه عنه ايضا بان القول بالثلث مما لم يقل به احد فلا يبقى الا القول بالاربع ولا ريب في اتجاه مثل هذا الاستدلال منا بعد استقرار الاقوال نعم عند احداث المذاهب ان ذهبوا الى الاربع متمسكا بهذا الوجه اتجه عليهم الايراد وهو غير معلوم فتدبر **قوله** او ما في حكمها وهو ما لم يبلغ الانحراف الى اليمين واليسار وقوله الواجب صفة لاحد الامرين وقوله عليه متعلق التوقف والضمير راجع الى الزائد **قوله** وذهب السيد رضي الدين بن طاوس ره الظاهر ان القرعة بين الجهات الاربع لعدم انحصار الجهات التي يمكن الصلوة اليها او لو سلم امكان حصرها فلا ريب فيما فيه من العسر والحرج المنفيين فلما لم يتفق عنه تعيين الجهات التي يقرع اليها فالظاهر ان مراده القرعة بين الجهات المعروفة وهي ما ذكره وههنا مذهب اخر نقل عن ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالصلوة الواحدة الى حيث يشاء من الجهات من دون لزوم اعادة عليه اذا علم بعد ذهاب وقتها انه صلى لغير القبلة وهو الظاهر من اختيار ابن بابويه ونفى عنه البعد في المختلف ومال اليه المص في كرى واختاره صاحب المدارك وهو اقوى عندي لما سبق من صحيحة معوية بن عمار وفيها ما بين المشرق والمغرب قبلة وفيها ايضا علم ان الفقيه ان آية ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت في قبلة المتحير وصحيحة الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه قال يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة وصحيحة الكافي عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن قبلة المتحير فقال يصلي حيث شاء وهي وان كانت مرسلة لكنها من مراسيل ابن ابي عمير وهي معتبرة عندهم ويؤيده صحيحة يعقوب في عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ورواية اخرى في يب عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله مثلها وروى الفقيه ايضا عنه في طريقه انه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال وسألته

عن بعض

عن رجل .

بعد الصلوة بالاجتهاد او التقليد حيث يسوغ

عن رجل صلى وهي متغيمة ثم انجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعد وجه التاييد ان الظاهر من السؤال
انه صلى صلوة واحدة وقد قربه ع وبين حكمه فالظ اجزاء الصلوة الواحدة وهذا وان امكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال لا يخ عن ظهور
في الاجزاء مط ورواية محمد بن الحصين قال كتبت الى عبد صالح الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الارض ولا يعرف القبلة فيصلي حتى اذا فرغ من صلوته
بدت له الشمس فاذا هو صلى لغير القبلة ايعتد بصلوته ام يعيدها فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت اولم يعلم ان الله يقول وقوله الحق فاينما تولوا فثم
وجه الله وجه التاييد مثل ما ذكر في سابقها مع زيادة ان حملها على صورة التحري كانه لا يخ عن بعد وايض زيادة ما يظهر منهما من تفسير الاية الكريمة
موافقا لما في صحيحة معوية بن عمار وانت خبير بان رواية خراش مع ضعف سندها وامكان حملها على الاستحباب كما اشرنا اليه سابقا لا تصلح لمعارضة
هذه الاخبار حتى يطرح هذه الاخبار لاجلها او تحمل على التقية لموافقتها المذهب بعض العامة كذا او ذا فانه ذهب الى ان الاعمى ومن لا يعرف امارة القبلة
يصليان الى اي جهة شاء او اما الوجه الاخر وهو وجوب الاستقبال ما امكن فانه لا يحصل هذا الفرض الا كذلك على ما نقلنا من المحقق والعلامة ففيه
ان الاية وجوب الاستقبال مع الجهل فان الاخبار المذكورة كانها تصلح لتخصيص عموم الاية الكريمة خصوصا مع موافقتها لظ الاية الكريمة الاخرى
وما قيل من نسخها لم يثبت وامكان تخصيصها بما اذا لم يكن الاستقبال او بالنافلة مط او مع الضرورة او في السفر او على الراحلة في السفر لهذا انت في
الاية الاولى يمكن الاستدلال بها على وجوب الاستقبال فيما كان خلت في ظ الاية الكريمة الثانية ويمكن الاستدلال بها على جواز التوجه حيث شا
وتخصيص الثانية بالاولى ليس اولى من العكس بل العكس اولى بدلالة الروايات المذكورة واما حمل الاية الاخرى على ان البلاد والارض المنقسمة الى
المشرق اي النصف الذي فيها محل طلوعها والمغرب اي النصف الذي فيه محل غروبها كلها ملك لله ففي اي مكان فعلتم التولية اي الى المسجد الحرام
بقرينة الاية الاخرى فثم وجه الله اي جهته التي جعلها قبلة لكم وامركم ان تجعلوا وجوهكم اليها حيثما كنتم او فثم ذات الله تعالى يعني عالم بما فعلتم فيه فيتقبل
منكم ويثيبكم مثل ما اصابكم في المسجد الحرام والبيت المقصود انه جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في كل بقعة منها فان الكل لله لكن بشرط التولية
الى المسجد الحرام فكانه لا يخ عن بعد فلا يدفع الظهور الذي ذكرنا هذا ولا يخفى انه على هذا القول لو راعى القرعة ايض وصلى الى الجهة التي خرجت بالقرعة
لكان اولى واحوط لكن الاولى والاحوط الصلوة على الاربع للشهرة العظيمة بين الاصحاب حتى انه في المعتبر وكره جعلها مذهب علمائنا المشعر بالاجماع وسلامتها
عن احتمال مخالفة اية او خبر ولان بها يحصل اليقين بالبرائة على جميع الاقوال لما اشرنا اليه من ان القرعة على القول بها انما هي بين الجهات الاربع فاذا
صلى الى الجميع يحصل العلم بما يخرج ايض فيتحقق الامتثال على جميع الاقوال الا ان يقال على القول بالقرعة يتعين العمل بها فينوي الوجوب في الصلوة
الى الجهة التي خرجت بها من غير تردد بخلاف ما اذا صلى على الاربع لما فيها من التردد في النية وللتردد في صحته مجال لكن لا يخفى انه لا يمكن هنا الاعتماد على
القرعة بحيث لا يبقى التردد وعند ما كان كذلك فالظ انه لا باس بالتردد في النية ومع ذلك فلو راعى كمال الاحتياط فالاولى استعمال القرعة فالصلوة
الى الجهة التي خرجت بها ثم الى الثلث الباقية احتياطا والله تعالى يعلم **فائدة** قال الشارح في شرح الارشاد عند قول مصنفه فان فقد الظن صلى
الى اربع جهات كل فريضة اراد بقوله كل فريضة انه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين لم يجز الشروع في الثاني منهما حتى يصلي الاولى الى الاربع
ليحصل يقين البرائة من الاول عند الشروع في الثاني كالصلوة في ثوبين احدهما نجس واشتبه بالاخر فيصير صلوة الفريضة اربع مرات الى الاربع
جهات بمنزلة فعلها مرة عند اتضاح القبلة ويتفرع على ذلك انه لو ادرك من اخر وقت الظهرين مقدار اربع رباعيات تعينت العصر لان الجميع
مقدار ادائها على تلك الحال انتهى والظ انه لا يجب الا تقديم الاولى الى كل جهة على الاخرى اليها واما تقديم اربع الاولى بتمامها على الشروع في
الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه وجعل الاربع بمنزلة الصلوة الواحدة على ما ذكره مما لا شاهد له ولا حجة عليه ومثله القول في الصلوة في
الثوبين المشتبهين وقول العلامة كل فريضة لا دلالة له على ما ذكره اصلا بل الظ انه لدفع توهم ان الصلوة الى الجهات بتوزيع الصلوة عليها
صرح بان المراد فعل كل صلوة اليها وما ذكره من التفريع حق لكن لا يتفرع على ما ذكره بل يتفرع على اصل وجوب كل فريضة الى الاربع باي وجه كان
قوله بعد الصلوة ولو انكشف ذلك في اثناء الصلوة فقال في ط ان ظن القبلة عن يمينه او شماله بنى عليه واستقبل القبلة وتممها وان كان مستدبر
القبلة اعاد من اولها بلا خلاف وحكم جماعة منهم المحقق والعلامة بوجوب الاستيناف اذا كان انحرافه يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب على ما فسره به في
شرح الارشاد والمدارك ولم ينقلوا فيه خلافا واستدل في المدارك على الثاني بقولهم ع ما بين المشرق والمغرب قبلة وادعى عليه الاجماع وعلى
الاول اي وجوب الاعادة في غير اليسير باخلاله بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به ممكن فيجب ويانه اذا تبين الخلل على هذا الوجه بعد الفراغ
استانف فكذا اذا علم في الاثناء لان ما يفسد الكل يفسد الجزء قال ويؤيده رواية القاسم بن الوليد قال سئلته عن رجل تبين له وهو في الصلوة
انه على غير القبلة قال يستقبلها اذا اثبت ذلك وان كان فرغ منها فلا يعيدها وفيما ذكره من الوجهين تامل لان شرط الواجب هو الاستقبال بحسب ظنه
وقد حصل والاعادة بعد ظهور الخلل حكم اخر لا بد له من دليل والحكم بها مع ظهور الخلل في الكل لا يقتضي الحكم بها لو وقع الخلل في بعض مع اصالة عدم
وجوبها واما الرواية فان حملت على اطلاقها يشكل قوله وان فرغ منها فلا يعيد الا ان يخص بما اذا كان التذكر بعد خروج الوقت ولا يخ عن بعد وعلى
هذا فيمكن حمله على ما اذا كان الانحراف يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب بجعل الضمير في قوله يستقبلها راجعا الى القبلة لا الى الصلوة او يحمل على
الاستحباب وح فلا تاييد له فيها هذا مع ما فيها من الاضمار وعدم توثيق القاسم ولا مرجح سوى ان له كتابا وعلى هذا فالحكم بوجوب الاعادة في غير المتذكر
لا يخ عن اشكال واما المستدبر فيدل على وجوب الاعادة عليه مع الاجماع كما ادعاه الشيخ موثقة عمار الاتية فانظر هذا ان ظهر الانحراف في الاثنا
وقد بقي الوقت فان خرج فان كان الى ما بين المشرق والمغرب فيستقيم ويمضي فيها وان كان الى اليمين او اليسار او الاستدبار فالظ ايض ذلك في الاعادة

المقدس ع
الاولى والاحوط
الاولى الاحوط
بعدع

لم تنبث

اوناسيا للمراعاة لم يعد ما كان بين اليمين واليسار اى ما كان دونهما الى جهة القبلة وان قل ويعيد ما كان اليهما محضا فى وقته لا خارجه والمستدبر وهو الذى صلى مايقابل
سمت القبلة الذى يجوز الصلوة اليه اختيارا يعيد ولو خرج الوقت على المشهور جمعا بين الاخبار الدالة اكثرها على اطلاق الاعادة فى الوقت وبعضها على تخصيصه
بالمتيامن والمتياسر واعادة المستدبر مطلقا والاقوى الاعادة فى الوقت مطلقا لضعف مستند التفصيل الموجب لتقييد الصحيح المتناول باطلاقه موضع النزاع وعلى المشهور
كل ما خرج عن دبر القبلة الى ان يصل الى اليمين واليسار

لم تثبت الا اذا تبين الخطاء فى الوقت كما يظهر بالتامل فى الروايات الاتية ويحتمل الاستيناف فى المستدبر على المش لما ذكر من ان ما يفسد الكل يفسد
الجزء ويحتمل الاستيناف مطلقا اذا ادرك ركعة فى الوقت لانه اذا ادرك ركعة فى الوقت فيصير الباقى فى حكم الوقت فيكون بحكم الذكر فى الوقت ولا
يخفى ضعفه فان الحكم بكونه فى حكم الوقت مطلقا ثم على ان الحكم بوجوب الاستيناف فيما لو تذكر فى اخر الوقت الحقيقى بحيث لا يسع الوقت الا لتمام الصلوة
لا يخ عن اشكال والاحوط فى الصورة الاولى اتمام الصلوة والقضاء بعدها وفى الثانية ايض الاولى وان لم يكن الاحتياط والله تعالى يعلم هذا كله فى الظان
واما الناسى فيمكن ايضا ان يكون حكمه حكم الظان على القولين ويحتمل الحاقه بالعامد لتقصيره والقول بوجوب الاستيناف وان كان الى ما بين المشرق
والمغرب وكذا وجوبه اذا ظهر الانحراف بعد خروج الوقت وان لم يكن مستدبرا ويحتمل الحاقه بالعامد فى الثانى فقط بناء على ان ما بينهما قبلة مع العذر
مطلقا كما سيتضح كل ذلك بالتامل فيما سنذكره فى الحاشية الاتية فى تحقيق الحاق الناسى بالظان والظاهر هو الاول لكن ح على قول الشيخ لا يمكن الاستناد الجواع
المدارك لشرطية الاستقبال بما ذكرنا فى الظان بل يجاب عنه بان المسلم من شرطيته ليس الا ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة واما مع السهو مطلقا او فى
بعض الصلوة فلا فتامل قوله اوناسيا للمراعاة الحاق الناسى ههنا بالظان قول جماعة من الاصحاب ونقل فى المعتبر عن الشيخ انه قال اذا صلى الى
غير القبلة ناسيا او لشبهة اعاد ان كان الوقت باقيا ولو كان خرج لم يعد قال وكانه الحقه بالظان وفيما ذكره اشكال انتهى وقال العلامة فى
هل يكون حكم الناسى والمصلى بشبهة حكم الظان قال فى يب نعم حتى انه ان كان الوقت باقيا اعاد وان خرج لم يعد وفيه تردد انتهى وقال فى يه اما الناسى
فقد الحقه الشيخ بالظان فى وجوب الاعادة فى الوقت لا خارجه والاقرب الحاقه بالعامد لتفريطه بالنسيان انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ من الاعادة فى الوقت
اما الاعادة فيه مطلقا وان كان الى ما بين المشرق والمغرب كما هو ظ اطلاق كلامه وسيجئ فى الظان ان ظ اطلاق كلامه كغيره من الاصحاب فيه ذلك
الاعادة فيه فى غير ما كان الى ما بينهما فظ الشيان يكون اخوه ايض كك واما اشكال المحقق وتردد المنتهى فهو ايضا اما فى الاعادة فى الوقت لا خارجه مطلقا
باحتمال الاعادة مطلقا فى خصوص الناسى وان لم يكن الظان عندهما كك كما هو ظ نهاية العلامة حيث جعل الاقرب الحاقه بالعامد فان العامد عليه الاعادة
فى الوقت وخارجه مطلقا وان كان الى ما بينهما اذ الاشكال والتردد باحتمال الاعادة خارج الوقت ايض فى خصوص الناسى اذا لم يكن الى ما بينهما ويحمل
ما جعله فى يه اقرب ايض على ذلك اى انه يلحق بالعامد فيما اذا لم يكن الى ما بينهما بان يكون عدم الاعادة اذا كان الى ما بينهما مسلما عندهم فى غير الظان
ايض ممن له عذر فى الجملة وان كان مقصرا ولا يخرج عنه الا المتعمد المحض ويؤيد هذا ما سننقله عن المص فى الجاهل حيث جعل الاقرب فيه الاعادة الا
لما كان الى ما بينهما وكيفما كان فالاقرب عندى ان الناسى ايض حكمه حكم الظان فيما سنذكره من عدم الاعادة فيما اذا صلى الى ما بينهما اصلا والاعادة
فى الوقت لا خارجه فى غيره اما الاول فلشمول اطلاق ما استدلوا به فى الظان من صحيحتى معوية بن عمار وزرارة كما سيجئ للناسى ايض فلا وجه للتفرقة بينهما
وشرطية الاستقبال لم يثبت الا الى مطلق ما بينهما او بمعنى ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة مطلقا واما مع السهو فلا واما الثانى فلشمول بعض ما استدلوا
به فى الظان على ذلك للناسى ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله ورواية محمد بن الحصين وموثقة زرارة الاتية وشرطية الاستقبال على تقدير
تسليمها مطلقا لا يفيد الا الاعادة مع الاخلال بها فى الوقت لا القضاء خارجا ايض كما سنذكره فى الظان ويمكن ان يستدل ايض على عدم الاعادة فى الصورة
الاولى مطلقا وفى خارج الوقت فى الثانية بعموم رفع الخطاء والنسيان لكن فيه ما فيه اذ الظ منه ليس الا رفع جميع المواخذة فقط لا رفع جميع الاحكام واما
ما استدل به فى يه لما جعله اقرب من تفريطه بالنسيان ففيه ان تفريطه ان كان لا يوجب الحكم بوجوب الاعادة او القضاء عليه مطلقا مع اطلاق الروايات الصحيحة
وغيرها فى خلافه هذا واما جاهل الحكم فقال المص فى كرى الاقرب انه يعيد مطلقا الا ما كان بين المشرق والمغرب لانه ضم جهله الى تقصيره فى المساوات
الناسى فى سعة تمام تعلموا انتهى والاقرب المساوات مطلقا لما ذكر فى الساهى بعينه لشمول الروايات المذكورة له ايض وتقصيره لا يصلح حجة لتحكيم بخلافها كيف
ولو صلح لذلك فينبغى ان يقول بوجوب الاعادة عليه فيما كان الى ما بينهما ايض كالعامد ولم يقل بالتفرقة بين الموضعين مما لا وجه له الا ان يثبت
عندهم اجماع على عدم الاعادة فيما اذا كان الى ما بينهما فى غير المتعمد المحض كما احتملنا ذلك انفا فيكون حكمه بعدم الاعادة فيه بهذا الاعتبار لا باعتبار
اطلاق الروايات فيه حتى لا يكون للتفرقة وجه لكن لم اجد فى كلامهم تصريحا بذلك اما استدلاله للجانب الاخر بعموم الخبر المذكور ففيه ما فيه كما اشرنا
اليه فى الساهى ايض هذا كله فى غير المستدبر واما هو فعلى القول بعدم الفرق كما هو المختار فلا كلام وعلى القول بالفرق فان وجب القضاء عليه
فى الظان ففيهما بطريق اولى على ان عمدة ما استدل به على وجوب القضاء فى المستدبر يشمل باطلاقه الناسى والجاهل ايض فلو تم لتم فيهما وانما احتمال
الفرق بينهما وبين الظان فى صورة عدم وجوب القضاء عليه حيث ان بعض الروايات الدالة عليه لا يشملها كصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة يعقوب
بن يقطين كما يظهر بالتامل فيهما فتامل قوله على اطلاق الاعادة فى الوقت وعدمها خارجه وكان الاولى التصريح به فانه مناط الحاجة الى
الجمع بينها وبين ما يدل على اعادة المستدبر مطلقا الذى هو محل الخلاف كما سنذكره اذ لولا ذلك لم يكن بينهما منافات ولم يحتج الى تقييد الاطلاق
فلم يتوجه ما ذكره الش ان ضعف مستند التفصيل يمنع من تقييد الصحيح به فافهم قوله وبعضها على تخصيصه بالمتيامن الخ ظاهره ان بعضا متعينا
منها يدل على التخصيص بالاعادة المذكورين وليس كك بل بعض منها يدل على التخصيص المذكور وبعض اخر على الاعادة المذكورة ثم ان البعض الاول
لا يدل على التخصيص بالمتيامن والمتياسر بل على عدم الاعادة ايض على من صلى الى ما بين المشرق والمغرب فيلزم من تخصيصه عن الحكم الوارد فى الخبر ذلك
الاولى فينبغى مطلقة فى غيرهم حتى المستدبر فالعبارة لا تخ عن قصور قوله والاقوى الاعادة فى الوقت مطلقا ظ السياق ان المراد الاطلاق بالنسبة الى من
لم يبلغ حد المتيامن والمتياسر فيكون مذهبه الاعادة فى الوقت فى الجميع حتى من صلى الى ما بين المشرق والمغرب واعادة المستدبر مطلقا حيث لم يقدح فيه
او هو ساكت عنه وتخصيص الاعادة بالوقت دون خارجه فى الجميع وقد حمله سلطان العلماء ره على ظاهره حيث كتب على قوله مطلقا ولو كان بين

اليمين

اليمين واليسار ولا يخفى على المتتبع انه لا يمكن الحمل عليه بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين فانهم لم ينقلوا خلافا في عدم الاعادة على من صلى خطأ الى
ما بين المشرق والمغرب بل ادعوا الاجماع عليه كما ستنقله وايضا مستند الحكم في تخصيصه ليس بضعيف كما ادعاه الشهيد والصواب بناء على ما ذكرنا حمل كلامه
على ان الاقوى الاعادة على من وجب عليه الاعادة في الوقت اي في خصوصه لا في خارجه مطلقا اي حتى في المستدبر وح فنزاعه مع المشهور انما هو في المستدبر
حيث ان المشهور اعادته خارج الوقت ايضا والاقوى عنده اختصاص اعادته ايضا بالوقت كالمتيامن والمتياسر واما عدم الاعادة اصلا على من صلى
الى ما بين المشرق والمغرب فلا نزاع له فيه ثم ههنا مباحث الاولى عدم الاعادة فيما اذا كان بين المشرق والمغرب لم ينقلوا فيه خلافا
وادعى جماعة من الاصحاب عليه الاجماع منهم المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتذكرة والشارح في شرح الارشاد لكن جماعة من الاصحاب على ما رأينا لم
يصرحوا بما بين المشرق والمغرب بل فصلوا بالانحراف اليسير والكثير فحكموا بعدم الاعادة في الثاني وشمول اليسير لما لا يبلغ اليمين واليسار ما غير ظاهر اذ
يمكن ان يكون المراد به ما جاز الانحراف به مع العلم والاختيار بناء على سعة الجهة وح فلا يدل على عدم الاعادة فيما ادعيه لكن ذكر المص في الذكرى ان
ظاهر كلام الاصحاب ان الكثير ما كان الى سمت اليمين واليسار او الاستدبار والمحقق الثاني ره في شرح القواعد وصاحب المدارك فسر الانحراف اليسير بما اذا
كان بين المشرق والمغرب من غير شائبة تردد وكلام جمع كثير منهم مطلق في وجوب الاعادة في الوقت من غير تفصيل اصلا قال المفيد في المقنعة ومن
اخطأ القبلة او سهى عنها ثم عرف ذلك والوقت باق اعاد فان عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه اعادة الا ان يكون قد صلى مستدبر القبلة فيجب عليه
ح اعادة الصلوة كان الوقت باقيا او منقضيا وقال الشيخ في ط واذا صلى البصير الى بعض الجهات ثم تبين له انه صلى الى غير القبلة والوقت باق اعاد
الصلوة الى قوله فان انقضى الوقت فلا اعادة عليه الا ان يكون مستدبر القبلة فانه يعيدها على الصحيح من المذهب وقال قوم من اصحابنا لا يعيد وقال
في ف من اجتهد في القبلة وصلى الى جهة من الجهات ثم بان له انه صلى الى غيرها والوقت باق اعاد الصلوة على كل حال وان كان قد خرج الوقت فان كان
استدبر القبلة اعاد الصلوة وان كان صلى يمينا وشمالا فلا اعادة عليه وفي اصحابنا من يقول اذا صلى الى استدبار القبلة وخرج الوقت لم يعد
ايضا وقال في يه ومن صلى الى غير القبلة متعمدا وجب عليه اعادة الصلوة فان صلاها ناسيا او لشبهة ثم تبين انه صلى الى غير القبلة وكان الوقت باقيا
وجب عليه اعادة الصلوة وان كان الوقت خارجا لم يجب عليه اعادتها وقال ابن زهرة في الغنية ومن توجه مع الظن ثم تبين له انه توجه الى غير
القبلة اعاد الصلوة ان كان وقتها باقيا ولم يعد ان كان وقتها خرج الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيد على كل حال ومثله في الوسيلة لابن
حمزة فانه عد فيمن يجب عليه اعادة الصلوة من اشتبه عليه جهة القبلة فتحرى وصلى مستدبر القبلة ثم ظهر له ذلك وفيمن لا يجب عليه اعادتها من تحرى جهة
القبلة فصلى الى جهة ثم ظهر له انه قد صلى الى يمين القبلة ويساره وقد مضى الوقت قال فان علم ذلك وكان الوقت باقيا اعاد على كل حال وقال
سلار بن عبد العزيز الديلمي في كتاب المراسم من صلى صلوة الى جهة ثم ظهر له انه اخطأ القبلة فان كان الوقت باقيا اعاد على كل حال وان كان الوقت
قد خرج وظهر له انه كان استدبرها اعاد ايضا وان لم يكن استدبرها وقد خرج الوقت فلا يعيد وقال ابن ادريس في السرائر فان اخطأ القبلة وظهر له
بعد صلوته اعاد في الوقت بغير خلاف فان كان قد خرج الوقت فلا اعادة عليه على الصحيح من المذهب انتهى وانت خبير بان دعوى الاجماع على التفصيل
المذكور مع اطلاق كلام هؤلاء الاجلاء من الاصحاب مشكل جدا لكن المدعين له اعرف منا فربما كان لهم قرينة على ان مرادهم بالقبلة ههنا ما يعم ما بين
المشرق والمغرب وانه يجزي عندهم الصلوة الى ما بينهما لكل من كان له عذر في الجملة ومما يؤيد ذلك ان الشيخ في يب في شرح ما نقلنا عن المقنعة اورد في
جملة من الاخبار رواية معوية بن عمار الآتية ولم يتعرض لتوجيهها او تأويلها وكيفما كان فالاقوى ما ذكره من عدم الاعادة في هذه الصورة ويدل عليه مع
الاصل ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة
يمينا وشمالا فقال له قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا عن ابي جعفر ع انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين
حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة الثانية الاعادة في الوقت لما كان الى اليمين واليسار وعدم الاعادة خارجه حكم في المدارك بانه ايضا
اجماعي وكانه اخذه من العلامة في المنتهى حيث قال انه ذهب اليه علماؤنا وظاهره الاجماع لكنه ره نفسه في الذكرى لم يجزم بالحكم بل احتمل مساواته للاستدبار في الاعادة
في الوقت وخارجه وبالجملة فلا ريب في شهرته بين الاصحاب شهرة عظيمة ويدل عليه ايضا اطلاق روايات كثيرة كصحيحة الكافي و يب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال اذا صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وفي يب رواية اخرى عنه ايضا مثلها وفي الفقيه ايضا رواية اخرى
عنه موافقة لها في الحكم وطريقه اليه صحيح ورواية سليمن بن خالد المتقدمة باسناد ثلثة اثنان منها صحيحان قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في قفر من الارض
في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحي فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ومثلها
صحيحة يعقوب بن يقطين بسندين ورواية محمد بن الحصين المتقدمتين وموثقة زرارة باسنادين عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل
ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك وهذه الروايات وان كانت مطلقة تشمل ما اذا صلى الى ما بين المشرق والمغرب ايضا لكن تخصيصها بما عدا ذلك
بالاجماع على ما نقلوه وبالخبرين السابقين على انه يمكن ان يقال ان ما بينهما قبلة بمقتضى الروايتين السابقتين فالروايات المذكورة لا تشمل الصلوة
اليه لو فرض القول باطلاق وجوب الاعادة في الوقت كما هو ظ ما نقلنا عن المقنعة وغيره بحجة اطلاق هذه الروايات ومنه يظهر انه يمكن حمل كلام الشيخ
ههنا على ظاهره لكنه بعيد جدا سيما مع الفتوى بخلاف ما ادعى جماعة من الاصحاب الاجماع عليه منهم هو نفسه في شرح الارشاد من غير تعرض له لبيان
ذلك ولظهور خلل له في تلك الدعوى ومع ذلك لا يستقيم حكمه بضعف مستند التفصيل كما اشرنا اليه فتامل والذي يمكن ان يحتج به للاحتمال الذي نقلنا
عن الذكرى وجهه هو ان الاستقبال بالظن مع امكانه وقد حصل في الظان ولو سلم فلا يلزم منه الاعادة في الوقت واما القضاء خارجه فلا لان القضاء

يلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بها الثالث ستر العورة وهي القبل والدبر للرجل والمراد بالقبل القضيب والانثيان وبالدبر المخرج لا الاليان في المشهور
وجميع البدن عدا الوجه وهو ما يجب غسله منه في الوضوء اصالة والكفين ظاهرهما وباطنهما من الزندين وظاهر القدمين دون باطنهما وحدهما مفصل الساق
وفي الذكرى والدروس الحق باطنهما بظاهرهما وفي البيان استقربه ما هنا وهو احوط للمرأة ويجب ستر شيء من الوجه والكف والقدم من باب المقدمة وكذا في عورة الرجل
والمراد بالمرأة الانثى البالغة لانها تانيث المرء وهو الرجل فيدخل فيها الامة البالغة وسياتي جواز كشفها راسها ويدخل الشعر فيما يجب ستره وبه قطع المصنف في كتبه
وفي الالفية جعله اولى ويجب كون الساتر طاهرا فلو كان نجسا لم تصح الصلوة وعفي عما مر من ثوب صاحب القروح والجروح بشرطه وما نجس بدون الدرهم من الدم

وعن نجاسة ثوب المربية للصبي بل لمطلق الولد

ونحوه بل لا بد له من دليل ويمكن ايضا ان يحتج له برواية عمرو بن يحيى ومعمر بن يحيى الاتيتين في البحث الثالث في حجة المش بل الاحتجاج بهما لهذا الاحتمال
انسب من الاحتجاج للمش لاطلاق الروايتين وعدم تقييدهما بالاستدبار لكن سنذكر انهما بضعف سندهما لا يصلحان حجة للتقييد لتلك الاخبار فكيف
من طرحها واسا بمعارضتها مع ما سنذكر من الوجوه في تاويلهما الثالثة بينا تلك الاخبار فتدبر الثالثة ما اذا صلى على دبر القبلة فان ظهر ذلك
قبل خروج الوقت فلا ريب في وجوب الاعادة بالاجماع وباطلاق الروايات السابقة واما ان ظهر بعد خروج الوقت فالمش وجوب القضا وقال السيد المرتضى
بعدم وجوبه كما في الصورة السابقة واختاره جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في المختلف وكره والمص في كري وش والش هنا على ما حملنا كلامه
عليه حجة المش موثقة عمار السابقة عن ابي عبد الله في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما
بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ولا يخفى ان
هذه الرواية مع ما في سندها باشتماله على جماعة من الفطحية وما في متنها من القصور لعدم استيفاء الاحتمالات لا تنهض حجة لمطلوبهم لانها صريحة في ظهور
الخطاء في الصلوة والظاهر منه بقاء الوقت والكلام فيما اذا ظهر ذلك بعد الصلوة وبعد خروج الوقت ولا يخفى انه على هذا يمكن دفع القصور عن المتن بان
فيه اشارة الى ان ما سوى ما بين المشرق والمغرب في حكم الدبر ويكون الخبر حجة لمذهب المحقق والعلامة في المسئلتين الحالتي الاشتباه فتدبر ويكن ايضا
الاستدلال لهم برواية عمرو بن يحيى المتقدمة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت له القبلة وقد دخل في وقت صلوة اخرى
قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ومثلها رواية معمر بن يحيى وهما وان كانتا مطلقتين لكن يجب حملهما على صورة الاستدبار جمعا بين
الاخبار وفيه انهما لضعف سندهما لا تصلح حجة لتقييد الاخبار المطلقة مع كثرتها وصحة كثير منها وقد اشرنا ايض سابقا انه لا يبعد ان يكون الخبران خبرا واحدا
رووه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة عن معمر بن يحيى مع بعض التغيير سهوا ولو سلم صحتهما فيمكن حملهما على الاستحباب وليس بابعد من تخصيصهما بصورة الاستدبار
بدون قرينة واضحة مع ما يلزم منه من تقييد الاخبار المتكثرة السابقة ويمكن ايض حملهما على من قصر في الاولى اذ الوجوب التحري عليه واهمله او كان
بالواحدة مع وجوب الاربع عليه كما هو المش فيكون وجوب القضا عليه لذلك لا للاستدبار على ما ذكره فتدبر وحجة القول الثاني مع اصالة البراءة
الاطلاق في الاخبار السابقة وعدم صلاحية ما جعل مقيدا لها لذلك فليعمل بها على اطلاقها ولا يخفى قوته ومتانته لكن التعويل على اطلاق ما سوى الرواية
الاخيرة واما الرواية الاخيرة فدلالتها على عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح انما هو بالمفهوم ودعوى عموم المفهوم ضعيف جدا بل يكفي لصحة التقييد وافادته
عدم ثبوت الحكم في بعض ما اشتمل عليه القيد فان ثبت في بعضه فهنا يكفي لفائدة المفهوم عدم وجوب الاعادة في بعض صور الاستبانة بعد الصبح وهو
ما لم يكن مستدبرا او لا يلزم عدم وجوبها مط على انه يمكن المناقشة هنا في اصل دلالة المفهوم على ما ذكر اذ يمكن ان يكون المراد بالاعادة ما هو المصطلح وهو
الاعادة في الوقت لا ما يشمل القضا ايض وعلى هذا فمفهوم الكلام ليس الا عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح وهو كذلك لخروج الوقت ح ولا يدل على
عدم القضا فيكون فائدة التقييد ح مجرد الاشارة الى امتداد وقت العشاء الى الصبح وانه لو تبين له الخلل فيه يعيدها بنية الاداء بخلاف ما لو تبين بعده
ههنا رواية اخرى وهي صحيحة زرارة المتقدمة في البحث الاول فان في اخرها بعد ما نقلنا قال قلت فمن صلى لغير القبلة او في يوم غيم في غير الوقت قال
يعيد ولا يخفى انها مطلقة في الاعادة فيما لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب لكن على ما اخترناه تحمل على الاعادة في الوقت جمعا بين الاخبار وعلى المش
يمكن ايض حملها على اطلاقها بتخصيصها بالمستدبر ويمكن ايض حملها على اطلاقها وتخصيصها بصورة التسهو بناء على القول بوجوب الاعادة والقضا فيه
مط كما نقلنا سابقا عن العلامة بناء على ما نقلنا عن المص في كري لكان الاول اظهر واوفق بلفظ الاعادة فتدبر قوله يلحق بهما ما يعيد في الوقت لا خارجه ولا
يلحق بالاستدبار وان كان اقرب اليه فصار الى الاعادة مط المخالفة للروايات المطلقة المتكثرة على مدلول الرواية وهو ما كان على دبر القبلة واما ان
ما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بالقبلة فهو صريح كلامهم لا حاجة الى التعرض له وانما خص هذا التفصيل بالقول المش اذ على ما اختاره في المستدبر على ما
حملنا كلامه عليه وهو قول المرتضى لا يتفاوت الحكم في الاول بالحاقهما بهما او بالمستدبر اذ الحكم فيهما الاعادة في الوقت لا في خارجه ولو فرض نزاعه مع المش فيمن
صلى الى ما بينهما وقوله فيه ايض بالاعادة في الوقت كما احتملنا فيما بينهما الى القبلة يلحق بهما لا بالقبلة وهذا مما يؤيد حمل كلامه على النزاع مع المش
في كلا الحكمين اذ تفريعهما على المش يشعر بذلك سيما ان الحكم الثاني في الاشتباه فيه على المش كما اشرنا اليه فلو لم يكن له نزاع معهم فيه لما احتاج الى التعرض
له الا ان يقال ذكره بعد الحكم الاول وقع بتقريبه استطرادا لا لرفع اشتباه او بيان اختصاص بقولهم فتدبر قوله في المشهور قيد لتفسير العورة بالقبل
والدبر ومقابل المش قول ابن البراج ان العورة من الركبة الى السرة وقول ابي الصلاح انها من السرة الى نصف الساق والمعتمد ما هو المشهور قوله
وجميع البدن هذا هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه سوى بين الرجل والمرأة في ان الذي يجب ستره في الصلوة انما هو القبل والدبر منهما
قوله استقربه ما هنا وهو احوط وان كان ما في كري وس اقوى قوله وسياتي جواز كشفها راسها فهو بمنزلة الاستثناء من هذا فلا يتوهم
منه اعتراض كما لا اعتراض بعدم ظهور حكم الصبية اذ لا ضير فيه خصوصا على القول بعدم شرعية صلوتها مع انه يمكن استفادته مما سيجيء من
سقوط ستر الراس عنها ويمكن بقرينة ما هنا ان جعل المرأة بمعنى الانثى مط ولو على التوسع بل قال في القاموس المرء مثلثة الميم الانسان او الرجل وهي بها
فعلى الاول تشمل المرأة الصبية ايض فيكون ما سيجيء من حكم الامة والصبية كليهما بمنزلة الاستثناء مما هنا فتدبر قوله ويدخل الشعر فيما يجب ستره ليت
شعري من اين علم ان دخوله في مسمى البدن غير ظاهر بل الظاهر خلافه قوله وبه قطع المص في كتبه قال في س ان الاذنين والشعر في الحرة من العورة وقال
في كري الاقرب وجوب ستر الاذنين والشعر من المرأة لرواية الفضيل عن الباقر قال صلت فاطمة وخمارها على راسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها او
اذنيها فلعل مراد الش بالقطع هو الحكم به وترجيحه ثم لا يخفى ان الرواية على تقدير تسليم السند لا تنهض حجة للوجوب فما في الالفية اولى واكثر الاصحاب

لم يتعرضوا

وهو مورد النص فكان التعميم اولى ذات الثوب الواحد فلو قدرت على غيره ولو بشراء او استيجار او استعارة لم يعف عنه والحق بها المربي وبها الولد المتعدد واشترط
نجاسة بوله خاصة فلا يعفى عن غيره كما لا يعفى عن نجاسة البدن به وانما اطلق المص نجاسة المربية من غير ان يقيد بالثوب لان الكلام في الساتر واما التقييد بالبول فهو
مورد النص لكن المص ره اطلق النجاسة في كتبه كلها ويجب غسله كل يوم مرة وينبغي كونها اخر النهار لتصلي فيه اربع صلوات متقاربة بطهارة او نجاسة خفيفة وكذا عفي عما
يتعذر ازالته فيصلي فيه للضرورة ولا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمشهور والاقرب تخييره المختار وهو الذي لا يضطر الى لبسه لبرد وغيره بينه بين ان يصلي فيه
صلوة تامة الافعال وبين ان يصلي عاريا فيومي للركوع والسجود كقوله من العراة قائما مع امن المطلع وجالسا مع عدمه والافضل الصلوة فيه مراعاة للتامية وتقديما
لفوات الوصف على فوات اصل الستر ولولا الاجماع على جواز الصلوة فيه عاريا بل الشهرة بتعينه الصلوة لكان القول بتعين الصلوة فيه متوجها اما المضطر الى اللبس فلا شبهة في وجوب صلوته فيه

لم يتعرضوا له اصلا **قوله** وهو مورد النص هو رواية ابي حفص عن ابي عبد الله ع قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع
قال تغسل القميص في اليوم مرة والسند وان كان ضعيفا لكن ضعفه منجبر على طريقتهم بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وتوقف فيه صاحب المدارك وجعل
الحاقها بسائر النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان اولى واحوط وهو كك **قوله** فلو قدرت على غيره لا يخفى ان ظ الخبر انه يكفي في الحكم ان لا يكون لها
الا قميص وان قدرت على غيره فلا يجب عليها تحصيله خصوصا بالاستعارة لكن الاقتصار في مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع ضعف سنده على ما ذكره اظهر
قوله والحق بها المربي كان الالحاق باعتبار ان الظ ان الحكم باعتبار رفع العسر والحرج وان تخصيص السائل بالمربية باعتبار ما هو الغالب من ان مربي الطفل
هو المرأة والا فالمقصود بالسؤال هو المربي مط وفيه ان التخفيف عن المرأة لا يقتضي التخفيف عن الرجل لضعف حالها بالنسبة الى الرجل فان اختصاصها بالتخفيف
والقول بان السؤال عن المربي مط لا خصوص المرأة ليس لا مجرد التظني والرجم بالغيب ولا يمكن الحكم به سيما في مثل هذا الحكم المخالف للاصل فت **قوله**
وبها الولد المتعدد في الحاقه ايض اشكال اذ شمول المولود للمتعدد غير ظ مع تضاعف النجاسة فيه غالبا فالعفو عن الاخف لا يوجب العفو عن الاثقل فت
قوله فيصلي فيه للضرورة الظ كما افاده سلطان العلماء ره ان مراد المص ان مع تعذر الازالة ان كان مضطرا في لبسه لبرد ونحوه فيصلي اي يجب الصلوة فيه
للضرورة وهو موضع وفاق واما اذا كان مختارا يمكنه الصلوة عاريا فالاقرب تخييره بين الامرين ولا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمش وحمل قوله
الاقرب على انه تفصيل لما سبقه ولما بقي حكم المضطر الى لبسه مهملا في كلامه استدركه بقوله واما المضطر الخ ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** قائما
مع امن المطلع هذا مذهب الاكثر في صلوة العاري مط وقال المرتضى يصلي جالسا مومئا مط وذهب ابن ادريس الى انه يصلي قائما مومئا في الحالين وكذلك اختلف
الروايات ايضا كاختلاف الاقوال والتفصيل كما هو مذهب الاكثر جامع بينها فت **قوله** وتقديما لفوات الوصف الخ هذا انما يتجه لو ورد في الشرع كون
الساتر شرعا وكذا كونه طاهرا ذلك في صورة الاضطرار ويمكن ان يقال بتقديم فوات الوصف على فوات الاصل وههنا ليس كك بل قد ورد الامر بالستر والنهي
عن الصلوة في النجس مط انه لا يتجه الحكم بالتقديم المذكور اذ ربما كان مفسدة فعلها في النجس اعظم من مفسدة فقد الساتر ولا استبعاد فيه مع كثرة ما ورد
من الاخبار في المنع عنه والحكم فيها بالاعادة لو صلى فيه حتى في خارج الوقت فلابد في ترجيح احد الطرفين من التعويل على الاخبار وما يظهر منها فنقول ما يدل
على الصلوة عاريا على ما وقفت عليه روايتان الاولى رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب
واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء والثانية موثقة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض ليس عليه
الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا ويومي وفي سند الاولى محمد بن عبد الحميد وتوثيقه غير معلوم الا ان
العلامة قد يصف الخبر بالصحة مع وجوده فيه وان لم يصفه بها ههنا والثانية فيه زرعة وسماعة الواقفيان مع الاضمار واما ما يدل على الصلوة في النجس
روايات منها ما في الفقيه انه سئل محمد بن علي الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وطريقه اليه
صحيح ومنها ما في الفقيه في باب من صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي
عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومنها ما فيهما من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله صحيحة في الفقيه وموثقة بابان
في يب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وزاد في الفقيه في خبر اخر قال يصلي فيه فاذا وجد
الماء غسله واعاد الصلوة ومنها موثقة في يب بابان عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء
غسله ومنها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم في يب قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن
عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك الحديث وهذه الرواية في الفقيه ايض مع التصريح بان المسئول ابو جعفر ع لكن في طريق الصدوق اليه كلام
ومنها موثقة عمار في يب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب
ماء غسلها واعاد الصلوة ومنها رواية يب عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه
اذا اضطر اليه ولا يخفى ان الروايتين الاوليين لا تصلح لمعارضة هذه الروايات فمن لا يعتني بالجمع بين الروايات مع عدم تكافؤها فله العمل بهذه
الروايات وطرح الروايتين ومن التزم الجمع بينهما مهما امكن فله الجمع بينها بوجهين احدهما حمل هذه الروايات على الاضطرار وعدم امكان الصلوة عاريا
لبرد ونحوه وحمل الروايتين على ما اذا امكن ذلك وربما يؤيده قوله ع في رواية محمد الحلبي اذا اضطر اليه ثم ان الشيخ وجماعة ممن تبعه حكموا مع تخصيص الجواز
في النجس بصورة الاضطرار بانه اذا صلى فيه للاضطرار يجب عليه الاعادة بعد ذلك متمسكا برواية عمار وبعضهم نفى وجوب الاعادة فلا يتأتى بالمأمور به
هو يقتضي الاجزاء مع عدم صحة الرواية وعلى تقدير تسليمها فلا يدل الا على الاعادة مع التيمم والصلوة في النجس لا في الصلوة في النجس مط كما ذكره فيه وثانيهما
الحمل على التخيير وحمل قوله ع لم يصل عريانا على نفي وجوبه او على الاستحباب لترجيح الصلوة في النجس كما سننقله عن ابن الجنيد لان تجويز الصلوة قاعدا بالايماء
مع امكانها تامة لا يخ عن بعد فلعله لهذا ذهب الاكثر الى تعين الصلوة عاريا وجمعوا بين الاخبار بالوجه الاول وكان بعضهم لم يعتد بهذا الاستبعاد
فقال اذا جاز ان يكون نجاسة الثوب سببا للعدول عن الصلوة فيه اصلا وتعين الاتيان بها عاريا فلم لا يجوز ان يصير سببا للتساوي الصلوة فيه مع الصلوة
عاريا والتخيير بينهما فذهبوا الى التخيير وجمعوا به بين الاخبار مع ترجيح الصلوة في النجس كما نقل عن ابن الجنيد او من غير ترجيح كما فعله المحقق في المعتبر والعلامة
في هذا والشيخ ره في يب تارة اول هذه الاخبار بحمل الصلوة فيها على صلوة الجنازة ولا يخفى بعده وتارة احتمل جواز الصلوة الا انه يجب عليه عند
وجود الماء غسله واعادة الصلوة مستشهدا برواية عمار واحتمل في خصوص رواية علي بن جعفر ان يكون الدم المذكور دما طاهرا كدم السمك ويمكن
اجراؤه هنا في حسنة محمد بن مسلم ايض ره يحمل الامر بالطرح على الاستحباب لكن الشيخ لم يتعرض لهذه الرواية في هذا البحث اصلا والعجب منه ره انه لم يتعرض

لما ذكرنا

ويجب كونه اى الساتر غير مغصوب مع العلم بالغصب غير جلد وصوف وشعر ووبر

لما ذكرنا من الحمل على الاضطرار مع انه اظهر جدا مما ذكره من الوجوه ويمكن ايضا حمل رواية عبد الرحمن وموثقة الحلبي على ان السؤال عن ثوب اجنب فيه الرجل من غير ان يصيبه المني اما باعتبار انه عرق فيه او بدونه ظنا من السائل حصول النجاسة او كراهة بمجرد ذلك وح فالامر بالصلوة فيه لا يحتاج الى تاويل والحكم بالغسل بعد وجدان الماء في الموثقة يحمل على الاستحباب فتدبر وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الصلوة في النجس وان كان اقوى نظرا الى الاخبار لكن الاحتياط كانه في الصلوة عاريا اذ لا يظهر منهم خلاف في تجويزه وظاهرهم عدم الخلاف ايضا في عدم وجوب الاعادة ح بخلاف الصلوة في النجس لما فيه من الخلاف والله تع يعلم

قوله ويجب كونه اى الساتر غير مغصوب لا خلاف في عدم جواز الصلوة في الثوب المغصوب مع العلم به وهل يبطل به الصلوة ظ الاكثر ذلك سواء كان هو الساتر الواجب او غيره لان الحركات الواقعة فيه في الصلوة منهي عنها لانها تصرف في المغصوب والنهي عن الحركة نهي عن القيام والقعود والركوع والسجود وهي اجزاء الصلوة فتفسد لان النهي في العبادة يقتضي الفساد وفصل جماعة من المحققين منهم المحقق في المعتبر والش في شرح الارشاد وصاحب المدارك بانه ان كان ستر به العورة او سجد عليه او قام فوقه كانت الصلوة باطلة لان جزء الصلوة منهي عنه وتبطل الصلوة بفواته اما لو لم يكن كذلك لم تبطل وكان النهي عن امر خارج عن الصلوة والتحقيق ان كون النهي في العبادة مقتضيا للفساد محل كلام كما فصلنا الكلام فيه في الاصول الا ان يثبت الاجماع عن قضائه شرعا كما هو ظ الاصحاب فاذا ثبت ذلك فالظ الحكم بالبطلان مط في الساتر وغيره اذا استلزم لبسه شيئا من اجزاء الصلوة تصرفا جديدا فيه غير لبسه كالسجود عليه وقبضه وبسطه في الحالات واما اذا لم يستلزم ذلك كعمامة مغصوبة على راسه لا يحصل بالصلوة فيها زائدا على لبسه فالظ عدم البطلان اذ النهي انما تعلق باللبس وهو خارج عن الصلوة ولم يتعلق بشيء من اجزاء الصلوة ومجرد كونه ساترا كانه لا يوجب البطلان اذ الظ ان الستر ليس من اجزاء الصلوة بل من المقدمات الخارجة كتطهير الثوب فكما ان تطهير الثوب او البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلوة فامكن ان يكون الستر بالمغصوب ايضا كذلك هذا اذا ثبت كون النهي شرعا النجس موجبا للبطلان مط سواء كان نهيا صريحا بالاصالة او مستفادا من النهي عما هو لازم له واما لو ثبت ذلك في خصوص النهي الصريح بالاصالة لا مط فليقتصر في الحكم بالبطلان على ما اتى بشيء من اجزاء الصلوة بما هو منهي عنه اصالة كالسجود على المغصوب او كالقيام عليه واما في غيره مثل الركوع والسجود الموجب لقبض وبسط في الثوب فلا اذ النهي لم يتعلق اصالة بالركوع والسجود بل بما هو لازمه وبما قررنا ظهر ان التفرقة بين خاتم ذهب او مغصوب وبين الحرير الذي ليس بساتر والحكم بالبطلان فيه دونهما على ما فعله المحقق وارتضاه الش في موقعه وليس مما يتعجب منه كما فعله المحقق الاردبيلي بل هذا مما يتعجب منه اذ النهي في الثالث تعلق بالصلوة وهو يدل على الفساد وفي الاولين لم يتعلق بالصلوة فيهما بل بلبسهما وهو امر خارج عن الصلوة فلا يدل على بطلان الصلوة نعم وردت رواية بالنهي عن الصلوة في الذهب لكنها لم يثبت صحتها ولذا تردد المحقق في خاتم الذهب وجعل الاقرب فيه عدم البطلان لما ويزيدها قاله في الخاتم المغصوب ثم هذا ما يتعلق بدليلهم على البطلان والش ره في شرح الارشاد ادعى الاجماع على المدعى وهو البطلان في الصور الثلث ولو ثبت ذلك فلا كلام وعبارة تهي تشعر بالاجماع على البطلان مط حيث ادعى اولا اجماع المسلمين على التحريم ثم قال الذي عليه علماؤنا بطلان الصلوة من غير تفصيل الش ره في الذكرى ذكر ان المغصوب تبطل الصلوة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب وفي المعتبر اسند التحريم الى جميع الاصحاب والبطلان الى الاكثر ونقل ما اختاره المحقق كما نقلنا ثم قال وقول المحقق لا بحث عن قوة وان كان الاحتياط للدين الابطال كيف كان وهو كما ترى ثم هذا كله في العالم بالغصب واما الجاهل فكانه لا خلاف في عذره اذ لا تحريم في حقه فلا بطلان وان علم بالحال في الوقت لتحقق الامتثال واما الناسي له فقيل انه كذلك اذ لا تحريم في حقه ايضا فلا بطلان واختاره ابن ادريس وقيل يوجب الاعادة عليه بعد تذكره مط في الوقت وخارجه واختاره العلامة في القواعد لانه مفرط لقدرته على التكرار الموجب للتذكار فالاخلال به تفريط ولانه لما علم كان حكمه المنع عن الصلوة فالاصل بقاؤه وزواله بالنسيان يحتاج الى دليل ولا دليل وقيل يوجب الاعادة في الوقت لقيام السبب وهو الوقت وعدم تيقن الخروج عن العهدة لا في الخارج لان القضاء يجب بامر جديد ولم يتحقق هيهنا غير ظ وهو مختار العلامة في لف والاقوى الاول وربما يؤيده ايضا عموم رفع النسيان لو لم نقل ان ظاهره رفع المؤاخذة فيه واما الثاني فلا يخفى ضعف ما ذكر له من الوجهين اذ كثيرا ما يعرض النسيان مع التكرار والتذكار ومع ذلك الحكم بالتفريط بمجرد ذلك مشكل واي دليل على وجوب التذكار في كل ثوب او قطعة ارض علمنا بغصبهما حذرا من ايقاع الصلوة فيهما في وقت من الاوقات ولو سلم فكون مثل هذا التفريط موجبا للاعادة مع تحقق الامتثال اولا لا بد له من دليل وليس واما التمسك باصالة بقاء المنع الذي كان حكمه بعد العلم ففيه ان رفع المنع عنه بعد النسيان كانه مما لا ريب فيه ولا خلاف لامتناع تكليف الغافل انما الكلام في وجوب الاعادة والتمسك فيه بالاستصحاب ضعيف فان موجب الاعادة في الاول هو العلم بالغصب حال الصلوة وعدم صحتها معه ولم يتحقق ذلك في الثاني واما الثالث ففيه منع كون الوقت سببا للوجوب بعد تحقق الامتثال ويكفي في الحكم بالخروج عن العهدة تحقق الامتثال اولا وعدم ظهور دليل على عدم صحة الاكتفاء به بعد التذكر ولو قيل بعدم تحقق الامتثال اولا وانه بعد التذكر يظهر ان ما اتى به اولا كان لغوا لظهور تقصيره فيلزم القول بالقضاء ايضا لعموم من فاتته صلوة فليقضها كما فاتته فالفرق بين الاعادة والقضاء لا وجه له هنا ولا ريب ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والاعادة في الوقت والقضاء خارجه واما الجاهل بالحكم الشرعي وهو هنا تحريم الصلوة في المغصوب او الوضعي وهو بطلانها فيه فالمش بين الاصحاب عدم عذره ووجوب الاعادة عليه في الوقت وخارجه لتقصيره في التعلم مع وجوبه عليه وللكلام فيه مجال لجريان ما ذكر في جاهل الغصب فيه ايضا اذ لا نهي ولا تحريم فيه ايضا ولا دعوى ذلك فتحقق الامتثال بما فعله اولا والاعادة او القضاء يحتاج الى دليل وليس نعم لو قيل بعدم صحة صلوة من لم يعرف جميع احكام الصلوة بالتفصيل وانه لا يجوز الصلوة الا بعد تلك المعرفة فحذرا من تطرق خلل اليها بالجهل بشيء منها اتجه ما ذكروه لكنهم لا يقولون به كيف ولو قالوا به لزم الاعادة والقضاء وان لم يظهر فيها خلل ولا يقول به احد وعلى هذا فيحتمل عذر الجاهل ايضا كما مال اليه المحقق الاردبيلي ره ويؤيده ايضا عموم رفع ما لا يعلمون وان الناس في سعة ما لم يعلموا فيه ايضا بان الظ منه رفع المؤاخذة وكونهم في سعة منها لكن هذا الاحتمال في جاهل الحكم الوضعي دون الشرعي لا يخ عن ضعف اذ بعد العلم بتحريم

من غير المأكول الا الخز

صلوة المبادرة اليها بقصد الامتثال من غير بحث و فحص تقصير بين فالحكم بتحقق الامتثال بها الى تبرح لا يخ عن اشكال و اما ناسي الحكم الشرعي او الوضع فالظ انه بحكم الجاهل و ربما كان عذره اوضح باعتبار عدم تقصيره في التعلم والنسيان ليس باختياره و ربما كان عدمه اوضح بناء على ان النسيان بعد العلم مستند الى تقصيره في التذكار ليس مثله في صورة الجهل بالغصب و اذ قد حصلت خبر الهذه المباحث هنا فنقتصر عليها القول في المكان ايضا والله تعالى يعلم

قوله من غير المأكول عدم جواز الصلوة في الثوب لكائن من احد هذه المذكورات من غير المأكول هو المعروف بين الاصحاب و مستندهم رواية الكافي وبت في الحسن بابرهيم عن ابن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وهو ايضا منهم قال سئل زرارة ابا عبد الله ع عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه واله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح ولم يذكه ورواية محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه ومرسلة الحسن بن علي الوشا قال كان ابو عبد الله ع يكره الصلوة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه هذه هي الروايات العامة وفي رواية علي بن ابي حمزة التي سنوردها في بحث السنجاب ايضا دلالة على ذلك وفي رواية ابي حمزة ايضا الاتية هناك اشعار بذلك فانتظر وقد ورد في خصوص بعضها ايضا كالثعالب والارانب والسباع روايات لكنها لا تفيد الدعوى لكلية وعدم صحة اسناد هذه الروايات منجبر بما ذكره المحقق في المعتبر من ان الفتوى بهذا مشهور بين فقهاء اهل البيت ع اشتهارا ظاهرا لعمل بها لازم وعلى هذا فلا تنافي المناقشة في دلالة بعضها ايضا كالرواية الاخيرة باعتبار لفظة الكراهة هذا واعلم ان هذا الحكم عام في كل ثوب لا اختصاص له بالساتر الا ان فيما لا يتم فيه الصلوة منه خلاف سننقله فتخصيصه هنا بالساتر اما بناء على ان المراد به مطلق الثوب الذي يصلي فيه وكذا فيه ماهو مختار في الثوب المغصوب من عدم البطلان في غير الساتر لانه لم يتعرض هنا للبطلان في المغصوب بل انما حكم بوجوب كونه غير مغصوب وهو عام في الجميع مع احتمال ان يكون مذهبه هنا في مسئلة المغصوب هو مذهب الاكثر من تعميم البطلان في كل ثوب ح ينبغي ان يدرج ما لا يتم من النجس فيما مر العفو عنه فعدم تعرض الش له ظاهر وعدم حمل الكلام عليه بناء على ان المراد بوجوب كونه غير مغصوب هو عدم الصحة فيه فوجب تخصيصه بالساتر على ما هو المختار عند المص فخصصه ولم يبال بما يفهم منه من تخصيص الحكم الثاني ايضا بالساتر تعويلا على ما هو المعروف في كتب الاصحاب ويمكن حمل الساتر تارة على الساتر للعورة بالفعل وتارة على ما يصلح لسترها به فيحمل في الثاني على الاول وفي الاول والثالث على الثاني ولا يخ عن بعد على انه ح وان امكن صحيح كلامه هيهنا بان يكون مذهبه عدم المنع فيما لا يتم من غير المأكول ايضا لكنه لا يوافق ما اختاره في كرى حيث عمم المنع في غير المأكول كما سنشير اليه فتد فروع الاول اختلف الاصحاب في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير المأكول فذهب الاكثر ومنهم الشيخ في ية الى المنع وقال في ط بالكراهة واحتمله المحقق في المعتبر بعد ان رجح اولا المنع والاظهر ما هو المش كما اختاره المص في كرى لان الروايات السابقة لا اختصاص لها بما يتم فيه الصلوة بل رواية ابن بكير ظاهرة في العموم كما سنشير اليه ويدل ايضا على خصوص ما لا يتم صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه ابرهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا تجوز الصلوة فيها ورواية احمد بن اسحق الابهري قال كتبت اليه جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا تجوز الصلوة فيها وكانه لا قائل بالفرق بين وبر الارانب وغيرها واحتج للشيخ بالاصل وبصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه انش تعالى والجواب ان الاصل يعدل عنه بالاخبار السالفة والرواية تحمل على التقية وكانه اظهر من حمل تلك الاخبار على الكراهة وحمل رواية ابن بكير المشتملة على فساد الصلوة والمبالغة فيه على ما يعم الكراهة وتخصيصها بما يعم فيه الصلوة واجاب في كرى تبعا للمعتبر بضعف الكتابة وبانها تضمنت قلنسوة عليها وبر فلا يلزم جوازها في المعمول من الوبر والكلام فيه وفيه تامل فانها تشتمل على تكة من وبر الارانب ايضا الا ان يكون مراده تخصيص الجواب بالسؤال الاول ولا يخفى بعده واحتج ايضا للشيخ في لف بانه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير المأكول وجوابه ان الملزوم للمدعى وجودا وعدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيا والجواب عن الاول ان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فاستثناء ما لا يتم عن مطلق الثوب في النجس وكذا في الحرير لو سلم للدليل قام عليه لا يستلزم استثناءه في المعمول من غير المأكول مع عدم الدليل عليه بل قيام الدليل على خلافه وعن الثاني انه هو الشبهة المشهورة في الكتب العقلية بعنوان ان ما يستلزم وجوده وعدمه حماريته زيد فهل هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شيء في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لها ثم يكون موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شيء بذلك فلا يلزم محال فانا نختار ان الشيء المستلزم لها كان معدوما وعدمه بعدم الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام فلا يلزم المحال وهذا ما اشار اليه في لف بقوله وعن الثاني بالمنع من استلزام نفي اللزوم حالتي وجوده وعدمه مط لجواز كون النفي راجعا الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما انتهى ولو عاد السائل قال ان الشيء الذي يستلزم وجوده حماريته وكذا عدمه باي وجه كان ولو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود ايضا ونقول ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شيء في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ ح يلزم المحال على التقادير واما اذا لم يتصف به شيء في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال وهكذا كلما عاد السائل نعود ايضا بمثله ثم لا يخفى ان هذه شبهة يمكن اجراؤها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم شرعي وكذا في نقيضه فلا تصلح للاستدلال بها فلعل العلامة اوردها هيهنا بادنى مناسبة لتشحيذ

وهو دابة ذات اربع تصاد من الماء فذكوتها كذكاة السمك

اذهان الناظرين تحديدا لافهام المتعلمين لتبيين المخلص منها حدبا على الطلاب كيلا تورد على احد منهم فلا يقدر على حلها والله الموفق للصواب هذا و
اما اذا عمل مثل التكة والقلنسوة من جلد غير الماكول فلم اقف على قائل صريحا بجواز الصلوة فيه لكن الشيخ في التهذيب ذكر في تاويل رواية جميل عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية فلا باس انه يحتمل ان يكون المراد به اذا كان على مثل القلنسوة وما اشبههما مما لا يتم الصلوة فيه
واحتمل ايضا الحمل على التقية او ان يكون في بمعنى على فيكون المراد الوقوف عليه وفيه انه لا يخفى ان مجرد هذا لا يعلم منه ان ذلك مذهبه اذ كثيرا ما يورد في الجمع
بين الاخبار احتمالات لا توافق مذهبه وبالجملة فالاظهر المنع للروايات السابقة وتردد فيه المحقق في المعتبر **الثاني** قال في المدارك الظاهر اختصاص المنع
من الصلوة في هذه الاشياء بالملابس فلو كانت غيره كالشعرات الملقاة على الثوب لم يمنع الصلوة فيه وبه قطع الشهيد في الذكرى وجدي قده في جملة من كتبه ويدل
عليه مضافا الى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة صحيحة محمد بن عبد الجبار السابقة وصحيحة علي بن الريان قال كتبت الى ابي الحسن ع هل يجوز الصلوة في
ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وربما ظهر من كلام بعض الاصحاب المنع من ذلك لرواية ابراهيم بن
محمد الهمداني وهي ضعيفة جدا فلا يمكن التعويل عليها انتهى ولا يخفى ان رواية ابن بكير ايضا التي هي العمدة في روايات المنع تدل على المنع في الشعرات الملقاة
ايضا فان الصلوة فيه الواقع فيها يشمل كل ما يصحبه فان الصلوة فيه لا اختصاص له بالملابس بقرينة ذكر البول والروث وعلى هذا فسند المنع ليس مجرد
رواية ابرهيم بن محمد حتى يجاب بما ذكره من ضعفها وعدم التعويل عليها وسيجيء ايضا في بحث السنجاب ما يؤيد المنع منها واما ما ذكره من صحيحة محمد بن
عبد الجبار فقد عرفت انه يحمل على التقية جمعا بين الاخبار وان الجمع بهذا الوجه اظهر الوجوه التي يتراءى له على انه على تقدير تسليمه لا يتم الاستدلال بها
الا فيما لا يتم فيه فيفرق بين ما لا يتم وغيره ولا يمكن الاستدلال بها على جواز الصلوة في كل ثوب عليه شيء من ذلك فتد واما صحيحة علي بن الريان فلا يبعد
القول باختصاصها بشعر الانسان واظفاره كما هو مورد الرواية ويمكن ان يكون السر في استثنائهما لزوم العسر والحرج في المنع عنهما لاسيما في الشعر
بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا حاجة الى الاستثناء وعلى هذا فلا يبعد التعدي الى سائر فضلاته
الطاهرة كريقه وعرقه ثم لو قلنا بالاستثناء فيقتصر فيه على مورد النص وهو الشعر والظفر الملقيان على الثوب ولا يبعد التعدي الى الريق ونحوه نظرا
الى السر المذكور ولا يحكم بالتعدي الى مثل الثوب المنسوج من شعر الانسان اما لو قيل ان المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا
منع فيه ايضا ثم ان الرواية على ما نقله مولفا للتهذيب مطلقة في شعر الانسان واظفاره فالظاهر الحكم باستثنائهما كذلك سواء كانا من المصلي نفسه او من غيره
لكنها في الفقيه هكذا وسئل علي بن الريان بن الصلت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل ياخذ من شعره واظفاره ثم يقوم الى الصلوة من غير ان ينفضه من ثوبه
فقال لا باس وهذه مقيدة بشعر المصلي نفسه واظفاره فيشكل الحكم بهما في غيره لكن الظاهر تعدد الواقعة وح فيكفي للحكم بالاطلاق الرواية المطلقة ولا ينافيها
تقييد السائل في رواية اخرى وفي مجمع انه اورد رواية بظاهر كلامه التخصيص بشعر نفسه واظفاره ولا وجه له والله تعالى يعلم **الثالث** ذكر في الذكرى انه لو
شك في كون الشعر او الوبر او الصوف من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وفيه
تامل فانا لا نسلم اشتراط الصلوة بستر العورة بما يؤكل لحمه بل انما اشترطت بستر العورة والاصل فيه الاطلاق واخبار المنع انما دلت على فساد الصلوة او
عدم جوازها فيما لا يؤكل لحمه وبمقتضى تلك الاخبار لا يمكن الحكم بالفساد او عدم الجواز الا فيما علم انه مما لا يؤكل لحمه فيبقى الباقي على الاصل ولا يظهر
منها اشتراط ان يكون فيما يؤكل لحمه حتى يتم ما ذكره ويؤيد ما ذكرنا لزوم العسر والحرج على ما ذكره اذ اكثر الثياب المعمولة من الصوف والشعر والوبر من اين
لنا العلم بانها مما يؤكل لحمه صرفا ولم يختلط بما كان مما لا يؤكل لحمه اصلا وكذا في العظام والجلود المستعملة في اغماد السيوف والسكاكين وغير ذلك ولا يخفى
ما في الاجتناب عن جميع ذلك في الصلوة من الضيق والحرج ويؤيده ايضا ما ورد من الاخبار في ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال كصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله ع كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة ابي عبيدة او حسنته عن ابي جعفر ع قال سألته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه لكن بازاء هذه الروايات روايات اخرى ايضا تعارضها كقولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم ع
انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك فالوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويمكن حملها على افضلية التحرز فيكون المراد بالنجاة من المحرمات هو الخلاص
من المكروهات والاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا لمكان عدم العلم ومثله القول في الهلاك من حيث لا يعلم فيحمل على ما يترتب على احد
الامرين من نقص الفضيلة وحط المنزلة وان لم يبلغ درك العقاب ويختص ذلك بالقول في الفتوى فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه وان جاز لنا كل فعل
ان اشتبه بالحرام ما لم نعلم انه حرام بعينه والله تعالى يعلم **قوله** وهو دابة ذات اربع الخ هكذا ورد في رواية ابن ابي يعفور قال كنت عند ابي عبد الله ع
اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا باس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت وهو
علاجي وانا اعرفه فقال له ابو عبد الله ع انا اعرف به منك فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله ع ثم قال له تقول انه دابة
تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال ابو عبد الله ع فانك تقول انه دابة
تمشي على اربع وليس هو في حد الحيتان فيكون ذكاته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله ع فان الله تعالى احله
وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها قوله ع فيكون ذكاته خروجه اي حتى يكون ذكاته خروجه من الماء وقوله ع وجعل ذكاته موته اي بعد
اخراجه وخروجه كما في السمك على القولين واذا كان ذكاته فلذلك جاز استعماله بعد موته واندفع ما توهمه السائل من انه ميتة لا تجوز الصلوة فيه وهذا

الخز يصلح

الخبر يصلح دليلا على ان السمك لا يحل اكله حيا كما ذهب اليه الشيخ في ط استنادا الى ان ذكاته اخراجه من الماء حيا وموته خارجه فقبل موته لم
يحصل الذكاة قال المحقق في المعتبر وعندي في هذه الرواية توقف لضعف محمد بن سليمن من رواتها ولمخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان
البحر الا السمك ولا من السمك الا ما له فلس وفيه انه يمكن حمل قوله ع احله على حل استعماله كلبس جلده لا حل اكله فلا يخالف ما نقله من الاتفاق ولا اشكال
في توقف حل استعماله على الذكاة ان قلنا بانه ذو نفس وان قلنا بانه لا نفس له فيمكن ان تعتبر الذكاة لجواز الصلوة فيه وان لم يحتج اليها في الطهارة ثم
وفي رواية اخرى عن ابن ابي يعفور انه كلب الماء قال سألت ابا عبد الله ع عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ولا يتوهم
ايضا مخالفته هذا للاجماع المنقول عن المعتبر باعتبار قوله والا فاقربه اذ لعله لا يكون مصداق لهذا الشق ويكون غرضه ع من التفصيل المذكور تعليم
قاعدة كلية للسائل وهي تحريم كل ما له ناب حتى اذا نظر الى الخز ورأى ان فيه نابا علم حرمته بالدليل ويمكن ان يكون ذلك لنوع من التقية ومثله القول
في رواية زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن ع فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكله قال ثم مكث ساعة فلما
هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تأكله وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا انه كلب الماء قال سأل ابا عبد الله ع رجل وانا عنده
عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجا
من الماء فقال الرجل لا فقال ع فلا بأس ولعل مراده ع ان احكام الكلب الذي يعيش خارج الماء فهي اذا لم تعش خارج الماء فليس لها حكم الكلاب ويكون
حكمه ما ذكرنا من عدم البأس بها وفي رواية حمزة بن حمران عن ابي جعفر ع انه سبع يرعى في البر ويأوي في الماء وليس فيه ما ينافي كونه كلبا فان الكلب ايضا
سبع لكن ينافي بظاهره ما سبق في الخبر الاول انه اذا افتقد الماء مات وكذا ما في الخبر الاخير انها لا تعيش خارجة من الماء الا ان يحمل على انه اذا فارق
الماء زمانا طويلا وانه لا يعيش خارج الماء كثيرا وربما يظهر بهذا جواب آخر عن اشكال المحقق في الرواية الاولى بمخالفتها لما اتفقوا عليه مما ذكرنا
فتأمل هذا واعلم ان الروايات الدالة على جواز الصلوة في الخز وانهم ع كانوا يصلون فيه متظافرة وقد نقلوا ايضا الاجماع على جوازها في وبره قال في
المعتبر انما الجواز في الخالص هو اجماع علمائنا مذكى كان او ميتا لانه في حال الحيوة طاهر ولا ينجس بالموت فيبقى على الطهارة وظاهر قوله مذكى او ميتا ثبوت ذكاة له
شرعا ويشكل بانه اذا كان طاهرا بعد الموت فالذكاة لاي شيء لانه ليس لطهره لحصوله بدونه ولا لحل اكله لما ادعاه من الاجماع على حرمته الا ان يكون
الذي يحل اكله ويكون ذلك احتمالا ذكره بناء على ما استفيد من الرواية وان كان هو متوقفا فيه بناء على ما نقله من الاجماع ثم الظ كما ذكره المصنف
ان عدم نجاسته بالموت بناء على اعتقاد انه لا نفس له وهو على تقدير كونه كلب الماء بعيد جدا ويمكن حمل كلامه على ان المراد ان وبره طاهر في حال
الحيوة لانه ليس من نجس العين ولا ينجس بالموت لانه مما لا تحله الحيوة فيبقى على الطهارة ويؤيد هذا ان كلامه هنا في وبره لا في جلده لان حكم الجلد سيذكره
بعد ذلك ويمكن ان يكون وجه عدم نجاسته بالموت هو كون الموت بعد الاخراج او الخروج ذكاة له كما تضمنته الرواية السابقة وعلى هذا يختص كلامه
بالميت بعد الاخراج او الخروج ثم على التقديرين ما علل به من اثبات الطهارة لا يكفي في التعليل لجواز الصلوة فيه لانه مما لا يؤكل لحمه وكل ما كان كذلك
لا يجوز الصلوة فيه فلا بد من عذر لخروج الخز من تلك القاعدة ولم يتعرض له الا ان يقال ان هذا ليس تعليلا لما نقل عليه الاجماع من الجواز بل لما اشار
اليه من التعميم في المذكى والميت والمراد ان الميت لا يتوهم فيه مانع سوى النجاسة بالموت وهو لا ينجس بالموت فلذا عمم الحكم فيه بحيث يشمل الميت لكن
فيه انه لا حاجة الى انه طاهر في حال الحيوة بل يكفي ما بعده الا ان يكون توطئة لما بعده فتأمل واما جلده ففيه قولان والمحكي في المنتهى ان الرخصة وردت
في وبر الخز لا في جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم وفي الذكرى جعل الاقرب الجواز ونسب المنع الى ابن ادريس وقال في المعتبر وهل تجوز الصلوة في جلده فيه
تردد اقربه الجواز وكلامه اقوى لان اكثر الاخبار الواردة في الباب وان ورد في الثياب التي كانت معمولة من الخز وهي من وبره لكن ظ اطلاق بعضها يشمل الحكم
للجلد ايضا كصحيحة معمر بن خلاد او موثقته قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن الصلوة في الخز فقال صل فيه وكظاهر الرواية الاولى التي نقلناها ايضا كما يظهر بالتأمل
فيها ويؤيده ايضا صحيحة سعد بن سعد عن الرضا ع قال سألته عن جلود الخز فقال هوذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده
ولعل المراد انه اذا حل الوبر حل الجلد في الجملة وهو مع الذكاة لا مط فيشكل حل وبر الميتة دون جلدها ووجه التأييد ان الظاهر منها ان بعد ما اعتبرنا
من التقييد يتوافق الجلد والوبر في الحل مط فيشمل حال الصلوة ايضا فافهم واعلم ان الظ ان الخز الشائع في زماننا ليس هو هذا الخز الذي ذكره الاصحاب
وورد به الروايات لان هذا الخز كانوا يتخذون الثياب من صوفه او وبره وكان ذلك شائعا متعارفا والخز المعروف الآن كانه لا يصلح لذلك فكان اطلاق
الخز عليه اصطلاح جديد ح فلا يمكن اجراء الحكم المذكور عليه ولا على غيره لعدم تعينه من الاخبار وغيرها ولعله لهذا قال الشه في كتاب الاطعمة انه قد
تقدم في باب الصلوة انه دويبة بحرية ذات قوائم اربع تشبه الثعلب وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهومة وقد كانت في مبدأ الاسلام
وسطه كثيرة جدا انتهى والعجب ان اكثر اهل اللغة لم يذكروا دابة بهذا الاسم قال في القاموس الخز من الثياب ج خزوز والخز ذكر الارانب ج
خززة وموضعه مخزة ومنه اشتق الخز وفي النهاية الاثيرية في حديث علي ع انه نهى عن ركوب الخز والجلوس عليه الخز المعروف اولا ثياب تنسج من صوف
وابريسم وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون فيكون النهي عنها لاجل التشبه بالعجم وزي المترفين وان اريد بالخز النوع الآخر وهو المعروف الآن فهو حرام
لان جميعه معمول من الابريسم وعليه يحمل الحديث الآخر قوم يستحلون الخز والحرير انتهى والظ ان الثياب المذكورة كانت تنسج من صوف دويبة خاصة تسمى
بالخز اما حقيقة او مجازا وكيفما كان فعليه ينزل اخبارنا وفي المغرب الخز اسم دابة ثم سمي الثوب المتخذ من وبره خزا وعلى هذا فلا اشكال اصلا فتأمل وبما
فصلنا ظهر ان الحكم بجواز الصلوة في الخز مما لا يعتد به في زماننا والله تعالى يعلم ثم ان في المتن قيد الخز بالخالص واحترز به عما لو كان مخلوطا بما لا تصح
الصلوة فيه اصلا كوبر الثعالب او الارانب اما الخلط بغيره فلا منع عنه حتى بالابريسم فان المنع عن الصلوة في الابريسم المحض فمع الخلط بما يصح فيه الصلوة

وهي معتبرة في جلده لا وبره اجماعا والسنجاب مع تذكيته لا بدونه فرق المص في الذكرى وقد اشتهر بين التجار والمسافرين انه غير مذكى ولا عبرة بذلك

ومنه الخز فلا منع لكن بشرط عدم الاستهلاك على ما ذكره الاصحاب وقد ورد بتجويز خصوص خلط الحرير بالخز رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلم
ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء وانما قيدوا
بذلك لان خلط الخز بوبر الثعالب والارانب كان شائعا فقيدوا بذلك لئلا يتوهم اطلاق الحكم والمص لم يبال بالتقييد الا اختصارا مع ضعف
التوهم المذكور بعد المنع عن غير الماكول مط واستثناء الخز منه اذ لا يفهم منه الا استثناؤه بنفسه لا مع خلطه بغيره مما منع عنه وهو ظ ويمكن ان يكون
ذلك لميله الى الجواز مط وان كان مخلوطا بوبر الارانب وما يشبهه لاختلاف الروايات فيه ففي مرفوعة احمد بن محمد وايوب بن نوح المنع وفي رواية
داود الصرمي اود وابنين منه الجواز فربما جوز العمل برواية الجواز كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث حملها على الرخصة او توقف فيه فلذا لم يتعرض
للخلط اصلا لكنه بعيد منه لاشتهار العمل بروايتي المنع بين الاصحاب بل ادعى جماعة الاجماع عليه فيبعد منه خلافه مع انه في الذكرى صرح بترجيح
روايتي المنع لما اشرنا اليه من الاشتهار ولامكان حمل رواية الجواز على التقية فتدبر **قوله** وهي اي الذكاة معتبرة في جلده لا وبره اجماعا اذ لا منع عن
وبر الميتة لكونه مما لا تحله الحيوة لكن بشرط الجز او غسل موضع الاتصال بعد ازالة ما يلاصقه من اجزائها واما اعتبارها في جلده فهو بناء على كونه ذا
نفس كما يشير اليه في السنجاب والا فلا يعتبر الذكاة فيه اصلا وربما اشترط التذكية فيه لجواز الصلوة في جلده وان قلنا بعدم النفس له لظ رواية ابن ابي
يعفور السابقة كما اشرنا اليه هناك نعم فيما لا نفس له لا حاجة الى التذكية في الطهارة فتدبر **قوله** والسنجاب مع تذكيته هذا مذهب الشيخ في ط وكتابي
الصلوة من ية وظاهره في ط دعوى الاجماع عليه فانه قال اما السنجاب والحواصل فلا باس بالصلوة فيهما بلا خلاف لكنه مع ذلك ذهب في كتاب الاطعمة من ية
الى المنع وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس والعلامة في لف وابن حمزة في الوسيلة عده فيما يكره الصلوة فيه حجة القول الاول صحيحة ابي علي بن راشد
قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في الفراء اي شيء يصلى فيه قال اي الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال فتصل في الفنك والسنجاب فاما السمور فلا تصل
فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا ولكن يلبس بعد الصلوة قلت اصلي في ثوب الذي يليه قال لا وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الفراء
والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه ورواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة في السمور والسنجاب و
الثعالب فقال لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم ورواية الوليد بن ابان قال قلت للرضا ع اصلي في الفنك والسنجاب قال نعم فقلت
يصلى في الثعالب اذا كانت ذكية قال لا تصل فيها ورواية داود الصرمي قال حدثني بشير بن بشار قال سألته عن الصلوة في الفنك والفراء والسمور والسنجاب
والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان اصلي فيه لغير تقية قال فقال صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل في الثعالب ولا
السمور ورواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا فيما كان منه ذكيا قال قلت وليس الذكي
ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فقلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم وليس هو مما نهى عنه
رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب ورواية الفقيه عن يحيى بن ابي عمران انه قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع في السنجاب والفنك
والخز وقلت جعلت فداك احب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك فكتب بخطه الي صل فيها ويرد على الاستدلال بالصحيحين اشتمالهما على ما لا يقولون به وهو الفنك
في الرواية الاولى والسمور والثعالب واشباهها في الرواية الثانية فان وجهنا فيه بالحمل على التقية فليكن الحمل في السنجاب ايض عليها اولى من طرح ما يعارضها
من الروايات او تاويلها واما الروايات الباقية فضعيفة الاسناد لا تصلح للاستناد واحتمال التقية ات في الجميع ولا ينافيه سؤاله في الرابعة ان لا
يجيبه بالتقية وهو ظ ولا المنع في بعضها عن بعض ما يجوزه العامة وهو ينافي التقية لان للتقية ضروبا فربما حصلت بتجويز البعض وان منع عن البعض
على ان التقية ربما كانت على السائل بان يكون المنع عما جوزه مضرا في وقت فلا يجوز له ذلك وما منع عنه وربما لم يتفق له ضرورة الى لبسه فتقية في
بعضه المنع عنه فافهم ثم ظ رواية علي بن ابي حمزة اعتبار كونه مما يؤكل لحمه في التذكية وهم لا يقولون به الا ان يقال ان الذكي ههنا في كلامه ع ليس من التذكية
بالمعنى المصطلح عليه بين الاصحاب بل اعتبر فيه زائدا عليها كونه مما يؤكل لحمه وان لم يعتبر ذلك في التذكية او يقال ان مراده ع ان الحكم بان الذكي ما ذكي
بالحديد انما يستقيم كليا فيما يؤكل لحمه واما في غيره فربما يذكى بالحديد ولا يكون ذكيا هذا وقوله فقلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم في بعض نسخ يب
مع وجود لا في بعضها وفي بعضها بدونه وكل منهما لا يخ عن شيء فاما الاول فلان التوصيف بغير الغنم كما ترى اذ ما يؤكل لحمه لا يختص بالغنم واما الثاني فلانه
لا يظهر للسؤال توجيه ايض اذا كان السؤال عما يؤكل لحمه من غير الغنم فالجواب بعدم الباس في السنجاب كما ترى فانه مما لا يؤكل لحمه الا ان يحمل ما على
الاستفهامية ويقال ان حاصل السؤال انه هل شيء يؤكل لحمه يتخذ منه الفراء غير الغنم فاجيب بان السنجاب كذلك فيحمل الجواب على تقدير ثبوت الاجماع على
حرمة اكله على التقية فافهم واما ما استدل به ايض في هي من صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع
الجلود قال لا باس بذلك وصحيحة ريان بن الصلت قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق
والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كله الا الثعالب ففيه انه لا دلالة فيهما على جواز اللبس في الصلوة كما هو المدعى هنا
والتمسك باطلاقهما ليس بشيء بل الظاهر نفي الباس في الاول وفيما عدا الثعالب في الثاني دليل على مذهبهم على انه ليس المراد جواز اللبس في الصلوة
واستثناء الثعالب في الثاني دليل على كون المراد ذلك لاحتمال المنع عن مطلق اللبس فيها على الكراهة ولو تنزل عن ذلك فما ذكرنا في الاخبار السابقة
من وجوب الحمل على التقية وان بعد ذلك لا يبقى ظن في السنجاب ايض انه ليس كذلك فيهما ايض فتامل حجة القول بالمنع ما سبق من الروايات الدالة
على عدم جواز الصلوة في غير الماكول لانها بعمومها تشمل السنجاب ايض بل رواية ابن بكير التي هي عمدتها بمنزلة النص في السنجاب حيث وقع السؤال عنه
بخصوصه فما ذكر في الجواب كالصريح في شمول الحكم له وعلى هذا يندفع عنه ما اورده في المعتبر من ان خبر ابي علي بن راشد خاص والخاص مقدم على

العلم وقد

العام وقد اورد ايضا ان ابن ابي بكير مطعون فيه وليس كذا ابو علي بن راشد فهو وان كان كابن بكير مع كونه مطعونا بفساد المذهب ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد تلقى الاصحاب روايته هذه بالقبول وقد قدح اكثرهم رواية ابي علي في الفنك بعد حمله على التقية لا يستقيم ظن بان
الحكم في السنجاب ليس كذلك فيشكل معارضتها لرواية ابن بكير خصوصا مع كثرة الروايات في باب الجلود التي يجب في الجمع حملها على التقية وفيما نقلناه من رواية
الفقيه كانه ما يؤيد ذلك فتفطن وبالجملة فالمسئلة محل توقف وان الاصل مع القول بالجواز كما ان الاحتياط مع القول بالمنع هذا وفي باب الاطعمة روايات
اخرى لم يتعرضوا لها ههنا وهي رواية ابي حمزة قال سئل ابو خالد الكابلي علي بن الحسين عليه السلام عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما فقال ابو
خالد ان السنجاب يأوي الاشجار قال فقال ان كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه ولا يجوز الصلوة فيه ثم قال اما انا فلا اكله ولا
احرمه وانا اوردتها عسى ان يجد بها احد بعد اعتبار السبلة سبيلا الى ترجيح احد القولين مع ما فيها من الاشعار بتقارن عدم حل اللحم وعدم
جواز الصلوة فيه فتصير مؤيدة لرواية ابن بكير وما وافقها واما قوله ع في اخر الخبر اما انا فلا اكله ولا احرمه فالظ انه محمول على التقية اذ الظ انه لا خلاف
في تحريمه **فائدة** ما ورد في صحيحة ابن راشد المتقدمة من النهي عن الصلوة في الثوب الذي يلي جلد الثعلب الظ انه باعتبار ما يلصق به غالبا من شعره و
وبره ان كان فوقه وما ينفصل من الاجزاء الصغيرة من جلده اذا كان تحته فيؤيد ما ذكرنا سابقا من المنع عن الشعرات الملقاة على الثوب ولا بعد حينئذ في تعدي
الحكم في جميع اصناف غير الماكول وان اختصت الرواية بالثعالب وقال الشيخ في ط ولا يجوز الصلوة في الثوب الذي يكون تحت وبر الثعالب ولا الذي فوقه على
ما وردت به الرواية وعندي ان هذه الرواية محمولة على الكراهة او على انه اذا كان احدهما رطبا لان ما هو النجس اذا كان يابسا لا يتعدى منه النجاسة
الى غيره انتهى وهو ره في ط لا يقول بنجاسة الثعلب كما يظهر بالتامل في كلامه قبيل ما نقلنا وكذا في باب الاسئار فلعل مراده ان الثعلب لو كان نجسا
لا يتعدى نجاسته مع اليبوسة فكيف انه ليس بنجس فمع اليبوسة لا يتعدى حاله الى الذي يليه فلا بد من الحمل على الكراهة او التخصيص بحال الرطوبة او اراد
بالنجس ههنا ما لا يجوز الصلوة فيه كان عدم جواز الصلوة فيه ضرب خفيف من النجاسة والمراد ان نجاسته اي عدم جواز الصلوة فيه لا يتعدى مع اليبوسة
الى غيره وفيه ما اشرنا اليه من ان المنع يمكن ان يكون باعتبار ما يلصق منه غالبا وح لا بعد في الحمل على الحرمة ولولا ذلك لاشكل الحكم بالمنع مع الرطوبة ايض
اذ تعدي حكم شيء الى ما يلاقيه بالرطوبة مما لم يرد في الشرع في غير النجاسة فالحكم بتعدي عدم جواز الصلوة فيه من شيء الى اخر باعتبار ملاقاته له بالرطوبة
لا يخ عن غرابة وان صح التجوز عن هذه الحالة بالنجاسة لان التعدي مع الرطوبة انما ورد في الشرع في النجاسة الحقيقية لا يمكن التجوز بها ولو لم يعتد بهذا
الاستبعاد لعدم العبرة بامثاله في الشرع وجوز التعدي في هذه الحالة ايض فيمكن تجويزه فيها مع اليبوسة ايض وان لم يتعد النجاسة معها الا ان احكام الشرع
مما لا سبيل لافهامنا اليه ويمكن ان يحمل كلامه على ان التوجيه الاخير بناء على القول بنجاسة الثعلب كما اختاره في ير فالمراد او يحمل على ما اذا كان احدهما
رطبا وح لا بد من القول بنجاسته وقال المحقق في المعتبر والكلام في الثوب الذي يلي وبر الثعالب وفي الذي تحت جلده يبنى على القولين فان قلنا
بالطهارة فلا بحث وان قلنا بالنجاسة فلا يتعدى نجاسته الا مع رطوبته لا مع يبسه وقد اطلق المنع في يه فقال بما فصلناه في ط والخبر بالمنع مقطوع السند
شاذ فيسقط اعتباره انتهى وما ذكره من عدم الاعتبار بالرواية جيد لكنه ره غفل عن هذه الرواية فانها ليست على ما وصفه بل هي صحيحة ليس فيها شائبة
القطع قطعا وانما نظره الى رواية اخرى وهي ما في ت وير من صحيحة علي بن مهزيار عن رجل سئل الماضي ع عن الصلوة في جلود الثعالب فنهى عن الصلوة فيها
وفي الثوب الذي يليه فلم ادر اي الثوبين الذي يلصق بالوبر او الذي يلصق بالجلد فوقع بخطه الثوب الذي يلصق بالجلد قال وذكر ابو الحسن ع انه سئله
عن هذه المسئلة فقال لا تصل في الثوب الذي فوقه ولا في الذي تحته ولا باس بتوضيح هذا الخبر فانه مما خفي على الافهام فنقول كان حاصله ان الرجل
نقل لعلي بن مهزيار انه سئل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا فلم ادر اي الثوبين اراده ثم كتبت في ذلك هو مقدر في نظم الكلام او ساقط فوقع ع كذا ونقل
ايض انه ذكر ابو الحسن ع اي الثاني انه سئل الماضي عنها فاجاب بكذا فالماضي هو الكاظم ع وابو الحسن هو الرضا كما وقع التصريح به في بعض نسخ يب و
حمل ابي الحسن على الثالث لانه لم يدرك الرضا ع ولا يخفى انه على هذا يكون الخبر بتمامه مسندا الى رجل مجهول فلا عبرة به وكان العلامة ره في لف
حمله على هذا الوجه حيث قدح فيه بان الرجل مجهول فجاز ان يكون غير عدل ويمكن حمل القطع في كلام المحقق ايض على هذا ويمكن ان يكون ناقل
حكاية ابي الحسن ع هو علي بن مهزيار نفسه ويكون المعنى ما ذكرنا او يكون ضمير انه والمرفوع في سئله راجعا الى الرجل والمنصوب الى ابي الحسن ع فيكون الحاصل
ان علي بن مهزيار يروي عن ابي الحسن ع ان الرجل سئله عن كذا واجاب بكذا مخالفا لما ذكر الرجل انه وقع بخطه وح يدفع طعن القطع لكنه مجرد احتمال و
ما لم يبلغ الى الظهور او القطع لا يكفي في دفع القدح وكيفما كان فلا يخفى بعد هذا التوجيه وظني ان عليه السلام بعد ابو الحسن سهو عن النساخ و
يؤيده انه ليس في في ولف بل في بعض نسخ يب ايض وابو الحسن هنا هو علي بن مهزيار فان كنيته ابو الحسن كما نقل في كتب الرجال فيحتمل الخبر وجهين احدهما
الراوي عن علي بن مهزيار ينقل عنه انه اولا عن الرجل ما نقلنا في التوجيه الاول الى قوله وذكر ابو الحسن سواء ثم ذكر انه هو نفسه سئله اي امام عصره
وهو الرضا او الجواد او العسكري لادراكه لهم عليهم السلم فاجاب بكذا وثانيهما ان علي بن مهزيار كتب اليه اي الى احد من الائمة الثلثة الذين صحبهم
على ان رجلا سئل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا وانا لم ادر اي الثوبين مراده ع فوقع المكتوب اليه كذا وذكر ايض علي بن مهزيار انه سئله دفعة
اخرى عن هذه المسئلة مشافهة فاجاب بكذا وكان هذا اظهر الوجوه وعلى الوجهين فحكم المحقق بالقطع محمول على ظاهره اذ المكتوب اليه الذي
وقع والمسئول ثانيا غير مذكور فلعله غير الامام ع لكن لا يخفى ان علي بن مهزيار اجل شانا من ان يروي عن غير الامام واما حكمه بشذوذ الخبر
فانا لا نعرفه بقي الكلام في التدافع الذي بين التوقيع وبين الجواب عن السؤال ثانيا فنقول على تقدير صحة اسناد كل منهما الى الامام يمكن حمل
الاول على الحرمة او الكراهة الشديدة وحمل ما اضيف في الجواب الاخر على الكراهة او الكراهة الخفيفة فلا منافاة بينهما **قوله** حل التصرف

عليهما ع

المسلمين

وغير ميتة فيما يقبل الحيوة كالجلد اما

المسلمين على ما هو الاغلب في الاغلب انهم يذكون الحيوانات وفيه تامل فان الاغلبية لا تفيد الا الظن الالحاق وهو ههنا منتف بعد ما نقل من الشهرة بين التجار والمسافرين ان كانوا معتمدين في الاخذ انه لا عبرة بشهادتهم ولا حاجة الى عذلنا الا ان يكون المراد ان اخبار هؤلاء لا يعارض الظن الحاصل من الاغلبية وفيه بعد والاظهر ان يعلل عدم العبرة بان الشهادة اذا كان متعلقها غير محصور لا تسمع بشهادتهم لا تسمع الا في الاكثر وما شاهدوا لا في الجميع مع احتمال وجود المذكى فيها يصح استعمال الجميع مما في ايدي المسلمين بناء على حمل تصرفاتهم على الصحيح نعم لو علم عدم وجود المذكى اصلا لما صح ذلك والتي يعلم ذلك وا واعلم ان الاقتصار في الاستثناء على الخز والسنجاب في المنع عن غيرهما مط كما فعله المص هو المش بين الاصحاب لكن الظ انه ليس باتفاق فان الشيخ في ط بعد ما ذكر ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلوة في جلده وان ذكى ودبغ وانه يجوز استعماله ولبسه في غير الصلوة اذا ذكى ودبغ الا الكلب والخنزير فانهما لا يطهران بالذكاة والدباغ قال وعلى هذا لا يجوز الصلوة في جلد الثعلب والارنب والذب وسائر السباع والسنور وغيرهما مما لا يحل اكله وقد وردت رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والاصل ما قدمناه فاما السنجاب فلا خلاف انه يجوز الصلوة فيها وقال في ف بعد ما اطلق الحكم بعدم الجواز وروت رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والسنجاب والاحوط ما قلناه وقال في الفقيه نقلا عن رسالة ابيه لا باس بالصلوة في شعر ووبر كل ما اكلت لحمه وان كان عليك غيره من سنجاب او سمور او فنك واذا اردت الصلوة فانزعه وقد روى في ذلك رخص واياك ان تصلي في ثعلب ولا في الثوب تلبسه من تحته وفوقه وفي مراسم سلار بعد عد ما يجوز الصلوة فيه وما يكره قال واما الثالث اي ما حرم الصلوة فيه فكل ما عدا ذلك الا انه وردت رخصة في جواز الصلوة في السمور والفنك والسنجاب وفي المقنع للصدوق ره لا باس بالصلوة في السنجاب والسمور والفنك لما روي في ذلك من الرخص نعم يظهر مما نقلنا ان عدم الجواز في السمور والفنك ليس باجماعي وقال المحقق في المع وفي الثعالب والارانب روايتان اصحهما المنع ومثله في النافع لكن فيه بدل اصحهما اشهرهما ولا يخفى ما في دلالته على عدم الاجماع فيهما على المنع واحتمال القول بالجواز وان كان رواية المنع اصح واشهر بل يظهر من المعتبر عدم ثبوت الاجماع في المنع عن غير الماكول اصلا حيث قال واعلم ان المشهور في فتوى الاصحاب المنع مما عدا السنجاب ووبر الخز والعمل به احتياط في الدين وقد روى الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه وعلي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال لا باس بذلك وطريق هذين الخبرين اقوى من تلك الطرق ولو عمل بهما عامل جاز لكن على الاول عمل الظاهرين من الاصحاب منضما الى الاحتياط للعبادة انتهى ولا يخفى ان الرواية الثانية عامة في جميع الجلود وظاهره تجويز العمل بهما كلا لا بحسب العين اذ لا ريب في المنع فيه واما تجويزه في خصوص ما ذكر في الروايتين بخصوصه فلا اشتباه فيه فدعوى جماعة من متاخري الاصحاب الاجماع على المنع الا في الخز والسنجاب تمامه بعيد به والعجب من الش ره انه ايض في شرح الارشاد ادعى اجماع علمائنا على ذلك ونقله عن المعتبر ومنشأ ذلك انه راى في المعتبر انه قال ولا كل ما يحرم اكله يحرم الصلوة في شعره وصوفه ووبره الا ما استثنيه وهو قول علمائنا وغفل عما ذكره اخر البحث وهو ما نقلنا فنسب اليه دعوى اجماع علمائنا ومن تامل في تمام كلامه علم ان مراده انه قول علمائنا المشهورين والظاهرين لا اجماعهم بالمعنى المصطلح في غير ما نقل الخلاف اختلاف الروايات فيه بالخصوص وعلى هذا فيدخل الثعالب والارانب في السمور والفنك ايض فيما يستثنيه وليس المراد به خصوص الخز والسنجاب اللذين اشتهر استثناؤهما كما فهمه الش واضرابه وكلام العلامة ره ايض في هي موافق لما نقلنا من المعتبر في اول البحث بل زاد فيه انه اجماع علمائنا وتوجيهه ايض ما ذكرنا من التعميم فيما يستثنيه وان كان المختار عنده ليس الا استثناء الخز والسنجاب واما في غيرهما فتفصيل القول واستقصاء الاخبار الواردة فيه الدالة على المنع او الجواز مما يطول به الكلام جدا فالاولى الاقتصار على ما اوردناه وجملة الكلام ان الاخبار متعارضة جدا ولولا اشتهار المنع بين الاصحاب شهرة تكاد ان تبلغ حد الاجماع وان التقية يحمل ظاهرا اخبار الجواز لامكن الجمع بينها بحمل اخبار المنع على الكراهة لكن مع ما ذكر من الامرين لا يمكن الجرءة عليه فالاولى والاحوط متابعة الاصحاب والله اعلم بالصواب **قوله** وغير ميتة وهذا مما لا خلاف فيه ويدل عليه مع الاجماع روايات كصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منها ولا شسع وروايه محمد بن مسلم بطريقين صحيحين قال سألته عن الجلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ فقال لا ولو دبغ سبعين مرة وصحيحة علي بن مغيرة وهو وان لم يوثق لكن الظ انه وابن ابي المغيرة الموثق واحد ويؤيده وجوده في بعض نسخ التهذيب في الخبر صحيح كما وصفه به العلامة في هي قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا الحديث وهل يخص ذلك بما له نفس او عام في الجميع يحتمل الاول لان المتبادر من الاخبار هو ذلك لانه الفرد الغالب الشائع فشمولها لما لا نفس له غير ظاهر فيبقى على الاصل وهو ظ جماعة من الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة في كره وهي والمص في كرى حيث استدلوا على عدم جواز الصلوة في الميتة بانها نجسة والدباغ غير مطهر وذكر ايض في كرى ان السنجاب انما يجوز الصلوة فيه مع تذكيته لانه ذو نفس قطعا فيفهم منه ان غير ذي النفس لا حاجة فيه الى التذكية فيجوز الصلوة في ميتته ويحتمل الثاني لعموم الاخبار والبهال بعض متاخري اصحابنا ونقل المحقق الثاني في شرح القواعد عن المعتبر الاجماع على ان ما لا نفس له مما يؤكل لحمه يجوز الصلوة فيه وان كان ميتة معللا بانه كان طاهرا في حال الحيوة ولم ينجس بالموت ونقل في حواشي الالفية عن المص في كرى انه نقل ذلك عن المعتبر وفيه تامل اذ ما نقله عن المعتبر ونقله عنه في كرى انما ذكره في الخز على ما نقلنا عنه سابقا ولا يدل على الحكم الكلي في كل ما لا نفس له وان استفاد ذلك من تعليله بناء على انه حمله على ما حمله في كرى من ان عدم نجاسته بالموت باعتبار اعتقاده انه مما لا نفس له وح فالتعليل يجري في الجميع ففيه ان كون التعليل دالا في الجميع عليه غير ظاهر فربما كان استنباطا منه ره ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكره في تعليله يحتمل وجوها فلا يتعين حمله على ما ذكره المص ولو سلم تعين حمله فهذا ليس الا دعوى الاجماع على طهارة ما لا نفس له بعد الموت ولا كلام فيه انما الكلام في جواز الصلوة فيه وهو غير مذكور في التعليل الا ان يقال ان حاصل تعليله لو اريد تتميمه كما اشرنا اليه سابقا انه لا يتفاوت الحال فيه بين المذكى والميت لكونه مما لا نفس له فلا ينجس بالموت والفرق بين المذكى والميت فيما يتحقق فيه

الفرو لبس

الفرق ليس الا ان المذكى لا ينجس والميتة ينجس فاذا لم يتحقق هذا الفرق هنا وجاز الصلوة فيه مع التذكية يجوز مع الموت ايضا لعدم الفرق وهذا دليل
على ان ما لا نفس له مط لا حاجة الى التذكية لجريانه في الجميع كيف واذا لم يحتج اليها فيما لا يؤكل لحمه ففيما يؤكل لحمه بطريق اولى فت ثم الظ انه لا فرق في المنع
بين ما جعله ساترا او غيره وبين ما يتم فيه الصلوة وما لا يتم لعموم الاخبار بل الظ تحريم استصحاب شئ منه ولو من غير الملابس لعموم الخبر الاول وبما قررنا
ظهر فائدة ذكر المص الميتة بخصوصها بعد اشتراط طهارته اما اولا فلورود الاخبار فيها بخصوصها فيمكن ان يكون ذلك وجها لتخصيصها بالذكر واما
ثانيا فلاحتمال ان يكون مذهبه هنا عموم المنع بحيث يشمل ميتة غير ذي النفس ايضا فاشتراط الطهارة لا يفيد ذلك لكن هذا خلاف ما نقلنا عنه في الذكرى
واما ثالثا فلما ظهر من استثناء ما لا يتم عن الحكم باشتراط الطهارة دون الميتة فلذا افردها بالذكر لكن هذا انما يستقيم لو حمل الساتر في كلامه على
مطلق الثوب الذي يصلي فيه كما احتملنا سابقا اما لو حمل على الساتر بالفعل او ما يصلح لذلك كما هو ظاهره فلا يتجه ذلك كما لا يخفى وجعل الش ره في شرح
الالفية فائدة ذلك التنبيه على عدم جوازها في الميتة وان قيل بطهارتها بالدباغ كما هو مذهب ابن الجنيد فانه وان طهر جلد الميتة بالدبغ لكن منع من
الصلوة فيه فاشار لتخصيصها الى ان عدم جواز الصلوة فيها موضع وفاق **فائدة** لا يشترط العلم بكونه غير ميتة بل يكفي احتمال التذكية وعدم العلم
بكونه ميتة اذا وجد في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون كذا في المعتبر والظ ان المراد انه يكفي في الصورتين الاخذ عن السوق وان لم
يعلم اسلام من اخذ عنه اذ لو اشترط العلم بكونه مسلما فيدخل في الاول لو علم كفره فلا يجوز الاخذ عنه قطعا ولو في سوق المسلمين فينبغي ان يقيد في
الصور الثلث بما اذا لم يخبر ذو اليد بكونه ميتة سواء اخبر بالتذكية ام سكت فانه اذا اخبر بذلك فالظ انه لا خلاف في انه يحكم عليه بالميتة وان لم يعلم صدقه
ثم مقتضى اطلاق كلامه عدم الفرق بين ما اذا كان المسلم ذو اليد او مسلموا السوق او البلد الغالب ممن يستحل الميتة بالدبغ او يجوز اخبار اهل الكتاب
او يتهم باستعمال الميتة ام لا والعلامة ره في نهى بعد ما ذكر موافقا للمعتبر انه يكفي بالعلم في التذكية وجوده في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه الاسلام وعدم العلم بالموت لان الاصل في المسلم العدالة وهي تمنع من الاقدام على المحرمات قال في موضع اخر لو وجد الجلد مع من يستحل الميتة لم يحكم
بالتذكية وان اخبر بها لانه غير موثوق به ولا يصح فيه الصلوة لان الشرط وهو التذكية غير معلوم والاصل عدمها وكذا لو وجد مع من يتهم باستعمال
الميتة وقريب منه في كره حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه المسلمون ثم قال وانما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته للميتة ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر اذ الاصل
الموت ولو جهل اسلامه لم يجز استباحته وذكر المحقق الثاني ره ان المستحل لو اخبر بعدم التذكية فيجب الاجتناب لاعتضاده باصالة عدم الطهارة ولو اخبر بالتذكية
فالاقرب القبول لانه الاغلب ولكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس واحتمل المنع لعموم فتبينوا ولشغل الذمة بالصلوة اتيه في غير
المستحل ايض والقبول اذا اخبر بالذكاة اقوى منه في الاول وان كان فاسقا واذا سكت فالاولى ايض قال اما ما يشترى من سوق الاسلام ويكفي فيه غلبة
المسلمين فيحكم عليه بالذكاة اذا لم يعلم كون البائع مستحلا عملا بالظ ونفي الحرج ولا يخفى ضعف الفرق بين الشراء من السوق وغيره وان كان ظ كلام العلامة
ايض ذلك قال الشيخ في ط من اشترى جلدا على انه مذكى جاز ان يصلي فيه وان لم يكن كذلك اذا اشترى ذلك من اسواق المسلمين ممن لا يستحل الميتة ولا يجوز
شراؤه ممن يستحل ذلك اذا كان متهما فيه انتهى وظاهره اشتراط الاخذ على انه مذكى اي اخبار البائع بذلك وايضا اعتبار الاشتراء من مسلم لا يستحل الميتة
ولا يكون متهما فيه ومع تخصيصه باسواق المسلمين كانه محمول على ما هو الشائع اذ مع اعتبار العلم بحال البائع لا مدخل للسوق اصلا والظ ما نقلنا عن المعتبر
على الوجه الذي فصلنا لنا ان النهي عن الصلوة في الميتة او عن استعمالها لا يقتضي الا الانتهاء عما علم كونه ميتة واما اذا لم يعلم ذلك فالاصل صحة استعماله
وكذا جواز الصلوة فيه الا ما خرج بالاجماع كالموجود في يد الكافر او ما اخبر ذو اليد بعدم تذكيته ولو اعتبرنا الشرط التذكية وقلنا بوجوب العلم بها
كما ينادي به بعض عبارات العلامة فيلزم ان لا يكتفي بوجوده في يد المسلم الغير المستبيح ايض لان كون الاصل في المسلم العدالة مع انه محل مناقشة لا يفيد
العلم وهو ظ وايض لو صح ذلك فيلزم مثله في المسلم المستبيح ايض اذا اخبر بالتذكية لان الاصل فيه ايض العدالة وهي تمنع من الاقدام على الكذب في
تخصيص ذلك بالمسلم المؤمن كانه مما لا شاهد له ولو اريد بالعلم العلم الشرعي الشامل للظن فينبغي ان يجعل المناط الظن لا ما ذكره العلامة من التفصيل
اذ كثيرا ما يحصل الظن بقول المستبيح اذا اخبر بالتذكية وكان موثوقا به في اخباره وربما لا يحصل الظن في المسلم الغير المستبيح اذا كان فاسقا لا يبالي بالكذب
واما ما نقلنا من ط من اشتراط اخبار البائع بالتذكية فكان مستنده ما سيجيء من رواية محمد بن الحسين الاشعري وسنتكلم عليها ويدل ايض على
ما ذكرنا من الاخبار صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سألته عن الخفاف ياتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه
وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسألة وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر ايض قال سألته عن الرجل
ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم
بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك ومثله صحيحة سليمن بن جعفر الجعفري عن الكاظم عليه السلم وصحيحة الحلبي على الظاهر قال قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في السوق
نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها والظ ان المراد قول صاحب اليد وح فيجب وان كان واحدا غير عدل وموثقة
اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمون فلا باس وموثقة اسمعيل بن الفضل يا بان قال سألت ابا عبد الله ع عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلوة فيها اذا لم يكن من
ارض المصلين فقال اما النعال والخفاف فلا باس بها وكان نفي الباس بناء على ان كونها من غير ارض المصلين اي المسلمين وان كان مظنة ان تكون ميتة
او من بائع غير المسلمين لكن لا يمكن الحكم به لاحتمال ان يكون هناك مسلم ويكون ذلك من ذبيحته ومجرد الاحتمال وان بعد يكفي في الحكم بالطهارة اذا وجد

في ايدي

اما ما لا يقبلها الحيوة كالشعر والصوف فتصح الصلوة فيه من ميت

في ايدى المسلمين يمكن ان يكون بناءه على حل ذبائح اهل الكتاب كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيختص الحكم بهم وعلى التقديرين فالفرق بين الخفاف والنعال وبين الجلود على ما يستفاد من الرواية يمكن ان يكون باعتبار كراهة الصلوة في تلك الجلود باعتبار المظنة المذكورة او لكونها من ذبائح اهل الكتاب دون الخفاف والنعال فانهما مما لا يتم فيه الصلوة دون الجلود فيمكن اختصاص الجلود بالكراهة دونهما فافهم وصحيحة عبد الله بن مسكان قال حدثني علي بن ابي حمزة وهو مشترك ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ورواية اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وظاهره انه بمجرد كونه بيد المشرك لا يحكم بكونه في حكم الميتة فاذا سئل عنه وفتش عن حاله وظهر كونه مذكى فلا باس به والظ انه اذا علمنا انه اخذه من مسلم يكون بحكمه لكن اسمعيل بن عيسى وسعد الراوي عنه مجهولان وحمله بعض فضلائنا ممن عاصرناه على ما اذا كان البائع مشركا ايسئل البائع عنه فاذا اخبر بانه من ذبيحة المسلمين يصير مشكوكا فيه وجاز لبسه ولا باس به وان لم يثبت الاجماع على خلافه فتدبر ورواية الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن ع اعترض السوق فاشترى خفا لا ادرى اذكى هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب عما كان ابو الحسن ع يفعله ورواية سماعة انه سئل ابا عبد الله ع عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت فقال لا باس ما لم تعلم انه ميتة ورواية جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس به وهذه هي الاخبار التي يستفاد من جملتها ما ذكرنا من كفاية عدم العلم بكونه ميتة واما ما سبق في رواية ابن بكير في المنع عن الصلوة في غير الماكول من قوله فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح فلا عبرة بمفهومه مع معارضته لتلك الاخبار المتضافرة ويمكن حمله على الاستحباب وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا فلا تدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته وكان القاؤه وقت الصلوة محمول ايضا على الاستحباب والاحتياط والا فمع عدم العلم بكونه ميتة على الخصوص يجوز الصلوة فيه على ما ظهر من الروايات السابقة ومع العلم بكونه ميتة لا يجوز لبسه في غير الصلوة ايضا فلا بد من حمله على ما ذكرنا من الاستحباب ويؤيده ايضا ما ذكرنا حسنة الحلبي وابرهيم عن ابي عبد الله ع قال تكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة هذا مع ضعف سند الرواية جدا وفي رواية محمد بن الحسين الاشعري انه كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو نشتري من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس وكان المراد ان يضمن بائعه ذكاته واخبر عنها وهذا ايضا محمول على الاستحباب لما ثبت في الاخبار السابقة ومثله القول في قوله ع في رواية علي ابن ابي حمزة المتقدمة لا تصل فيها اي الفراء الا فيما كان منه ذكيا فانه يحمل على الاستحباب او يحمل الذكي على ما يحكم عليه به شرعا وما اخذ من المسلم او من سوق المسلمين بحكم الذكي شرعا وان لم يكن ذكيا في نفس الامر وروى عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها تقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص ولا يخفى ان هذا الخبر مع ضعفه بجهالة عدة من رواته لا يدل الا على المنع من بيع ما اخبر مستحل الميتة بذكاته على انه ذكي ولا كلام فيه ولا يدل على تحريم استعماله فلا ينافي ما ذكرنا فتم هذا كله في الماخوذ من المسلم او من اسواق بلد المسلمين واما لو وجد مطروحا في بلادهم فيمكن ايضا ان يحكم بكونه ذكيا لاطلاق بعض الروايات السابقة كرواية علي بن ابي حمزة وسماعة وجعفر بن محمد بن يونس ولانه اذا كان الماخوذ في البلاد المسلمين بحكم الذكي وان لم يخبر الماخوذ منه بذكاته ولم يعلم ايضا انه مسلم ام لا كما يستفاد من كلامهم فليس ذلك الا باعتبار ان الظن تابع للاعم الاغلب ولما كان الغالب في البلد المسلمون فالظ كون الاخذ منهم فيكون ذكيا وهذا يجري في المطروح في بلدهم ايضا اذا كان مثل الفرو والخف مما عمل فيه عمل فان الظ وقوعه من مسلم بناء على تبعية الظن للاعم الاغلب نعم اذا لم يعمل فيه عمل بل كان جلدا مسلوخا مجردا عن اثر عمل فيمكن ان لا يحكم عليه بذلك ويمكن ان لا يحكم في المطروح بذلك مط لاصالة عدم التذكية والاقتصار فيما يخالفها على موضع النص والنصوص المعتبرة الاسناد انما هي في الماخوذ على انه يمكن التفرقة بينهما فان الماخوذ لما وقع عليه معاملة بيع وهبة ونحوهما والاصل فيها الصحة فيحكم بكونه ذكيا لتصح المعاملة ولا يجري ذلك في المطروح وهذا احوط وبه صرح العلامة في هي وعلله في هي بان الاصل عدم التذكية وبان طهارة الثوب شرط فلا يكتفي بعدم العلم بانتفائه كغيره من الشروط وقد ظهر لك بما قررنا ضعف الثاني فتذكر ويؤيد الاول رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة حتى لا يعلموا ايد ظاهر هذا الحديث جواز الاستعمال والحكم بالتذكية بمجرد الاحتمال وعدم العلم بخلافها وان لم يوجد في بلاد الاسلام واسواقهم وطرقهم لوجود الاحتمال وعدم العلم في الموجود في بلاد الكفر ايضا اذا وجد فيها مسلم يمكن ان يكون ذلك منه وعلى هذا فيمكن ان يكون اشتراط غلبة المسلمين في الموثقة على الاستحباب لكن ضعف الخبر يمنع من الجرأة على العمل به الا ان يؤيد بالعموم كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه والله تعالى يعلم **قوله** اما ما لا يقبلها كالشعر الخ هذا اجماعي على ما نقله جماعة ويدل عليه ايضا روايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع وفي اخرها ولا

اشتراط

التحرير

باس بالصلوة

اذا اخذه جزا او غسل موضع الاتصال وغير الحرير المحض او الممتزج على وجه يستهلك الخليط القلنسوة للرجل والخنثى

باس بالصلوة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح والتعليل يجري في كل ما لا يقبل الحيوة **قوله** اذا اخذه جزا ومثله ما لو قلع ثم قطع موضع الاتصال
قوله او غسل موضع الاتصال كان هذا للملاقاة للميتة برطوبة ولا ريب انه احوط لكن الحكم باشتراط احد الامرين كليا لا يخ عن اشكال اذ ربما لا يكون
رطوبة وعلى تقدير وجودها فيمكن القول بعفوها لنا اطلاق الاخبار بجواز الصلوة كيف والمش طهارة اللبن في ضرع الميتة لورود الاخبار بها مع كونه مما
ملاقيا للنجس فاذا قيل بالعفو هناك فههنا اولى الا ان يق ان العفو هناك مما لا بد منه في طهارة اللبن واما هنا فلا لجواز حمل الاخبار على طهارتها
في نفسها مع قطع النظر عن العارض واما باعتبار العارض فيكون لها حكم غيرها فالحكم بعفو النجاسة العرضية ايض نظرا الى اطلاق الاخبار مشكل جدا فالظ
العمل بعمومات النجاسة على انه قد وقع الامر بالغسل ايض في بعض الروايات كحسنة حريز بن ابرهيم قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا
والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه هذا كله
اذا لم ينفصل معه شيء من اجزاء الميتة واما مع استصحابه شيئا منها فيجب غسله بعد ازالته وكيفما كان فلا وجه لما نقل عن الشيخ انه اشترط في جواز استعمال
الماخوذ عن الميتة الجز اذ لا يظهر له وجه سوى ما اشرنا اليه من تخيل نجاسة اصله في صورة القطع فلا يصح استعماله لذلك ولا يخفى انه على تقدير تسليمه
فالغسل على ما فصلنا يكفي لقلع مادة هذا الفساد وفي الوسيلة لابن حمزة عد مما لا يجوز الصلوة فيه الصوف والشعر والوبر اذا انتف من الحي او
الميت وان كانت مما يؤكل لحمه وهو ابعد مما نقل من الشيخ اذ المنتوف من الحي لا يتوهم فيه نجاسة الا اذا استصحب شيئا يصدق عليه الميتة بعد نتفه
وظ ان النتف لا يستلزم ذلك كليا وعلى تقديره فيمكن رفع المانع بالازالة والغسل فتدبر **قوله** وغير الحرير المحض حرمة لبس الحرير المحض للرجال سواء كان
في الصلوة او غيرها مما عليه علماء الاسلام واما بطلان الصلوة فيه فلا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سواء كان هو الثوب الذي جعله ساترا او غيره
قال الشيخ في ف من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلوته باطلة ووجب عليه اعادتها وخالف جميع الفقهاء في ذلك مع قولهم ان الصلوة
فيه ولبسه محرم غير انه لا يجب عليه الاعادة ثم استدل باجماع الفرقة وفي المعتبر اطلق الثلثة ان بطلان الصلوة فيه مذهب علمائنا ثم في تضاعيف البحث جعل
بطلان الصلوة فيه اذا كانت العورة مستورة بغيره مما اتفق عليه الثلثة واتباعهم وكيفما كان فلا ريب فيما ذكرنا من عدم ظهور المخالفة وقد تضافرت الاخبار
بالمنع عن الصلوة فيه كصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب لا تحل الصلوة في حرير
محض وصحيحة اخرى ايض عن محمد بن عبد الجبار قد تقدمت في الفرع الاول من فروع بحث الصلوة في غير الماكول وصحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص قال سألت
ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في جلود السباع فقال لا تصل فيها قال وسألته هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم قال لا وصحيحة اخرى عن اسمعيل بن سعد ايضا
قال سألته عن الثوب الابريسم هل يصلي فيه الرجال قال لا ورواية ابي الحارث قال سألت الرضا ع هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم قال لا فان ثبت الاجماع على
البطلان او ثبت ان النهي في العبادة يوجب الفساد فذاك والا فللمناقشة في البطلان مجال **قوله** على وجه يستهلك الخليط لصدق الحرير المحض عرفا مع الاستهلاك
والمرجع فيه الى العرف واما ما يفهم من كلام المعتبر ان ادنى ما ينفع من الخليط ان يكون بقدر العشر فلا مستند له الا ان يكون مستنبطا من العرف وهل
يكفي مطلق الخليط او يعتبر كون الخليط بعض لحمته او سداه وجهان منشأهما الاشتباه في صدق الحرير المحض مع خلط لا يكون كذلك والاصل يقتضي الاكتفاء بالاطلاق
والاحتياط في الثاني ويؤيده ما تقدم من رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز
او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء فان ظاهره اعتبار كون الخليط لحمة او سداه لكنه ضعيف بموسى بن بكر الواقفي الغير الموثق مع ان ظاهره
اعتبار ان يكون تمام لحمته او سداه احد المذكورات ولم يقولوا به وحصره الخليط فيما ذكر ايض كما نرى فبعد تاويله بما يدفع المنافاة يتحقق ظهوره في الاعتبار
الاول ايض وهذا الفرع مما لم اجده في كلام الاصحاب وعليه يتفرع حكم الثياب المتداولة في زماننا المنسوجة بالابريسم مموهة بالفضة والله اعلم بالصواب
قوله للرجل والخنثى والحاق الخنثى بالرجل للاحتياط لاحتمال ذكوريته وقيل بعدم الالحاق لاختصاص التحريم بالرجال والخنثى ليس رجلا على اليقين و
وجوب الاحتياط ممنوع وفي التعبير بلفظ الرجل اشارة الى عدم شمول الحكم للصبي ولا خفاء في عدم تحريم لبس الحرير عليه لانه من خطاب الشرع المشروط بالتكليف
لكن هل يحرم على الولي به تمكينه منه فالذي اختاره المص في كره وقبله المحقق في المعتبر والعلامة في كره عدمه لان الصبي ليس محلا للتكليف وتكليف الولي
به لا بد له من دليل ولم يوجد ويؤيده رواية عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا عبد الله ع عما يصلح للصبيان من ثياب الكعبة هل يصلح لنا ان تلبس شيئا منها
قال يصلح للصبيان والمصاحف والمخدة يبتغى بذلك البركة ان شاء الله وقيل يحرم عليه لقوله ص حرام على ذكور امتي ولقول جابر كنا ننزعه عن الصبيان ونتركه
على الجواري وفيه ان الصبي ليس بمكلف فلا يتناوله الخبر وفعل جابر لا يدل على الوجوب لانه يمكن ان يكون للمبالغة في التنزه والتورع بل لا يمكن حمله على
التورع عنهم بعد ورود الحكم وبالجملة فالظ هو القول الاول لكن بمجرد عدم المنع عن اللبس في الصبي لا يمكن الحكم بجواز صلوته فيه اذ الصلوة لها شرائط
يستوي فيه الرجل والصبي مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون عدم لبس الحرير فيها ايض من جملتها فينبغي النظر الى الروايات الواردة في الصلوة وما
يستفاد منها فنقول انها كما نقلناها مختلفة فصحيحتا محمد بن عبد الجبار باطلاقهما تشملان الصبي واما صحيحتا اسمعيل بن سعد ورواية ابي الحرث
فمخصوصة بالرجل لكن لما كان التقييد في كلام السائل لا يصير قرينة على تقييد الروايتين المطلقتين فالاولى منع الصبي عن الصلوة فيه واما النساء فلا
خلاف بين العلماء في جواز لبسهن له في غير الصلوة كما نقله في المعتبر واما جواز صلوتهن فيه فهو قول الاكثر لاطلاق الاوامر بالصلوة فلا تتقيد الا بدليل
ولا دليل على التقييد فيهن وقال الصدوق في الفقيه قد وردت الاخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والابريسم المحض والصلوة فيه للرجال ووردت
الرخصة في لبس ذلك للنساء ولم ترد بجواز صلوتهن فيه فالنهي عن الصلوة في الابريسم المحض على العموم للرجال والنساء حتى يخصهن خبر بالاطلاق لهن بالصلوة
فيه كما خصهن بلبسه وكان بناء كلامه على اشتراك النساء للرجال في الاحكام وان وردت للرجال لانهم الاصل ولا يستحبها ذكر النساء الا ان يدل دليل على

بضعف

التخصيص

واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه كالتكة والقلنسوة وما يجعل منه في اطراف الثوب ونحوها

التخصيص بالرجال وعدم شمولها للنساء وههنا لا دليل على جواز صلوتهن فيه وانما دل الدليل على جواز لبسهن فيبقى المنع عن الصلوة فيه على العموم وفيه
تامل فانا لا نسلم شمول الاحكام الواردة في خصوص الرجال للنساء الا ان يدل دليل على ذلك من اجماع او غيره خصوصا فيما كان فيه مظنة الفرق كما
نحن فيه حيث جوز لبس الحرير للنساء دون الرجال وهو مظنة الفرق بينهما في الصلوة ايض سيما مع اطلاق ما دل على جواز لبسهن ومثله رواية اسمعيل بن
الفضل قال سئلت ابا عبد الله ع عن المراة يصلح لها ان تلبس شيئا حريرا او هي محرمة قال لا ولها ان تلبس غير احرامها بل عموم بعضها كموثقة عبد الله بن بكير ثوبا لها
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام الخبر ويمكن ان يستدل له ايض بعموم بعض الاخبار الواردة بالنهي عن الصلوة
فيه كمكاتبتي محمد بن عبد الجبار المتقدمتين فانهما بعمومهما يشملان الرجال والنساء فلا بد لاخراج النساء من دليل يدل على جواز خصوص الصلوة لهن ولا
يكفي ما يدل على جواز مطلق لبسهن ويمكن القدح في الاستدلال بالمكاتبة الثانية بان الجواب وان كان عاما لكن لما وقع في جواب السؤال عن القلنسوة التي
هي من ملابس الرجال فيضعف ظهورها في تناول النساء لكن كانه لا يمكن هذه الدعوى في المكاتبة الاولى لان السؤال فيها عن تكة الحرير وجعل محرم شمولها
على السؤال عن القلنسوة ايض قرينة التخصيص ضعيف جدا ويمكن ان يستدل له ايض برواية زرارة التي نقلت في الحاشية السابقة فان النهي فيها وان كانت عن
لباس الحرير للرجال والنساء لكن لا بد من حملها على الصلوة للاجماع على جواز لبسه للنساء في غير الصلوة لكن قد اشرنا الى ضعف سندها ويمكن ايض حمل النهي العام
على ما يعم الكراهة بقرينة اخر الخبر وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء وح فلا حاجة الى الحمل على الصلوة والمسئلة لا تخ عن اشكال سيما مع اصالة عدم المنع
وربما يؤيده ايض تعلق السؤال في اكثر الروايات بصلوة الرجال اذ يستفاد منها ان جوازها للنساء كان امرا معلوما والا لكان الاولى السؤال عن الجواز لبسهن
له في غير الصلوة لكن الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه هذا الاستثناء ذكره الشيخ في يه
وط وابن ادريس وابو الصلاح فحكموا بكراهة الصلوة فيه دون الحرمة ونقل عن المفيد وابن الجنيد وابن بابويه انهم لم يستثنوا شيئا فالظ من مذهبهم عموم
المنع وقد بالغ الصدوق في الفقيه فقال ولا يجوز الصلوة في تكة راسها من ابريسم حجة الاولين اصالة عدم التحريم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه وحجة الاخرين
عموم الروايات الواردة بالمنع وخصوص صحيحتي محمد بن عبد الجبار منها فان المنع عن الصلوة في الحرير فيها ايض وان وقع عاما لكن لما كان في جواب السؤال
عن تكة الحرير في الاولى وعن قلنسوة الحرير في الثانية فهو بمنزلة التصريح بالخصوص وهما لصحتهما ان كانتا من المكاتبة اقوى من الرواية الاولى لان في سندها
احمد بن هلال وقد قال انه غال متهم في دينه وورد فيه ذم كثير عن مولانا ابي محمد العسكري عليه السلام ومع ذلك لا تعويل على ما نقل عن ابن الغضايري من
قبول لرواياته عن الحسن بن محبوب وابن ابي عمير وهذه الرواية من الثاني على انه انما قال ذلك فيما رواه من كتاب نوادر ابن ابي عمير وكون هذه الرواية منه غير ظ
وموافقتها للاصل لا تصلح سندا لترجيحها او صلاحيتها للتعارض للروايتين حتى تحمل لاجلها الصحيحتان على الكراهة كما فعلوا بل الروايات العامة والخاصتان
تنهض حجة للعدول عن الاصل ايض على ان فيها ايض لا تخ عن ضعف ما كيف يوجب الريب فيها كما يشهد به التامل فالاقوى والاحوط هو القول الثاني
والله تع يعلم **قوله** وما يجعل منه في اطراف الثوب يعبرون عنه بالكف كما يجعل في رؤس الاكمام واطراف الاذيال وحول الزيق وهو بالكسر ما احاط
من القميص ونحوه بالعنق وهذا الحكم مقطوع به في كلامهم واستدل عليه في المعتبر بما رواه العامة عن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير الا في
موضع اصبعين او ثلث او اربع ومن طريق الخاصة ما رواه جراح المدائني عن ابي عبد الله ع انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج انتهى وقال في
شرح الارشاد وكذا يجوز اللبنة من الحرير وهو الجيب ولبنة اشار ههنا بقوله ونحوها واستدل عليه بما روى ايض من طرق العامة ان النبي ص كان له
جبة كسروانية لها لبنة من ديباج وفرجاها مكفوفان بالديباج ولا يخفى ضعف التمسك باخبار العامة وان كان الحكم موافقا للاصل لورود
الروايات المتضافرة العامة المقتضية للعدول عن الاصل فتخصيصها لا بد له من دليل يصلح لمعارضتها ومثله القول في خبر جراح ايض لعدم توثيق جراح
ولا القاسم بن سليمن الراوي عنه على ان الكراهة في الاخبار كثيرا ما تستعمل بمعنى الحرمة خصوصا ان من تتمة الخبر بعد ما نقله ويكره لباس الحرير على بل يصلي
ان كون الديباج منحصرا في الحرير المحض غير ظاهر وان ذكر ابن الاثير ان الديباج هو الثياب المتخذة من الابريسم وقال في المغرب الديباج الثوب الذي
سداه ولحمته من ابريسم وعندهم اسم للمنقش انتهى ولان ظ العطف في مكاتبة محمد بن عبد الجبار السابقة هل يصلي في قلنسوة حرير محض او قلنسوة
ديباج وكذا صحيحة علي بن جعفر الاتية وسئلته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج ان لا يكون الديباج حريرا محضا
ولا ينحصر فيه وح فيمكن حمله في هذا الخبر على ما لا يكون حريرا محضا مع انه ليس في تلك الاخبار حديث جواز الصلوة اصلا فيمكن ان يكون المجوز منه هو
مجرد اللبس لا الصلوة ايض كما ذكرنا ولا يظهر ايض اجماع في المسئلة فلم يدعوه قال في المدارك وربما ظهر من عبارة ابن البراج المنع من ذلك وكانه استند
الى ما نقله عنه في المختلف قال ان الثوب اذا كان له تبج ديباج او حرير محض لم يجز الصلوة فيه فان الظ ان مراده بالتبج هو ما يجعل حول الزيق اما بان
يكون مولدا من الزيق او يكون معرب زه وفي القاموس انه خيط البناء معرب ويمكن ان يكون مستعارا منه ايض ونقل ايض في المختلف عن ابن الجنيد انه قال
لا يختار للرجل خاصة الصلوة في الحرير المحض ولا الثوب الذي علمه حرير محض فلو قال بالحرمة في العلم كما يشعر به الاقتران بالحرير المحض فيبعد منه تجويز المكفوف
على ما ذكرنا وبالجملة فلولا الاجماع فالحكم به مشكل جدا وكذا الكلام فيما الحق بالكف وهو الجيب بل الامر فيه اشكل لانه ليس في الشهرة بمرتبة الكف ولا
ريب ان الاولى والاحوط الكف عنهما نعم الظ انه لا باس بالعلم لعدم صدق الحرير المحض على ما يكون علما كما ويؤيده ايض رواية يوسف بن ابرهيم على ما في يب
ويوسف بن محمد بن ابرهيم على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه حريرا انما كره الحرير المبهم للرجال
وهي تدل ايض على تجويز الزر من الحرير ولا يبعد ذلك للاصل وعدم ظهور شمول ما يدل على تحريم لبس الحرير ومثله واما ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله

ما لا يزيد عن أربع أصابع مضمومة أما الافتراش لها فلا يبعد لبسا كالتدثر به والتوسد والركوب عليه ويسقط ستر الرأس وهو الرقبة فما فوقها

وعن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلى فيه وهو مستند ما نقلنا عن ابن الجنيد فيمكن حمله على الاستحباب **قوله** ما لا يزيد على أربع أصابع مضمومة لا يظهر مستند لهم في هذا التحديد سوى الرواية العامية التي نقلناها أو العرف لو شهد له وبالجملة فللتوقف فيه مجال **فرع** إذا كان الظهارة حريرا فلا ينفع كون البطانة من غيره وكذا العكس وكذا لا ينفع خياطة الحرير بغيره أما الحشو بالابريسم فقد حكم المحقق في المعتبر بحرمته لعموم المنع وفي الذكرى نفى البعد عن جوازه وهو الأظهر لعدم ظهور شمول العموم ماله لتعلق النهي في أكثرها بثوب الابريسم أو ما في معناه وهو لا يصدق على الابريسم المحشو ويؤيده صحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابرهيم الى ابي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الصلوة في ثوب حشوه قز فكتب قرأته لا بأس بالصلوة فيه ومثله في رواية سفيان بن السمط أيضا وما ذكره في الفقيه أنه كتب ابرهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن عليه السلام في الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب نعم لا بأس به وما سبق أيضا في رواية ريان بن الصلت فان فيه نفي البأس عن الفراء المحشو ووجه التأييد أن حكم القز عندهم حكم الابريسم كأنهم يجعلونهما جنسا واحدا أو للدلالة بعض الأخبار عليه كرواية عباس بن موسى عن أبيه قال سألته عن الابريسم والقز قال هما سواء ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بلباس القز إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان وربما يشعر بهذا صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عن الثوب الملحم بالقز والقطن القز أكثر من النصف يصلى فيه قال لا بأس وقد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جباب وعلى هذا فالتجويز لبس لأجل اعتباره ما ذكرنا من عدم البأس بالابريسم المحشو وحمله الصدوق على قز الماعز دون قز الابريسم ونقل الشيخ عنه في التهذيب ساكتا عليه فمنه يظهر أن مذهبهما أيضا المنع من الابريسم المحشو كما نقلنا عن المحقق **قوله** أما الافتراش فلا يبعد أيضا فلا منع عنه ويدل أيضا على جوازه ما في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام وسألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلوة قال يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه **قوله** كالتدثر به وكذا الالتحاف في المدارك الحق الشهيد الالتحاف بالافتراش وقال أما التدثر فالأظهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه والمحقق الاردبيلي رحمه الله احتمل التحريم في التدثر والالتحاف كليهما لصدق اللبس على لبس اللحاف ونحوه ولا يخفى أنه على تقدير شمول اللبس لهما يمكن أن يقال المتبادر من اللبس الوارد في الروايات هو الفرد الشائع منه وهو لبس الثياب على الوجه المعروف فلعل [illegible] مراده ولا يخلو من اشكال خصوصا في الالتحاف لكن لا ريب أن الأحوط الاجتناب عن كليهما فتدبر ومما يجب التعرض له حكم الذهب وقد أهمل ههنا وفي كثير من كتبهم وتعرض ذكره المصنف فإنه في الالفية جعل من شرائط الساتر أن لا يكون ههنا تم ذهبا لهما أي الرجل والخنثى وزاد الشارح في شرحه اشتراط ذلك في الملبوس مطلقا وقال ولا فرق في ذلك بين الخالص والمموه به وإن قل نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مسماه جاز لبسه كما ذكره المصنف في الذكرى وقال في س ولا يجوز في الذهب للرجل ولو خاتما على الأقرب ولو مموها به وقول أبي الصلاح بكراهة الذهب ضعيف والخنثى كالرجل وقال في الذكرى يجوز الصلوة في كل ما يستر العورة عدا أمور وجعل رابعها الذهب قال فالصلوة فيه حرام على الرجال فلو موه به ثوبا وصلى فيه بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلى فيه بطلت صلوته قال الفاضل لقوله صلى الله عليه وآله جعل الله الذهب حلية لأهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه رواه موسى بن أكيل النميري عنه وفعل المنهي عنه مفسد للعبادة وقوى في المعتبر عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب لأن جهة مجرى لبس خاتم مغصوب والنهي ليس عن فعل من أفعال الصلوة ولا عن شرط من شروطها **فرع** لو موه الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مسماه جاز ومثله الأعلام على الثياب من الذهب والمموه به في المنع من لبسه والصلوة فيه وقال أبو الصلاح تكره الصلوة في الثوب المصبوغ وأكده كراهية الأسود ثم الأحمر المشبع والمذهب والموشح والملحم بالحرير والذهب انتهى وكذا العلامة فإنه في كره نقل رواية العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وأحل لإناثهم ثم ذكر في فروع أن الثوب المموه بالذهب لا يجوز الصلوة فيه للرجال وكذا الخاتم المموه به للنهي عن لبسه وأنه لا فرق في التحريم بين كونه ساترا للعورة أولا لأن الصلوة فيه محرمة على التقدير الثاني وفاقدة الشرط على الأول وأنه لو كان في يده خاتم من ذهب أو مموه به بطلت صلوته للنهي عن الكون فيه ولقول الصادق عليه السلام جعل الله الذهب حلية أهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وقال في نهى مسألة وفي بطلان الصلوة لمن لبس خاتم ذهب تردد أقربه البطلان خلافا لبعض الجمهور لنا أن الصلوة فيه استعمال له وهو محرم وقد عرفت أن النهي في العبادات يدل على الفساد ثم أيده برواية موسى بن أكيل ثم ذكر له فروعا **الأول** حكم المنطقة حكم الخاتم في البطلان على التردد **الثاني** الثوب المنسوج بالذهب والمموه به تحرم الصلوة فيه مطلقا على التردد في غير الساتر **الثالث** يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب والمموه به على تردد وأقربه الجواز وقال في التحرير تبطل الصلوة في خاتم ذهب على إشكال وكذا المنطقة وثوب المنسوج بالذهب والمموه به للرجال خاصة وهل يجوز افتراشه فيه إشكال أقربه التحريم وكذا المحقق فإنه قال في المعتبر لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلوة تردد أقربه أنه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ومنشأ التردد رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام قال جعل الله الذهب حلية أهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه هذا ما أوردنا نقله من كلام الأصحاب وأما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فهي رواية موسى بن أكيل التي أشاروا إليها وهي ضعيفة بالإرسال وجهالة بعض رواته وهو أبو حسن بن علي فإن الظاهر أنه ابن فضال ولم يذكروا حاله ومتنها هكذا عن أبي عبد الله عليه السلام في الحديد أنه حلية أهل النار والذهب حلية أهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل أن يلبسه في الصلوة إلا أن يكون قتال عدو فلا بأس به الحديث وموثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار وقال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة وما رواه في الفقيه عن أبي الجارود وهو زيدي مذموم مع جهالة طريقه إليه عن أبي جعفر عليه السلام قال إن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام إني أحب لك ما أحب لنفسي وأكره لك ما أكره لنفسي فلا تختم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة ولا تلبس القرمز فإنه من أردية إبليس ولا تركب بميثرة حمراء فإنها من مراكب إبليس ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه ومن يفده

عن الامة المحضة التي لم ينعتق منها شيء وان كانت مدبرة او مكاتبة مشروطة او مطلقة لم تؤد شيئا او ام ولد ولو انعتق منها شيء فكالحرة

روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة ورواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تجعل في يدك خاتما من ذهب ولا يذهب عليك ان هذه الاخبار لعدم صحتها واشتمال اكثرها على النهي عما ليس بمحرم عند الاكثر او الجميع لا تنهض حجة لاثبات التحريم فالتعويل فيه على الاجماع فما ثبت فيه الاجماع على تحريم لبسه فبذلك وما لم يثبت فيه فالحكم بالتحريم بمجرد هذه الروايات لا يخلو عن اشكال والاصل وعمومات اطلاق كل شيء وخصوص الزينة يقتضي جوازه واما بطلان الصلوة فيه فبناؤه اما على ورود النهي عن الصلوة فيه وان النهي عن العبادة يوجب الفساد ولا يخفى ان النهي عن الصلوة فيه ليس الا في الروايتين الاوليين وقد عرفت ان جميع الروايات المذكورة لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل فكيف بالاثنتين منها مع اشتمالهما على النهي عن الصلوة في الحديد ايضا والمشهور جوازها فلا بد من حمله على الكراهة وبعد حمله عليها يضعف دلالة النهي الاخر ايضا على الحرمة لكن بعد التمسك في البطلان بهذا لا فرق في الثوب بين ما وقع الستر به وغيره بل يمكن تعميم الحكم فيما اذا استصحب شيئا من الذهب وان لم يكن لباسا بناء على ما اشرنا اليه في حديث ابن بكير الوارد في غير الماكول من صدق الصلوة فيه مع مطلق الاستصحاب وان لم يكن لباسا واما على وقوع الاجماع على حرمة لبسه فيكون منهيا عنه وهو يوجب الفساد كما ذكر وقد ظهر بما نقلنا عن ابي الصلاح ان الاجماع في الذهب غير ظاهر وكذا في الملحم فلو كان اجماع فانما هو في الثوب الذي يكون سداه ولحمته كلاهما من الذهب وبعد تخصيص الكلام به فكون النهي موجبا للفساد لو سلم فانما يسلم فيما لو وقع الستر به فيكون النهي عن لبسه نهيا في العبادة واما اذا وقع الستر بغيره فالنهي لا يرجع الى العبادة فلا يوجب فسادها ومن هنا يظهر ان كلام المحقق ره ههنا اقرب الى التحقيق مما نقلناه عن غيره واما غير اللباس مما يستصحبه فلا مجال لاحتمال البطلان فيه اصلا فتدبر ثم على تقدير العمل بالروايتين هل الظاهر شمول الحكم للمذهب ام لا الظاهر شموله لصدق اسم الذهب عليه عرفا وكان ما نقلنا عن كري مبني عليه ويمكن منع صدق الذهب عليه حقيقة بل انما فيه ماء الذهب وربما يؤيد ذلك رواية الفضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن السرير فيه الذهب يصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء الذهب فلا باس هذا وعليك بالاحتياط في كل ما احتمل الحرمة او البطلان والله الموفق والمستعان ثم حكم الخنثى ههنا على قياس ما ذكر في الحرير من احتمال المنع للاحتياط وعدمه لاصالة البرائة واما الصبي فلم يتعرضوا لها ههنا كما ذكروه في الحرير من احتمال ان يحرم على الولي تمكينه منه ولعله لعدم ما يدل عليه ههنا بل ورد على خلافه صحيحة داود بن سرحان قال سألت ابا عبد الله ع عن الذهب يحلى به الصبيان فقال ان كان ابي ليحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة فلا باس وصحيحة ابي الصباح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلى به الصبيان قال كان علي بن الحسين عليه السلام يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة وهذان ربما يؤيدان ما اخترناه هناك من عدم حرمة التمكين ولا اشكال ههنا في صلوته ايضا لاختصاص الروايتين الواردتين بالمنع بالرجال فلا تشمل الصبي فتدبر واما افتراش الثوب المنسوج بالذهب والمموه به فلم اقف على دليل يقتضي تحريمه والاصل والعمومات يقتضي جوازه والله تعالى يعلم **فرع** قالوا انه لا باس بتحلية السيف بالذهب دليله مع الاصل والعمومات حسنة عبد الله بن سنان بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وهل يجوز الصلوة في السيف المحلى به يحتمل عدمه لعدم عموم الروايتين وعدم دلالتهما الا على استثناء السيف على جواز الصلوة فيه فيمكن ان يكون عدم الباس فيه عن لبسه فقط لا عن الصلوة فيه ايضا فيبقى المنع عن الصلوة على عمومه والاظهر الجواز لضعف الروايتين فيشكل التمسك بهما خصوصا في السيف الذي يجوز لبسه فتوهم ههنا بالمنع غير ظاهر فضلا عن الاجماع فالاصل والعمومات يقتضي جوازه والله تعالى يعلم **قوله** عن الامة المحضة سقوط ستر الراس عن الامة والصبية عليه اجماع علماء الاسلام عدا الحسن البصري فانه اوجب على الامة اذا تزوجت واتخذها لنفسه كذا في المعتبر ويدل عليه ايضا في الامة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال ليس على الاماء ان يتقنعن في الصلوة ولا ينبغي للمرأة ان تصلي الا في ثوبين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في حديث قال قلت الامة تغطي راسها اذا صلت فقال ليس على الامة قناع ولا يخفى ان المتبادر من نفي وجوب القناع هو ما ذكره المص من سقوط ستر الرقبة ايضا مع ما في سترها بدون ستر الراس من العسر واحتمل في شرح الارشاد وجوب سترها اقتصارا على المتيقن **قوله** وان كانت مدبرة او مكاتبة لشمول الامة الجميع ويدل على خصوص الاوليين ايضا ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ليس على الامة قناع في الصلوة ولا على المكاتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلوة وهي مملوكة حتى تؤدي جميع مكاتبتها ويجري عليها ما يجري على المملوك في الحدود كلها قال وسألته عن الامة اذا ولدت عليها الخمار قال لو كان عليها اذا هي حاضت وليس عليها التقنع في الصلوة واحتمل في المدارك الحاق ام الولد مع حياة ولدها بالحرة لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قلت له الامة تغطي راسها فقال لا ولا على ام الولد ان تغطي راسها اذا لم يكن لها ولد فانه يدل بمفهومه على وجوب تغطية الراس مع الولد ومفهوم الشرط حجة كما حقق في محله ويمكن حمله على الاستحباب الا انه يتوقف على وجود المعارض انتهى ولا يخفى ان الشرط لا بد له من فائدة وكفى لفائدته هنا الاستحباب او تاكده مع الولد ويكفي للحمل عليه اصالة البرائة مع العمومات الواردة في الامة وخصوص رواية محمد بن مسلم المتقدمة فيما اذا ولدت الامة فان حمل هذا المفهوم على الاستحباب ليس بابعد من تخصيص الروايات العامة بغيرها وكذا بتخصيص رواية محمد بن مسلم بولادتها من غير المولى وبما اذا مات ولدها فتدبر بل ربما يكون ذلك اقرب هذا مع عدم ظهور قائل بهذا الاحتمال ولا محتمل له غيره فتدبر **قوله** ولو انعتق منها شيء فكالحرة تغليبا لجانب الحرية كذا في كري وفي شرح الارشاد والاولى ان يعلل بعدم العلم بصدق الامة عليها فيبقى فيها الروايات المطلقة في وجوب ستر الراس على المرأة سالمة عن المعارض وايضا يشعر بذلك رواية محمد بن مسلم المتقدمة للتخصيص بالمشروطة فيما سقط منه الوجوب هل يستحب لها ذلك قال في المعتبر قال به عطاء ولم يستحبه الباقون لما روي ان عمر كان ينهى الاماء عن التقنع وقال انما القناع للحرائر وضرب امة لآل انس راها متقنعة وقال اكشفي ولا تشبهي بالحرائر وما قاله عطا حسن لان الستر انسب بالخفر والحياء وهو مراد من الحرة والامة وما

ذكرنا

والصبية التي لم تبلغ فتصح صلوتها مع بدنها مكشوفة الراس ولا يجوز الصلوة فيما يستر ظهر القدم الا مع الساق بحيث يغطي شيئا منه فوق المفصل على المشهور ومستند المنع
ضعيف جدا والقول بالجواز قوي متين

ذكره من فعل عمر جاز ان يكون ذا باراه انتهى والاستحباب بما ذكره لا يخلو عن اشكال وفي المدارك جعل الاظهر العدم لعدم ثبوت ما يقتضيه لما رواه احمد بن
محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن باسناده الى حماد اللحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنع راسها اذا صلت قال لا قد كان ابي اذا
راى الخادم تصلي مقنعة ضربها لتعرف الحرة من الامة ولا يخفى ان المستفاد من الرواية وجوب عدم القناع او تأكد استحبابه وكانه لا يقول به احد والرواية
مع ضعفها بجهالة حماد اللحام وان صح باقي السند يشبه ان تكون محمولة على التقية لما رووه عن عمر والشارح في شرح الارشاد نقل هذه الرواية عن
البزنطي عن الصادق عليه السلام ثم قال فهو يدل على عدم استحباب التقنع لها ايضا وليس عندنا كتاب البزنطي لكن روايته عن الصادق ع بغير واسطة غير
معهودة فكانه سقط الواسطة اما سهوا او اختصارا مخلا وفي الذكرى نقلها عن البزنطي باسناده الى حماد اللحام عن الصادق عليه السلم وفي علل الشرايع
رواها بسند صحيح اصح من سند المحاسن عن البزنطي عن حماد بن عثمن عن حماد اللحام فيظهر منهما وجود حماد اللحام في رواية البزنطي ايضا ومع وجوده
فحال السند ما اشرنا اليه من ضعفه بجهالته وفي العلل رواية اخرى ايضا بهذا المضمون فانه روى بسند صحيح عن حماد الخادم عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سألته عن الخادم تقنع راسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرة من المملوكة وحماد الخادم غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون هو
اللحام او يكون سهوا ابدل به وكيفما كان فالكلام فيه كما في الرواية الاولى وذكر في الذكرى انه روى اسمعيل بن علي الميثمي في كتابه عن ابي خالد القماط قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة تقنع فقال ان شاءت فعلت سمعنا ابي يقول كن يضربن فقال لا تشبهن بالحراير وهذه الرواية تشهد بما
ذكرنا من حمل رواية اللحام على التقية وظاهره في عدم استحباب التقنع ايضا فتدبر **قوله** والصبية التي لم تبلغ قد سبق نقل الاجماع على ذلك وان
اتفقت الروايات على ما يدل عليه بخصوصه نعم في موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا باس بالمرءة المسلمة الحرة ان تصلي وهي مكشوفة
الراس فيمكن حملها على الصبية وان كان لفظ المسلمة البالغة ويمكن ايضا حملها على حالة الاضطرار وعدم القدرة على القناع ومثله القول في رواية
اخرى عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تصلي المرأة المسلمة وليس على راسها قناع ويمكن ايضا حمل هذه على الامة او على ما اذا ستر راسها
بغير القناع كان يكون عليها ثوب يسترها من راسها الى قدميها هنا وبظاهرهما عمل ابن الجنيد حيث قال ولا باس ان تصلي المرءة الحرة وغيرها
وهي مكشوفة الراس بحيث لا يراها غير ذي محرم لها وقد نقلنا ايضا عنه في اول بحث الستر ان الذي يجب ستره في الصلوة في المرأة ايضا ليس الا القبل والدبر
وعلى هذا يمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على ستر الراس على الاستحباب لكنهما لعدم صحتهما لا تنهض لمعارضة الاخبار الصحيحة التي اشتهر العمل بها بين الاصحاب
حتى يرتكب التاويل فيها لاجلهما فتدبر واما التعليل بعدم التكليف عليها كما قيل فهو محل تامل اذ الصلوة لها شرائط يستوي فيها البالغ وغيره مع
عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون ستر المرءة راسها فيها من هذا القبيل نعم يمكن ان يقال ان الروايات العامة لا ظهور لشمولها للصبية فانها وردت في المرءة
وهي تأنيث المرء وهو الرجل على ما سبق من اللغة اول البحث ويحتمله على ما نقلنا هناك عن القاموس ايضا على تقدير ان يكون بمعنى الرجل تخص المرءة ايضا
بالبالغة فلا تشمل الصبية فافهم **قوله** فيما يستر ظهر القدم اي كله كما يظهر من تمثيلهم بالنعل السندي والشمشك وصرح به في المدارك فلا يرد ان استحباب
الصلوة في النعل العربي يخالف ما ذكروه لان له سيورا ربما تكثر وتستر كثيرا من ظهر القدم فافهم **قوله** ومستند المنع ضعيف جدا نقل في الذكرى عن
المعتبر ان المستند فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين والمعتمد ضعيف فانه شهادة على النفي غير المحصور ومن الذي احاط علما بانهم
كانوا لا يصلون فيما هو كذلك وقال في شرح الارشاد واستندوا في ذلك الى فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين فانهم لم يصلوا في هذا
النوع ولا نقله عنهم ناقل ولو وقع لنقل مع عموم البلوى به ولا يخفى عليك ضعف هذا المستند فانه شهادة على النفي غير المحصور فلا تسمع ومن الذي
احاط علما بانهم كانوا لا يصلون فيما هو كذلك ولو سلم ذلك لم يكن دليلا على عدم الجواز لامكان كونه غير معتاد لهم بل الظاهر هو ذلك فانه ليس لباس العرب
ولو علم انهم كانوا يلبسونه ثم ينزعونه في وقت الصلوة لم يكن ايضا دليلا على تحريم الصلوة فيه لان نزعهم له اعم من كونه على وجه التحريم او الاستحباب ولان ذلك
لو تم لزم تحريم الصلوة في كل شيء لم يصل فيه النبي والائمة عليهم السلم انتهى ولا يخفى انه بعد ما تمسك بانه لو وقع لنقل مع عموم البلوى لم يتوجه عليه ما
ذكره قبل ولو سلم وانما يتجه ذلك لو اكتفى بما قرره في الذكرى كما نقله المص بل الظاهر في الجواب على ما قرره منع عموم البلوى في مثله قال بعد تسليم الاحكام
الكلية فيما يجوز الصلوة فيه وما لا يجوز لا حاجة الى نقل وقوع الصلوة في كل فرد فرد مما يجوز الصلوة فيه ولو سلم فوجوب النقل فيما يعم به البلوى
انما هو اذا وقع في مشهد جمع عظيم تشهد العادة بنقل بعضهم له البتة وهكذا الى ان يصل الينا واما اذا لم يكن كذلك فلا يجب نقله او وصوله الينا
ثم قوله ولو علم انهم كانوا الخ ايضا لا يلايم تقريره الاول فانه لا يمكن حمله عليه نعم تقرير المعتبر والذكرى يمكن حمله عليه فكان مراده ايراد تقرير اخر
لمستندهم والجواب عنه وذلك التقرير ح بما يندفع عنه جوابه بان يقال انه علم من امتناعهم عن الصلوة فيه راسا واجتنابهم عنه بالكلية لكمال محافظتهم
على زعمهم عند الصلوة وعدم تسامحهم فيه اصلا حرمة الصلوة فيه اذ لا يتفق ذلك في المكروهات بل تشهد العادة بوقوع المسامحة فيها ولو نادرا
لكن الكلام ح في اثبات ذلك واني لهم ذلك ثم قوله ولان ذلك لا اتجاه له في مقابلة تقريره الاخير كما لا يخفى فكانه ليس عطفا على قوله لان نزعهم
بل هو عطف على قوله فانه شهادة على النفي وجواب اخر على التقرير الاول فلو قدم على قوله ولو علم الخ لكان اولى فتدبر **قوله** والقول بالجواز قوي
متين وهو مختار اكثر المتاخرين ونسب الى الشيخ في ط وابن حمزة وكلام الشيخ في ط لا يخلو عن تشويش فانه قال ويكره الصلوة في الشمشك والنعل
السندي ويستحب في النعل العربي ويجوز الصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فان ظ الكراهة هو معناه المصطلح وظ اخر كلامه عدم
الجواز بدون الساق فلا بد من تاويل في احدهما ولعله في الاخير اظهر وان كان في الاول ايضا ممكنا وفي ظ النهاية فانه قال فيها ولا يصلي الرجل في الشمشك
ولا النعل السندية ويستحب الصلوة في النعل العربي ولا باس بالصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق واما ابن حمزة فقد صرح في الوسيلة بكراهة

ويستحب الصلوة في النعل العربية التاسي وترك السود عدا العمامة والكسا والخف فلا تكره الصلوة فيها سودا وان كان البياض

كراهتها

بكراهة الصلوة في الشمشك والنعل السندية وبعدم الكراهة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فلا تشويش في كلامه لكن قال المروي ان الصلوة محظور في النعل السندية والشمشك وليس حديث الرواية فيما رايناه من كلام غيره وعلى ما ذكره فالظاهر ان منشأ القول المشار كان هو الرواية ولم تصل الى المتاخرين لكن وصول رواية اليهم تصل الى الشيخ بعيد مع وصولها اليه عدم تعرضه لها في التهذيب في شرح ما نقله عن المفيد انه لا يجوز ان يصلي في النعل السندي حتى ينزعهما ولا يجوز الصلوة في الشمشك والاعراض عن الدليل عليه بالكلية واشتغاله بنقل ما ورد من الصلوة في النعلين لا يخ ايضا عن غرابة هذا ولا يخفى ان الحكم بالكراهة ايضا لا يخ عن اشكال لعدم مستند له ايضا الا ان في تركه احترازا عن مخالفة اجلاء الاصحاب والرواية ايضا على ما ادعاه ابن حمزة فيكون اولى فيمكن القول ههنا بالكراهة بهذا المعنى فتدبر قوله ويستحب الصلوة في النعل العربية للتاسي لصحيحة معوية بن عمار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي في نعليه غير مرة ولم اره ينزعهما قط وصحيحة علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر ع صلى حين زالت الشمس يوم التروية ست ركعات خلف المقام وعليه نعلاه لم ينزعهما ورواية محمد بن اسمعيل قال رايته يصلي في نعليه لم يخلعهما واحسبه قال ركعتي الطواف ولا يخفى ان التمسك للاستحباب ههنا بالتاسي لا يخ عن اشكال اذ ربما كان عدم نزعهما عنه عليه السلم لعدم رجحان النزع لا لرجحان الصلوة فيه ولو سلم فغاية ما يلزم منه رجحان عدم نزعه اذا كان المصلي لابساله واما اذا لم يرد الصلوة واما رجحان لبسه للصلوة فيه كما هو مقتضى حكمهم باستحباب الصلوة فيهما فلا فالاولى الاستدلال لهم بصحيحة عبد الله بن المغيرة قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فان ذلك من السنة قال الشيخ في وعبد الله ثقة فاخباره بانه من السنة يدل على الثبوت وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقال ذلك من السنة ورواية في كتاب النوادر عن بعض الطالبيين يلقب براس المذرى قال سمعت الرضا يقول افضل موضع القدمين للصلوة النعلان نعم يبقى ان قوله في الرواية الثانية فانه يقال لا يخ عن اشعار بتردد فيه وهم ع منزهون عن شوائب التردد في الاحكام اوبان الامر على خلاف ما يقال ويحتمل الاسناد الى السنة ولا يعلم ان الحكم الاول ليس بحق فيكون بضرب من التقية فنقول لا يمكن حمل الكلام ههنا على ذلك فان استحباب الصلوة في النعل العربي مذهب علمائنا كما نقله في المخالفين فلا يمكن حمل الكلام على انه بقولة المخالفون بل لا بد من حمله على انه بقوله الائمة واهل الحق لكن اجراء هذه السياق يمكن ان يكون لضرب من التقية حيث لم يسند الحكم الى نفسه كما هو داب الائمة عليهم السلم بل ذكر انه هكذا يقال تبعيدا لنفسه عن مرتبة الامامة للتقية او لانه لما لم يكن مذهب المخالفين وكان مذهب الامامية فلم يسند الحكم به الى نفسه بل ذكر انه يقال ذلك لضرب من التقية ويمكن ان يكون المعنى فانه يقال ذلك اى ما قلته ماخوذ عن السنة لا عن الراى فيجب اتباعه ولا عذر بانكار من انكره برايه وتعبير الشخص عن كلام نفسه بهذا الوجه في مقام مدحه وترويجه كانه اسلوب في الكلام شائع ولا يبعد ان يكون لقائل غيره ويمكن ايضا ان يكون الراوي سمع ذلك اى استحباب الصلوة في النعل من بعض الاصحاب كما نقل في الرواية الاولى عن عبد الله بن المغيرة وكان مترددا فيه فاشار عليه السلم بانه يقال ذلك اى يقوله من يقوله ماخوذا عن السنة لا عن رايهم فاعمل بقولهم وذكر المحقق البهائي ره في دفع الاشكال انه لعل الغرض من قوله يقال اني انا اقول ذلك ولا يخفى ان حمل يقال على هذا الوجه من دون التعرض لنكتة توجب ذلك او تصححه لا يدفع الاشكال ثم قال ههنا وجه آخر وهو ان عبد الرحمن بن ابي عبد الله لما كان من اجلاء الثقات المعروفين بكثرة الرواية عن الصادق عليه السلام كان مظنة ان يقتدي به اصحابه من الائمة رضوان الله عليهم في اعماله ويتنزل ما يفعله منزلة ما يرويه فيمكن ان يكون غرضه عليه السلم انك اذا صليت في نعليك وراك الناس تصلي فيهما قالوا ان ذلك من السنة وسلكوا على منوالك من الصلوة في نعالهم انتهى ولا يخ عن بعد وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه فان ذلك من السنة ولا غبار عليه اصلا هذا ثم التقييد في الروايتين الاوليين بما اذا كانت طاهرة يمكن ان يكون باعتبار عدم استحباب الصلوة فيهما اذا كانت نجسة اي متنجسة لا لعدم صحة الصلوة فيهما اذا كانت نجسة فلا اشكال انهما مما لا يتم ولا يشترط فيه الطهارة فتامل ثم ان ما نقلنا من الروايات اطلاق استحباب الصلوة في النعل وان لم يكن عربيا وكون المتعارف عندهم هو النعل العربي كانه لا يوجب تخصيص الحكم به نعم الروايات المشتملة على فعل الائمة عليهم السلام كانها لا تنهض حجة في غير العربي بناء على ان نعالهم ع كانت عربية فيمكن اختصاص الحكم بها واما تلك الروايات فظاهرها الاطلاق الا ان يثبت عدم جواز الصلوة في بعض اقسامها كالساتر غير ذي الساق فيتجه التخصيص بغيره وقد ظهر لك عدم ثبوته فتدبر قوله وترك السواد عدا العمامة الخ استدلوا عليه بصحيحة في عن احمد بن محمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي في ايضا عن احمد بن ابي عبد الله عن بعض اصحابه رفعه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وقال في الفقيه وقال امير المؤمنين عليه السلم فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وكان رسول الله ص يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي الفقيه ايضا بعد ما ذكر هذه الرواية اخرى منها ان العباء الاسود زي ولد العباس وروى عن اسمعيل بن مسلم عن الصادق ع انه قال اوحى الله عز وجل الى نبي من انبيائه قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس اعدائي ولا تطعموا مطاعم اعدائي ولا تسلكوا مسالك اعدائي فتكونوا اعدائي كما هم اعدائي ولا دلالة على كراهة لبس السواد وقد ورد في خصوص المطر رواية في والفقيه عن حذيفة بن منصور قال كنت عند ابي عبد الله ع بالحيرة فاتاه رسول ابي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر احد وجهيه اسود والاخر ابيض فلبسه ثم قال ع اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار وقد ورد ايضا النهي عن النعل السوداء في روايات لكن هذه الاخبار مطلقة في كراهة اللبس ليس فيها حديث الصلوة وانما يدل على خصوص كراهة الصلوة ما في في انه روي لا تصل في ثوب اسود فاما الخف او الكساء او العمامة فلا باس ويدل ايضا على كراهة الصلوة في خصوص القلنسوة السوداء رواية محسن بن احمد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له اصلي في القلنسوة السوداء فقال لا تصل فيها فانها لباس اهل النار وهذه الاخبار وان ضعف اسنادها صلحت حجة في مقام الكراهة خصوصا مع جبر ضعفها بالشهرة بين الاصحاب قوله فلا تكره الصلوة فيها اشارة الى استثناء الثلثة باعتبار عدم كراهة الصلوة في السود منها لا استحباب المنفا

عن عبد الرحمن ابي عبد الله ع

الامامية

كلام محمد

من الاخبار

وان كان البياض افضل مط وترك الثوب الرقيق

من الاخبار لبس الاذلك واما مافي رواية داود الرقي عن ابي عبد الله ع من اتخاذ الخف الاحمر في السفر لانه ابقى على الطين والمطر واحمل له واما في الحضر فلا
تعدلن بالسواد شيئا وفي رواية زياد بن المنذر عن ابي جعفر ع ان الخف الاسود من لباس بني هاشم وسنته فلا يدل على استحباب الصلوة في الخف الاسود والكلام
فيهما الا في مطلق اللبس على انه لو سلم استحبابهما فيه فلا يقدح فيما ذكره الش اذ يكفي له عدم ظهور استحبابهما في السود في باقي الثلثة فتدبر **قوله**
وان كان البياض افضل مط يدل عليه موثقة ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البسوا البياض فانه
اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم ومثله رواية مثنى الحناط عنه ع وفي رواية العامة عن النبي ص انه قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم
واستدل به في المعتبر وتبعه في الذكرى على كراهة السود فان امره ص بهذا النوع يدل على اختصاصه بالمصلحة الراجحة فيكون ما يضاده غير مشارك له
في المصلحة واشد الالوان مضادة للبياض السواد وفيه انه على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم حصول الفضل في السواد لا على كراهته بالمعنى
المصطلح ثم **قوله** قال في المعتبر ويكره للرجال المزعفر والمعصفر واستدل له من طريق الاصحاب برواية عبد الله بن المغيرة عمن حدثه عن يزيد بن خليفة فرع
عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر والمضرج بالزعفران ولا يخفى انه مطلق في الرجال والنساء نعم ما استدل به من طرق العامة
مخصوص بالرجال قال ويكره في الاحمر لرواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال يكره الصلوة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم والمفدم يكون المصبوغ
بالحمرة انتهى وما ذكره من تخصيص المفدم بالمصبوغ بالحمرة هو المشهور بين اهل اللغة لكن ظ كلام الشيخ انه المشبع من كل لون قال في ط يكره لبس الثياب المفدمة
بلون من الالوان وتبعه عليه جماعة من الاصحاب كابي الصلاح وابن ادريس ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايض ويدل على استعمال المفدم في غير الاحمر ايضا ما
في النهاية الاثيرية من حديث علي عليه السلام نهاني رسول الله ص عن لبس ثياب الشهرة ولا اقول نهاكم عن لباس المعصفر المفدم لكن على تقدير كونه
بالمعنى الاعم ايض حقيقة اثبات الكراهة في المعنى العام لا يخ عن اشكال لاحتمال الرواية للمعنى الاخص اصالة عدمها في غيره وروى مالك بن اعين قال
دخلت على ابي جعفر ع وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذي هو علي ان الثقفية اكرهتني
عليه انا احبها فاكرهتني على لبسها ثم قال انا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشبع المضرج الحديث والمضرج ايض على ما في القاموس هو المصبوغ بالحمرة
وظ الخبر السابق عدم اختصاصه بها لكن على تقدير ان يكون في الاعم ايض حقيقة اثبات الكراهة فيه مشكل لاحتمال الخبر للاخص كما ذكرنا في المفدم
فافهم وقال الش في شرح الارشاد واعلم ان حديث السواد دل باطلاقه على كراهة لبسه في الصلوة وغيرها وحديث حماد دل على كراهة الصلوة وكذا
رواية يزيد بن خليفة ومفهومهما عدم كراهة لبسه في غيرها وطريق الجمع تاكد الكراهة في حال الصلوة فان العمل بالمفهوم ضعيف ويمكن حمل المطلق على المقيد
وحمل المطلق حديث حماد على المصبوغ المشبع بالحمرة اخذا من ظ كلام الجوهري في تفسير المفدم انه المصبوغ بالحمرة مشبعا ولا منافاة ح بين كراهة الاسود
مط وغيره في حال الصلوة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل المفدم على المشبع مط ايض لا منافاة بين حديث حماد وحديث السواد حتى يحتاج
الى الجمع اذ مفهوم حديث حماد ح ليس الا عدم الكراهة في مطلق المفدم في غير الصلوة لا في شئ من افراده حتى ينافي كراهة لبس السواد مط ثم **قوله**
وترك الثوب الرقيق المش كراهة الصلوة في الثوب الواحد الرقيق وللمص تردد فيه للوحدة اما اختصارا او لاعتقاده الكراهة في المتعدد ايض اذا
كانا مجتمعين رقيقا واما اذا كان كل واحد منهما رقيقا لكن كانا مجتمعين صفيقا فلا ريب في عدم كراهته وعللوا الكراهة في الرقيق بانها لتحصيل كمال
الستر ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها فقلت له ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس والمرأة تصلي في
الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا ولا يخفى ان التعليل الاول يدل على ما ذكرنا من اطلاق الكراهة واما الرواية فلا يدل
بمفهومها الا على الباس في الثوب الرقيق الواحد ففيه نظر المقيد بين لبسهما ونظر المص لو كان عمما ذكرنا من الاطلاق يمكن ان يكون الى التعليل الاول والرواية
وان لم تدل عليه لا تنافيه ايض بل لا يبعد ان يستفاد منها اعتبار كون الثوب ستيرا سواء كان واحدا او متعددا ومثلها صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل يصلي في قميص واحد او قباء طاق او قباء محشو وليس عليه ازار فقال اذا كان القميص صفيقا والقباء ليس بطويل
الفرج والثوب الواحد اذا كان يتوشح به والسراويل بتلك المنزلة كل ذلك لا باس به ولكن اذا لبس السراويل جعل على عاتقه شيئا ولو حبلا ولعل
المراد بالقباء الطاق ما لا يكون محشوا او لا بطانة له والواحد بالاول اوفق بمقابلة المحشو والصفيق خلاف السخيف وهو قليل الغزل والمراد بالفرج
الشقوق والتوشح بشيء وثوبه تقلده وكان المراد بقوله ع والثوب الواحد الخ ان الثوب الواحد اذا تقلده ومع سراويل بتلك المنزلة اي صفيق كل
ذلك لا باس به وكان اعتبار تقلد الثوب مع وجود سراويل الصفيق اما للاستحباب ستر المنكبين كيف كان كما ذكره في هي وقال ولو لم يجد ثوبا يطرحه على
عاتقه طرح عليه مهما كان استحبابا ولو حبلا واستشهد له باخبار منها ما في اخر هذا الخبر ويمكن ان يكون المراد ان كلا من الثوب المتوشح به والسراويل
اذا كانا بتلك المنزلة اي صفيقين لا باس بهما كان وح يحمل الثوب الواحد على ما اذا ستر العورة ايض وعلى الاول يكون قوله ولكن اذا لبس
السراويل تاكيدا لما ذكر اولا من اعتبار ثوب اخر مع السراويل مع تعميم فيه وعلى الثاني يكون تاسيسا محضا وفي وسراويل بعد دلالة لزوم وهو اظهر
في المعنى الاول لعين فيه قوله بتلك المنزلة ولعل مفاده ح ان التوشح بالثوب الواحد مع سراويل يكفي مط وكانه لحصول كمال الستر بهما غالبا هذا
وقد استشكل على من قيد الكراهة بالثوب الواحد الرقيق وعلى الصحيحين بالاتفاق على استحباب العمامة والسراويل وعلى كراهة الامامة بغير رداء فيكون
ترك ذلك مكروها ايض فكيف خص الكراهة بالثوب الواحد الرقيق واجاب الش في شرح الارشاد بان المراد بالمكروه ما نص على رجحان تركه عينا فترك
المستحب لا يعد مكروها بل هو خلاف الاولى فيندفع الايراد باستحباب العمامة والسراويل وكراهة ترك الرداء انما هي للامام كما سيجئ فيخص عدم الكراهة
في الثوب الواحد الصفيق بغير الامام فلا يبقى اشكال المص ولا يخفى انه لو لم يحمل عبارة المص على الاطلاق وقيد بالواحد لا يجري في هذا الجواب من قبله لا تنام بعد

الذي يحكي البدن والا لم يصح واشتمال الصماء والمشهور انه الالتحاف بالازار وادخال طرفيه تحت يده وجمعهما على منكب واحد ويكره ترك الحنك
وهو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك مطلقا للامام وغيره بقرينة التعميم في الرداء ويمكن ان يريد بالاطلاق تركه في اي حال كان وان لم يكن مصليا لاطلاق
النصوص باستحبابه والتحذير من تركه

لانهم يعبرون بالكراهة بل باستحباب الترك وهو عام في الثوب الواحد فافهم وقد يدفع اشكال العمامة بتخصيص الكلام بما على البدن والعمامة ليست منه بل انما الانعقاد من الثوب ايضا واجاب المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بانه اذا لم يكن رقيقا ترتفع الكراهة التي باعتبار الثوب الواحد فلا تنفي الكراهة من جهة عدم العمامة وعدم الرداء وعدم السراويل بل لا يخفى ان ما ذكره في دفع الاشكال عن كلام الاصحاب لا يخرج عن وجه واما عن الروايتين فلا اذ السائل سأل عن الصلوة في الثوب الواحد فاذا اجيب بانه اذا كان كثيفا او صفيقا فلا باس فالظ منه نفي الباس مطلقا لا نفي باس خاص لم يعهد باس خاص حتى يحمل على نفيه في الكثيف والصفيق نعم يمكن دفع الاشكال على الروايتين بانه لا يجب حملهما على ما حملوه بل يمكن حمل الكثيف والصفيق فيهما على ما كان كذلك على الحد الواجب بان يكون ساتر البشرة وح يحمل نفي الباس على مطلق الجواز فيندفع الاشكال راسا وان سقط الاستدلال ايضا على ما ... وروى الشيخ في يب عن احمد بن حماد رفعه الى ابي عبد الله ع قال لا تصل فيما شف او صف يعني الثوب المصقل قال في القاموس شف الثوب يشف شفوفا وشفيفا رق فحكى ما تحته وعلى هذا فيمكن حمل ما شف على الحاكي للبشرة فيحرم والحاكي للحجم فيكره في المش وعلى التقديرين يشمل الواحد والمتعدد واما صف فقد فسره الراوي لكن ما اخذه من كلام اهل اللغة غير ظ والنهي فيه للكراهة وفي كري نقل الرواية هكذا فيما شف او وصف بواوين ثم قال معنى شف لاحت منه البشرة ووصف حكى الحجم وفي خط الشيخ ابي جعفر في يب او صف بواو واحدة والمعروف بواوين من الوصف فعلى ما ذكره من المعنى الاول للحرمة وفي الثاني للكراهة على المش ولا يخفى ان التفسير المذكور في الرواية لا يلايم ما ذكره وروى في يب في عن محمد بن يحيى رفعه قال قال ابو عبد الله ع لا تصل فيما شف او سف يعني الثوب الصقيل وتفسير سف بالسين ايض بما ذكره لا يظهر ما خذه من كتب اللغة وفي هي نقل عن الشيخ رواية احمد بن حماد هكذا قال لا تصل فيما شف او سف يعني الثوب المصقل قال وعن محمد بن يحيى مثله وعلى هذا فالترديد من الراوي والله تعالى يعلم **قوله** الذي لا يحكي البدن يعني ان استحباب ترك الرقيق انما هو اذا لم يكن حاكيا للبدن اي للونه على ما صرح به في المعتبر وهي والا لم يصح لان ستر العورة شرط للصلوة ومع حكاية اللون لم يحصل الستر عرفا قال في المعتبر ولو حكى القميص ما تحته لم تجز الصلوة لان ستر العورة شرط الصلوة ولم يحصل هذا اذا حكى لون العورة فان حكى الخلقة جاز لتحقق الستر ولان ذلك يحصل مع الصفيق ومثله في هي ايض ويدل ايض على عدم الحرمة مع حكاية الشكل والخلقة حديث النورة وانها سترة وهو وان لم يرد في الصلوة لكن الستر الواجب في الصلوة ليس الا ما يجب في غيرها ولا فرق الا في ان في غير الصلوة انما يجب الستر عن الناظر وفي الصلوة لا يتقيد بذلك وفي المدارك نقل قولا باشتراط كونه ساترا للحجم ايض تمسكا بمرفوعتي احمد بن حماد ومحمد بن يحيى المتقدمتين وهما مع ضعف سندهما وقصور متنهما كما ظهر مما تقدم لا ينهضان حجة لذلك هذا ولم يذكروا تحديدا للرقة المكروهة فالظ جعل بناءه على العرف وربما يشعر عبارة كري بتحديده بما يحكي الحجم فانه قال يكره في الرقيق الذي لا يحكي تباعدا من حكاية الحجم وتحصيلا لكمال الستر وما نقلنا من المعتبر وهي صريح في خلافه حيث صرحا بان حكاية الخلقة قد يحصل في الصفيق ايض وبما قررنا ظهر ان الاعتبار بالرقة والكثافة انما هو فيما هو ساتر العورة واما في غيرها فلا باس برقته ومن ذكر من الاصحاب استحباب ستر الرجل جميع جسده في الصلوة كالعلامة في الارشاد وفسره الش بما يعتاد تغطيته غالبا لئلا يدخل فيه الوجه ونحوه امكن ان يكون مذهبه استحباب ترك الرقيق في الجميع كما من في كره كراهة صلوته في غير الثوب الساتر لما يعتاد ستره من الجسد كصاحب المدارك امكن ان يكون مذهبه الكراهة في الرقيق في الجميع لكن العلامة في هي صرح في بحث ستر المنكبين انه لا يجب ستر المنكبين اجماعا بل يكفي في الاستحباب عندنا وفي الوجوب عند المخالف بوضع ثوب وان حكى ما تحته هذا والعجب من صاحب المدارك انه استدل على ما ادعاه بصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ليس معه الا سراويل قال يحل التكة فيضعها على عاتقه ويصلي وظ ان الروايتين لا تدلان الا على استحباب وضع شيء على المنكبين والعاتق لا على استحباب ستر جميع ما يعتاد ستره او كراهة عدم ستره كما لا يخفى **قوله** والمش انه الالتحاف بالازار المراد بالالتحاف ستر المنكبين به كذا في شرح الارشاد وهذا التفسير مشهور بين الاصحاب وقد اخذوه من حسنة زرارة بابرهيم عن ابي جعفر ع انه قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد وقد اختلف اهل اللغة في تفسيره فقال في الصحاح نقلا عن ابي عبيد اشتمال الصماء هو ان تجلل جسدك بثوبك نحو شملة الاعراب باكسيتهم وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا ونقل ايض عن ابي عبيد انه ذكر ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب واحد ليس له غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه فاذا قلت اشتمل على فلان الصماء كانك قلت اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم لان الصماء ضرب من الاشتمال انتهى وفسره الهروي في الغريبين نقلا عن الاصمعي بان يشتمل الثوب حتى يجلل به جسده لا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة حتى يخرج منها يده ثم نقل عن ابي عبيد ما نقله من تفسير الفقهاء ثم حكم بان من فسره بهذا التفسير فكراهته للتكشف وابداء العورة ومن فسره تفسير اهل اللغة فانه كره ان يتزمل به شاملا جسده مخافة ان يدفع منها الى حالة سادة لنفسه فيهلك ونقل عن القتيبي انه قال انما قيل له الصماء لانه اذا اشتمل به سد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء وقال المطرزي في المغرب اشتمال الصماء عند العرب ان يشتمل بثوبه فيجلل جسده كله به ولا يرفع جانبا يخرج منه يده وهو موافق لما نقل عن الهروي ثم قال وقيل ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه ازار انتهى و لما كان مستند الحكم عندنا ليس الا الرواية التي نقلناها فينبغي الرجوع في التفسير ايض اليها كما فعله الاصحاب **قوله** وادخال طرفيه تحت يده في عبارة الاكثر ومنهم الشيخ في ط ويه اللذين هما الاصل في هذا التفسير بافراد اليد كما هنا وهو الموافق للفظ الرواية من تحت جناحك بافراد الجناح كما هو في عامة النسخ وظاهره ادخالهما تحت يد واحدة وفي بعض عباراتهم تصريح بذلك كما في الوسيلة لابن حمزة لكن في هي وكره مع انه نقل التفسير عن الشيخ بديه بالتثنية وح يبعد ادخال كل طرف تحت يد ثم جمعهما على منكب واحد يمكن حمل اليد في العبارات الاخرى والجناح ايض على هذا الوجه

لكن كلامهم

كقول الصادق عليه السلام من تعمم ولم يتحنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز تركه في الصلوة وترك الرداء وهو ثوب او ما يقوم مقامه يجعل على المنكبين

لكن لا يخ عن بعد وفي بعض نسخ بب جنلمك وهو الموافق للمرفق وكره لكنه مهما نقل الرواية بافراد الجناح فتدبر قوله كقول الصادق ع من تعمم رواه الشيخ في الحسن بابرهيم عن ابي عمير عن ابن كره عنه عليه السلم ثم شاه ورواية عيسى بن حمزة عن ابي عبد الله ع قال من اعتم ولم يدر العمامة حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وربما احتمل الخبران صحة الاكتفاء بالادارة تحت الحنك عند ما تعمم في الجملة وان لم يبق عليها دائما فافهم قوله حتى ذهب الصدوق ره اي ان النصوص وردت باستحبابه والتحذير من تركه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز الترك واقام ان اطلاق النصوص لم خص الحكم بحال الصلوة فهو كلام على الصدوق لا على الش ولا انتصاص له بالصدوق بل يرد على القائلين بالكراهة ايض وفي كلام الش ايماء الى هذا الكلام المتوجه على الجميع فلا حاجة الى التصريح به لكن لا يخفى انه يكفي للحكم بالكراهة على الخصوص فتوى اعاظم علمائنا بذلك خصوصا المتقدمين منهم كالشيخ المفيد بل قال في المعتبر ان عليه علمائنا وهو مشعر بالاجماع نعم الحكم بالتحريم على الخصوص لا بد له من دليل خاص و ليس فيما وصل الينا هذا ثم ان عبارة الصدوق ره في الفقيه لا تدل على ان هذا مذهبه فانه قال سمعت مشائخنا رض يقولون لا تجوز الصلوة في الطابقية ولا يجوز للمعتم ان يصلي الا وهو متحنك وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه قال من خرج في سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وقال الصادق عليه السلام ضمنت لمن خرج من بيته معتما تحت حنكه ان يرجع اليهم سالما وقال عليه السلم اني لاعجب ممن ياخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته واني لاعجب ممن ياخذ في حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته وقال النبي ص الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم وذلك في اول الاسلام وابتدائه وقد نقل عنه ص اهل الخلاف ايض انه امر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط انتهى ولا يخفى ان ظ هذا الكلام ان قوله ولا يجوز للمعتم الخ مما سمعه من مشائخه وليس فتوى نفسه لانه بمنزلة تفسير ما سبقه الذي سمعه منهم وليس كلاما اخر حتى يق ان المسموع منهم هو الاول والثاني فتوى نفسه ثم ما نقله من الاخبار تاييد بقدر الامكان لما سمعه منهم بذكر ما وصل اليه من الاخبار التي تناسب ذلك وبالجملة فنسبة هذا المذهب اليه على البت كما فعله العلامة ره في المخ في غير ما يخرج عنه لا يخ عن اشكال هذا وفي الصحاح التلحي تطويق العمامة تحت الحنك والاقتعاط شد العمامة على الراس من غير ادارة تحت الحنك وذكر في الحديث انه نهى عن الاقتعاط وامر بالتلحي وفي الغريبين في الحديث نهى عن الاقتعاط يق جاء الرجل مقتعطا اذا جاء معتما طابقيا لا يجعلها تحت ذقنه وفي المغرب في الحديث امر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط هو ادارة العمامة تحت الحنك فالاقتعاط ترك ذلك ومن تامل فيما نقلنا من الاخبار وكلام اهل اللغة يظهر له ان المعتبر في التحنك هو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك كما ذكره الش سواء كان طرفيه ام لا ولا يكفي ادارة شيء غيرها وقد تردد المص في الذكرى نظرا الى المخالفة المعهود والى احتمال ان يكون الغرض حفظ العمامة من السقوط وهو حاصل قال ولكن خبر الفرق بين المسلمين والمشركين مشعر باعتبار التحنك بالمعهود ولا يذهب عليك ان المستفاد من الروايات المنقولة وكلام اهل اللغة كما اشرنا اليه اعتبار كونه بجزء منها فاحتمال الاكتفاء بغيرها بناء على احتمال ان يكون الغرض كذا من غير شاهد عليه من الاخبار والاثار سخيف جدا ثم خبر الفرق بعد الاخبار الدالة على ما ذكره لصراحة الاخبار الاخرى بوقوع الادارة بالعمامة بخلاف هذا الخبر لانه ليس بصريح فيه لاحتمال الحمل على ان عمائمهم كان مع التلحي و منهم وح فالتلحي فيه مطلق وليس مقيدا بوقوعه بجزء من العمامة وان تمسك باعتبار ذلك في مفهوم التلحي كما ظهر مما نقلنا عن اهل اللغة فيساوي غيره في الدلالة فلا وجه لتخصيصه بها فتدبر قوله وهو ثوب او ما يقوم مقامه الظ اختصاص الرداء لغة بالثوب قال الجوهري الرداء الذي يلبس في القاموس ملحفة معروفة وفي النه هو الثوب او البرد الذي يضعه الانسان على عاتقيه بين كتفيه فوق ثيابه ثم انه اشترك عبارات من حدده من الاصحاب وغيرهم في انه الثوب الذي يوضع على المنكبين او الكتفين على اختلاف عباراتهم فمنهم من اكتفى به قال في المعتبر هو الثوب الذي يجعل على المنكبين ومثله في كره وبه وفي هي بدل المنكبين الكتفين ومنهم من زاد عليه كما فعله الش هنا والظ انه لم يعتبر في مفهومه سوى القدر المشترك والخصوصية لو اعتبرت فبدليل من خارج كما سنشير اليه واما جعل الرداء شاملا لما يقوم مقام الثوب كما فعله الش هنا فبناء على ان التعريف للرداء الشرعي فلما ورد الخبر باقامة غير الرداء مقامه وحصول الاستحباب به كما سنذكره فكانه داخل في الرداء الشرعي فلذا دخل في تعريفه اما ما يدل على كراهة ترك الرداء للامام فهو صحيح سليمان بن خالد وان كان فيه كلام قال سئلت ابا عبد الله ع في رجل ام قوما في قميص ليس عليه رداء قال لا ينبغي الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدي بها قال في المدارك وانما تدل على كراهة الامامة بدون الرداء في القميص وحده لا مط ويؤكد هذا الاختصاص قول ابي جعفر ع لما ام اصحابه في قميص بغير رداء ان قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي ازار ولا رداء انتهى ومنه يظهر عدم الكراهة مع القميص الكثيف ايض واما ما يدل على استحبابه مط فهو تعليق الحكم على مطلق المصلي في عدة اخبار كصحيح زرارة عن ابي جعفر ع انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي خطاف وفي صحيح عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلي وقال وان كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلي قائما وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئا ولو حبلا كذا في شرح الارشاد وفيه انها لا تدل على اطلاق استحباب الرداء لاختصاص الروايتين الاخيرتين بمن ليس معه الا سراويل او من لبس السراويل اي لم يلبس سواه واما الرواية الاولى فلا تدل الا على استحباب ستر المنكبين ولو بمثل جناحي الخطاف سواء كان بعنوان الرداء ام بغيره ولا يدل على استحباب خصوص الرداء فلو لبس قباء او قميصا ستر المنكبين اجزء على مقتضى الرواية مع عدم تحقق الرداء فتدبر واما ما يقوم مقام الثوب للرداء فهو على ما اشار اليه في شرح الارشاد ما اشير اليه ايض في هذه الاخبار من نحو التكة والحبل قال في المدارك وانما تقوم التكة ونحوها مقامه مع الضرورة كما تدل عليه رواية ابن سنان واما ما اشتهر في زماننا من اقامة غيره مقامه مط فلا يبعد ان يكون تشريعا انتهى ولا يخفى ان صحيح ابن سنان وان لم يدل الا على حال الضرورة لكن الصحيحين الاخيرين لا اختصاص لهما بحال الضرورة فالظ فيهما تعميم الحكم وان كان مراده ان صحيح ابن سنان تدل على اختصاص الحكم بحال الضرورة

بتحيح

ثم يرد ما على الايسر على الايمن للائمة اما غيره من المصلين فيستحب له الرداء ولكن لا يكره تركه بل يكون خلاف الاولى والتنقب للمراة واللثام لهما
اى للرجل والمراة وانما يكرهان اذا لم يمنعا شيئا من واجبات القراءة فان منعا القراءة حرما وفي حكمها الاذكار الواجبة

فينبغي حمل الاخبار ايضا عليه وان كانتا مطلقتين فيه انه لا دلالة لها على الاختصاص بل ليس فيهما الا ان السائل فرض انه ليس معه الا سراويل وحكم عليه السلام بانه يجعل التكة الخ وهذا لا يدل على اختصاص الحكم بهذه الصورة نعم لا يدل على الحكم الا في هذه الصورة وفرقان بينهما نعم ما ذكر في اخر الرواية من تقليد السيف قد اشترط فيه ان لا يكون معه ثوب لكن ان هذا ليس لاجل كفايته للرداء في غير الضرورة بل باعتبار ان المراد الاكتفاء بتقليد السيف في الصلوة فيه وحده بدون ثوب اخر كما هو ظ سياق الخبر ولا ريب في اشتراط الضرورة وعدم التمكن من ثوب اخر على انه لو سلم اشتراط الضرورة في التردي بالسيف بمقتضى هذا الخبر فلا يلزم منه اشتراطها في غيره من الحبل ونحوه مع عدم دليل عليه **قوله** ثم يرد ما على الايسر على الايمن ذكر في شرح الارشاد انه ليس في الاخبار واكثر عبارات الاصحاب بيان كيفية الرداء بل هي مشتركة في انه يوضع على المنكبين فيصدق اصل السنة بوضعه على المنكبين كيف اتفق لكن لما روى كراهة سدله وهو ان لا يرفع احد طرفيه على المنكب وانه من فعل اليهود وروى علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفي ردائه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار ولكن اجمعهما على يمينك او دعهما تعين ان الكيفية الخالية عن الكراهة هي وضعه على المنكبين ثم رد ما على الايسر على الايمن وبهذه الهيئة فسره بعض الاصحاب انتهى ولا يذهب عليك ان ما نقله من صحيحة علي بن جعفر صريح في التخيير بين جمعهما على اليمين او تركهما اى ارسالهما ويدل ايضا على نفي الباس عن الارسال موثقة ابي بصير في عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان يصلي الرجل وثوبه على ظهره ومنكبيه فيسبله الى الارض ولا يلتحف به فاخبرني من رآه يفعل ذلك والاسبال الارسال وموثقة عبد الله بن بكير في الفقيه انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويرسل جانبي ثوبه قال لا باس واما ما روي في كراهة السدل من طرق العامة ومن طرقنا ايضا كصحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر ع انه قال خرج امير المؤمنين ع على قوم فراهم يصلون في المسجد قد سدلوا ارديتهم فقال لهم ما لكم قد سدلتم ثيابكم كانكم يهود قد خرجوا من فهرهم يعني بيعتهم اياكم وسدل ثيابكم فالسدل فيه وان امكن ان يكون بالمعنى الذي ذكره الش فانه قال في القاموس سدل الشعر يسدله ويسدله واسدله ارخاه وارسله وقال في المغرب سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه وقال في الغريبين في حديث علي عليه السلام ان قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم اى اسبلوها من غير ان يضموا جوانبها ومنه حديث عائشة انها اسدلت قناعها اى ارسلته وهي محرمة لكنه غير معلوم فانه قال في النهاية فيه نهى عن السدل في الصلوة هو ان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك وكانت اليهود يفعله فنهوا وهذا مطرد في القميص وغيره من الثياب وقيل هو ان يضع وسط الازار على راسه ويرسل طرفيه عن يمينه وشماله من غير ان يجعلهما على كتفيه ومنه حديث علي عليه السلام انه راى قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم فقال كانهم اليهود ومنه حديث عائشة انها سدلت قناعها وهي محرمة اى اسبلته انتهى والمعنى الاخير قد ذكر في المغرب ايضا فان فيه بعد ما نقلنا وقيل هو ان يلقيه على منكبيه انتهى وعلى هذا فالحكم بكراهة المعنى الذي ذكره الش لا يخلو عن اشكال خصوصا مع ما اشرنا اليه من الروايات الدالة على خلافها وقال ابن ادريس في السرائر ويكره السدل في الصلوة كما يفعله اليهود وهو ان يتلفف بالازار ولا يرفعه على كتفيه وهذا تفسير اهل اللغة في اشتمال الصماء وهو اختيار السيد المرتضى انتهى والعلامة ره في هي نقل عنه هذا الكلام واستدل بصحيحة زرارة المتقدمة ولا يخفى ان ظ هذا الكلام معنى اخر للسدل وهو ان يتلفف بالازار من تحت الكتفين ولا يرفعه على كتفيه اى لا يشده من فوقهما بحيث يشملهما الازار ولو لم يكن هذا معنى اخر للسدل فيمكن التجوز فيه من السدل بمعنى الارسال لكن المتكلف حمله على ما ذكره الش اى لا يرفع شيئا من طرفيه على كتفيه بل القاهما من الجانبين هو نفسه المعنى الذي ذكره حيث قال فيها يكره السدل وهو ان يلقي طرفي الرداء من الجانبين ولا يرفع احد طرفيه على الكتف الاخر ولا يضم طرفيه بيده والمص ره في كري نقل ما ذكره ثم قال وبه قطع ابن ادريس ونسبه الى اليهود وذكر انه هو اشتمال الصماء عند اهل اللغة انه قول المرتضى فيظهر منه انه حمل كلام ابن ادريس على ما ذكرنا اخيرا ثم على اي وجه حمل من الوجهين فكونه هو اشتمال الصماء بتفسير اهل اللغة غير ظ فلعل بعض اهل اللغة فسر اشتمال الصماء بهذا الوجه ايض فانا اقتصرنا فيه على نقل تفاسير جمع من المشهورين منهم وما استقصينا ما قيل فيه لكثرة الاختلاف فيه وعدم زيادة مبالاة به والحق ان كلامهم في كل من السدل واشتمال الصماء غير منقح جدا **قوله** فان منعا القراءة حرما وجه حرمتهما مع المنع من القراءة الواجبة او ما في حكمها ظ واما كراهتهما بدونه فاستدلوا لها بموثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن وهو متلثم فقال لا باس وان كشف عن فيه فهو افضل قال وسئلته عن المراة تصلي متنقبة قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا باس به وان اسفرت فهو افضل وفي دلالته على الكراهة بالمعنى المش تامل الا ان يحمل كلامهم ايض على الكراهة بالمعنى الاعم اى ما رجح تركه مع عدم المنع من نقيضه وح تصلح الرواية دليلا لها ويدل ايض على كراهة اللثام صحيحة محمد بن مسلم على الظ وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن اسمعيل الراوي عن الفضل بن شاذان عن ابي جعفر ع قال قلت له ايصلي الرجل وهو متلثم فقال اما على الارض فلا واما على الدابة فلا باس ولا يخفى ان فيه تقييدا اهمل في كلامهم والمفيد ره في المقنعة حكم بانه لا يجوز للرجل ان يصلي وعليه لثام حتى يكشف عن جبهته ويكشف عن فيه لقراءة القران والظ كما يشعر به اخر كلامه ان مراده المنع من اللثام المانع للقراءة وفي المعتبر حمل عدم الجواز في كلامه على الكراهة وما ذكرناه اظهر وبالجملة فالحكم باطلاق الحرمة مما لا وجه له لاصالة الجواز وعدم انتهاض الصحيحة المذكورة حجة على خلافها لاحتمالها الكراهة خصوصا ان موثقة سماعة المتقدمة وكذا موثقة اخرى عنه قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويقرء القران وهو متلثم فقال لا باس وكذا رواية حسين بن علي عمن ذكره من اصحابنا عن احدهما ع انه قال لا باس بان يقرء الرجل في الصلوة وثوبه على فيه الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع هل يقرء الرجل في صلوته وثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا اسمع الهمهمة لكن المفهوم منه هو المنع مع عدم السماع هل هو لعدم الجواز او الكراهة اختار المحقق في المعتبر والعلامة في هي وكره الاول فحكما بعدم الجواز مع المنع من سماع القراءة واستحسنه صاحب المدارك وزاد الش في شرح الارشاد فحكم بحرمته لو منع القراءة او شيئا من الاذكار الواجبة او سماعهما والاظهر هو الثاني لاصالة الجواز وعدم انتهاض المفهوم المذكور حجة على ازيد من الكراهة لا سيما لم يحكموا بوجو

سماع

وتكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب لباسه وفي الثوب ذي التماثيل

سماع القرائة فلا يظهر وجه للحكم بتحريم ما يوجب المنع من السّماع وكلام العلامة ره في كره هنا ظاهر في وجوب سماع القراءة فانه قال لا يجوز ان يصلي الرجل وعليه
لثام يمنعه من القرائة او سماعها وكذا النقاب للمرئة ان منعها من شيء من ذلك لما فيه من ترك واجب ولو لم يمنع شيئا من الواجبات كره ولم يحرم انتهى لكن لم نقف
على تصريح منهم في بحث القراءة بوجوب السّماع والله تعالى يعلم **قوله** وتكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب عللوا الكراهة فيهما بان فيه احتياطا
للعبادة وبقوله صلى الله عليه واله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي خصوص الاول بصحيحة العيص بن القاسم وفيه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل صلى في ثوب المرئة وفي ازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة وبصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابا عبد الله ع
عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وبرواية ابي بصير المتقدمة في بحث
اشتراط كونه غير ميتة المشتملة على القاء علي بن الحسين ع ما كان يلبسه من فراء العراق وقت الصلوة معللا بان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة
ويزعمون ان ذكاته دباغه ويؤيده ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال لا باس ولا يصلي في
ثيابهما قال وسئلته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للّبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه
من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله وكذا موثقة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قلت الطيلسان يعمله المجوس اصلي فيه قال اليس يغسل بالماء قلت بلى
قال لا باس قلت الثوب الجديد يعمله الحائك اصلي فيه قال نعم وكذا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الصلوة على بواري النصارى
واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا تصل عليها وانما حمل المنع فيها على الكراهة للاصل ولما يعارض الرواية العامة كصحيحة عبد الله
ابن سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون منه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وكذا ما يعارض الروايات الخاصة كصحيحة
عبد الله بن سنان قال سئل ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وصحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اجناب وهم يشربون الخمور ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية
فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار وكانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة وموثقة
الحلبي بابان بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء والرش فيه كانه ايضا محمول على الاستحباب ورواية معلى بن
خنيس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود ورواية عبد الله بن جميل قال اخبرني ابي قال ابو جعفر بن
محمد ع عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه من قبل ان يغسل قال لا باس وان يغسل احب الي وقدم ايضا في البحث المذكور انفا ما يعارض رواية ابي بصير
ويوجب حمله على الاستحباب فتذكر وقال الشيخ في ط واذا عمل كافر لمسلم فلا يصلي فيه الا بعد غسله وكذا اذا صبغه لان الكافر نجس سواء كان كافر اصل
او كافر ردة او كافر ملة واذا استعار ثوبا من مستحل شيء من النجاسات والمسكرات فلا يصلي فيه حتى يغسله للنهي وظاهره التحريم والاقوى فيما لا يعلم الملاقاة
برطوبة الكراهة كما هو المش وعليه الشيخ ايضا في يه فانه قال فيها واذا علم مجوسي لمسلم يستحب ان لا يصلي فيه الا بعد غسله وقال ابن ادريس ره بعد نقل هذا
الكلام من النهاية هذا خبر من اخبار الاحاد اورده ايرادا لا اعتقادا بل اعتقاده وفتواه ما ذكر في مبسوطه انه لا يجوز الصلوة فيه الا بعد تطهيره وايضا
اجماع اصحابنا منعقد على ان اسار جميع الكفار نجسة بغير خلاف بينهم انتهى ولا يخفى ما فيه فان نجاسة الأسئار باعتبار الملاقاة وههنا لا علم بالملاقاة
برطوبة فلا وجه للحكم بالنجاسة كيف وهو نفسه قد ذكر قبيل ما نقلنا عنه انه ذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز الصلوة في ثوب اصابته نجاسة مع العلم
بذلك وغلبة الظن فمن صلى فيه والحال ما وصفناه وجب عليه الاعادة واعترض عليه بان هذا مع العلم صحيح واما مع غلبة الظن فغير واضح لان الاشياء
على اصل الطهارة فلا يرجع عن هذا الاصل الا بعلم فاما بغلبة ظن فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون انتهى وكانه ره فرض في المسئلة العلم بالملاقاة برطوبة
وح فما ذكره متجه لكن لا وجه لحمل عبارة يه عليه حتى يحتاج الى الاعتذار بل ينبغي حملها على عدم العلم فانه ح يستحب التنزه عنه الا بعد غسله لكونه
مظنة الملاقاة فتدبر **قوله** وفي الثوب ذي التماثيل استدلوا عليه بصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه سئل الرضا ع عن الصلوة في الثوب المعلم فكره
ما فيه من التماثيل وموثقة عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب في علمه مثال طير او غير ذلك قال لا وعن الرجل يلبس الخاتم فيه
نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا يجوز الصلوة فيه والظ من الكراهة في الصحيحة هو معناها المتعارف ومن عدم الجواز في الموثقة هو الحرمة والاولى التا
في الثانية بحملها على الكراهة لصحة الاولى واعتضادها بالاصل وقال الشيخ في ط والثوب اذا كان فيه تمثال وصورة لا يجوز الصلوة فيه ويجوز في
ان يكون مراده الكراهة فانه كثيرا ما يستعمل هذه الصيغة في هذا المعنى وقال في موضع اخر منه ولا يصلي في ثوب فيه تماثيل ولا في خاتم كذلك ولعل
حمله على الكراهة اهون ثم لا يخفى ان الرواية الاولى لا تدل الا على كراهة ما فيه التماثيل من المعلم وكذا الثانية لا تدل الا على المنع عن الصلوة في ثوب
علمه بتقديم اللام على الميم على ما رأينا في النسخ المصححة من يب وكذا في كافي وكرى وشرح الارشاد والمدارك فتعميم الحكم في مطلق الثوب ذي التماثيل
مستندا الى هاتين الروايتين لا يخ عن اشكال نعم في اكثر نسخ الفقيه عمله بتقديم الميم وفيما عندنا من في ايضا كذلك وعليه يتجه التعميم هذا وههنا
رواية اخرى في في لم يتعرضوا لها ولو استدلوا بها لم يتأت عليه هذه المناقشة وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه كره ان يصلي وعليه ثوب
فيه تماثيل ويمكن الاستدلال ايضا بمفهوم صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلت ابا الحسن ع عن الصلوة في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا
باس ويمكن المناقشة فيه ايضا بانه لا يدل الا على الباس فيما فيه التماثيل من الديباج لا مط لكن لا يخفى ان بملاحظة كلا الخبرين مما يقوى الظن بكون
الكراهة والباس باعتبار مطلق التماثيل من غير اختصاص بالمعلم او الديباج ويضعف المناقشة في كل منهما فتأمل واستدل ايضا في هي برواية عمرو بن

فلا باس ان تصلي فيه
بستيقن انه نجس

خالد

اعم من كونها مثال حيوان وغيره او خاتم فيه صورة حيوان ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال والغاير بينهما تفننا والاول اوفق المغايرة وقباء او مشدود في غير الحرب على المشهور
قال الشيخ ذكره على ابن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اجد به خبرا مسندا قال المص في الذكرى بعد حكاية قول الشيخ قلت قد روى العامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يصلي احدكم
وهو محزم وهو كناية عن شد الوسط ظاهرا واستدراكه لذكر الحديث جعله دليلا على كراهية القباء المشدود وهو بعيد ونقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ويمكن
الاكتفاء في دليل الكراهة بمثل هذه الرواية **الرابع** المكان الذي يصلي فيه والمراد به هنا ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

خالد عن ابي جعفر الباقر ع ومحمد بن مروان عن ابي عبد الله الصادق ع قالا قال رسول الله ص ان جبرئيل ع اتاني فقال انا معاشر الملئكة لا ندخل بيتا فيه كلب
ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه ونفور الملئكة تؤذن بالكراهة انتهى وفي تهذ في رواية محمد بن مروان على ما نقله واما رواية عمرو بن خالد فهيهنا
انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا يبال فيه ولا بيتا فيه كلب هذا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه قال لا تصل في دار فيها كلب
الا ان يكون كلب الصيد واغلقت دونه بابا فلا باس فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه تماثيل ولا بيتا فيه بول مجموع في انية ولا يخفى ان دلالتهما
على كراهة الصلوة اظهر مما اورده من الروايتين فلا تغفل **قوله** اعم من كونها مثال حيوان وغيره لعموم التماثيل والمثال وعدم اختصاصها
بالحيوان وخص ابن ادريس في السرائر الكراهة بالثوب الذي عليه الصور والتماثيل من الحيوان قال فاما صور غير الحيوان فلا باس ولا كراهة في ذلك
كصور الاشجار ولا وجه له الا ان يدعى ان المتبادر من التماثيل والمثال عرفا هو ذلك وكانه ليس ببعيد او يكون مستنده في الحكم بالكراهة
هو ما سبق من رواية محمد بن مروان فان الظ من تمثال الجسد هو صورة الحيوان لكن لا وجه للاستناد اليه دون الاخبار الاخرى نعم لو ادعى ما
اشرنا اليه من التبادر عرفا يمكن ان يجعل هذا الخبر ايض مؤيدا لذلك في شرح الارشاد استدل بالاذن في صورة الاشجار بقوله تعالى يعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل فعن اهل البيت عليهم السلام انها كصور الاشجار وما رواه عن ابن عباس انه قال للمصور سمعت رسول الله ص
يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فتعذبه في جهنم وقال ان كنت ولا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له ثم قال ولا يخفى
انه لا يلزم من جواز عملها عدم كراهة الصلوة فيها فيستفاد الكراهة من عموم الاخبار كما اختاره الاكثر وذكر ايض تبعا للمنتهى انه متى غيرت
الصورة زالت الكراهة لانتفاء المقتضي ولصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه ومع وجود
الرواية الصحيحة لا حاجة الى التوجيه الاول ولا يجدي التامل فيه وربما يستفاد من هذه الرواية تخصيص التماثيل بصورة الحيوان بناء على القول
بظهور الصورة فيما يختص بالحيوان وكذا يستفاد منها تخصيصها بما له مصداق في الخارج فلو كان صورة شجر مخترع او حيوان مخترع فلا باس به
الا ان يقال انه ليس المراد بتغيير الصورة تغيرها عن هيئتها في الخارج بل تغيرها عن هيئتها التي صنعت عليها المصور وح لا يستفاد منه الاختصاص بما
تحقق المثل في الخارج فت وذكر في المدارك انه لو كانت الصورة مستورة خفت الكراهة لما رواه حماد بن عثمان في الصحيح قال سئلت ابا عبد الله ع
عن الدراهم السود فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراة انتهى وفيه تامل لاحتمال اختصاص الحكم بالدراهم
لعموم البلوى باستصحابها فالحكم بالتعدي منها الى غيرها مشكل ثم قال مع ان علم ان ذلك يوجب خفة الكراهة لا ارتفاعها راسا مع ان نفي
الباس في الرواية هو ذلك الا ان يقال مراده تخفيف الكراهة بالستر في غير الدراهم واستفاد ذلك من حكمه ع بعدم الباس في الدراهم مع كونها مواراة
فيعلم منه الفرق بين المواراة وعدمها فليكن في غير الدراهم ايض كذلك ولما لم يكن الحكم بمجرده دليلا على رفع الكراهة بالمواراة في غيرها فلم يحكم بذلك
بل اقتصر على الحكم بتخفيفها وفيه بعد تامل لاحتمال اختصاص الفرق بين صورتي المواراة وعدمها بالدراهم واما في غيرها فلعله لا يتفاوت الامران
احكام الشرع مما لا ينقاس ويمكن ان يقال ان حكمه بتخفيف الكراهة مع المواراة لا برفعها بالكلية باعتبار ظهور روايتي عدم دخول الملائكة في العموم فحكم
بالتخفيف لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص فيهما ايض فت **قوله** فيه صورة حيوان التخصيص باعتبار ان الظ من الصورة عنده كما يظهر من كلامه في
بحث المكان وبحث التجارة هي مثال ذي الروح او باعتبار ما يذكره من قوله والاول اوفق للمغايرة وعلى الاول يحمل ما ذكره على انه ترجيح للاول بما ذكره
مع قطع النظر من ترجيحه باعتبار الظ اللفظ فت **قوله** ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال الى يشمل جميع افراده بان يحمل الصورة على مطلق المثال من غير
تخصيص بالحيوان ولا يخفى ان الظ هو هذا او التخصيص في كل منهما وان كان ما فعله اولا اوفق للمغايرة لان مستند الحكم في المسئلتين ما نقلناه ومن
تامل فيه يظهر له انه لا وجه للفرق بينهما بتعميم الاولى وتخصيص الثانية بصورة الحيوان بل ينبغي التعميم فيهما او التخصيص كذلك فت **قوله** على المشهور الم
بين الاصحاب هو المنع عن الصلوة في القباء المشدود وفي غير الحرب لكن يظهر منهم اختلاف في ذلك فظ كلام المفيد الحرمة فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد
ان يصلي وعليه قباء مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يمكنه ان يحله فيجوز ذلك للاضطرار وما نقله الش عن الشيخ من نسبته الى علي بن بابويه وسماعه
من الشيوخ ذكره بعد هذا الكلام فالظ منهم ايض الحرمة فقال في ط ولا يصلي الرجل وعليه قباء مشدود الا بعد ان يحله الا في حال الحرب وظاهره
ايض الحرمة وكلام ابن حمزة في الوسيلة صريح في التحريم والمشهور بين من تاخر عنهم هو الكراهة فكلام الش هيهنا وكذا في شرح الارشاد لا يخ عن اخلال الا ان
يظهر له ان مراد الثلاثة وسائر الشيوخ الذين سمع منهم ذلك هو الكراهة وهو بعيد جدا **قوله** وهو محزم قال في القاموس حزم الفرس شد
حزامه واحزمه جعل له حزاما وتحزم واحتزم **قوله** وهو بعيد لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى كذا في شرح الارشاد وهذا بناء على ان الظ من القبا
المشدود هو ما شد ازراره او ما يقوم مقامها وحمله على ما شد الوسط عليه لا يخ عن بعد ويمكن ايض حمل القبا المشدود على الضيق لا يخ عن بعد **قوله** لكنه ايض
نقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ذكر الشيخ ذلك في الخلاف فانه قال فيه يكره ان يصلي مشدود الوسط ولم يكره ذلك احد من الفقهاء دليلنا
اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وانت خبير بانه مع هذا الكلام من الشيخ لا بعد في حمل القبا المشدود في كلامهم على ذلك كما اشار اليه في الذكرى
فاستبعاد الش له ليس بشيء والعجب من صاحب المدارك انه لم يكتف بالاستبعاد بل حكم بفساد ما حاوله الشهيد لان شد القباء غير تحزم فافهم **قوله**
ويمكن الاكتفاء في دليل الخ لا حاجة له الى التمسك به لما نقلنا عنه من التمسك بالاجماع والاحتياط **قوله** والمراد به هنا اي في بحث مكان
المصلي احترازا عن بحث المكان في الحكمة والكلام او في بحث اشتراط اباحة مكان المصلي احترازا عن بحث اشتراط صلوته فان من اشترط طهارة جميع مكان
المصلي على ما نقل عن المرتضى رض الظ انه لم يرد بالمكان هذا المعنى بل ما يلاقي بدن المصلي او ثوبه فافهم **قوله** ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه اي

الاعم منها

ولو بواسطة او وسايط ويجب كونه غير مغصوب للمصلي ولو جاهلا بالحكم الشرعي او الوضعي لا باصله او ناسيا له او لا صله على ما يقتضيه طلاق العبارة وفي الايضاح
للمصنف قوي الحكم بالصحة وثالث بها في خارج الوقت خاصة ومثله القول في اللباس واحترزنا بكون المصلي هو الغاصب عما لو كان غيره فان الصلوة فيه باذن المالك صحيحة في
المشهور وكل ذلك مع الاختيار اما مع الاضطرار كالمحبوس فيه فلا منع خاليا من نجاسة متعدية الى المصلي او محموله الذي يشترط على طهارته على وجه يمنع من الصلوة فلو لم
تتعد

اى الاعم منهما **قوله** ولو بواسطة او وسائط لا بوقي اذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلوة فيه وان كان التحتاني مغصوبا فكيف يصح اشتراط كون
المكان بالمعنى الذي ذكره غير مغصوب ان المراد به كما سيشير اليه كونه غير مغصوب للمصلي من حيث انه مصل ففي الفرض المذكور لا ضرر اذا كان التحتاني مغصوبا
لغير المصلي وكذا اذا كان مغصوبا له فانه من حيث هو مصل في البيت الفوقاني ليس بغاصب للتحتاني بل تصرفه فيه واعتماده عليه قد ساغ له باعتبار
ملكه للفوقاني وغصبه للتحتاني لو فرض كغصبه ملكا اخر لا تعلق له بصلوته فلا يضر بصلوته فافهم ثم ان صاحب المدارك ره استجود هذا التعريف ونقل
عن المحقق الشيخ فخر الدين في الايضاح انه عرفه بما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة
مما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره قال ويشكل بانه يقتضي بطلان صلوة ملاصق الحائط المغصوب وكذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له
بين الركبتين والجبهة وهو غير واضح انتهى قلت فيما علقناه على المدارك على قوله وكذا واضع الثوب المغصوب الخ وقد كتبته في اوائل من النزع يعني
ان هذا التعريف يقتضي بطلان صلوة من وضع بين الركبتين والجبهة يعني محاذي صدره او بطنه مثلا شيئا مغصوبا من الاشياء التي لا يتبعها هواء
اى غير الارض كالثوب مثلا وذلك لانه حكم بان ما يتخلل بين مواضع الملاقاة مما يحاذي بطنه او صدره من جملة المكان الذي يجب اباحته وهو غير
واضح وتوضيحه انه لا ريب في ان الشئ الذي يستقر عليه احد اعضاء المصلي مكان يعتبر اباحته سواء كان ارضا او لا وكذا لا ريب في ان الفراغ الذي للمصلي
مكانا يعتبر اباحته ويلزم منه وجوب اباحة الارض التي لا يستقر عليها شئ من اعضاء المصلي لكن يحاذي احدها كالصدر مثلا لان الارض يتبعها الفراغ
الذي من سطحها الى السماء في الاحكام فاذا كانت الارض مغصوبة يكون فراغها ايضا مغصوبا فلا يجوز الصلوة فيه على ما بينا واما غير الارض مثل
الثوب فلا يتبعه الفراغ وهو ظاهر واضح فاذا فرض ثوب لم يستقر عليه احد اعضاء المصلي لكن وضع محاذيا للصدر مثلا وقت السجود فيظهر من التعريف
وجوب اباحته لانه حكم بان ما يحاذي الصدر مثلا مكان وهو يشمل الارض وغيرها وهذا الحكم في الارض واضح كما بينا وفي غيرها غير واضح اذ لا فراغ
يتبعه حتى يلزم اباحته بذلك الاعتبار ولا دليل غيره فقوله الذي لا هواء له للتوضيح والتبيين اعني الثوب المغصوب الذي ليس الهواء تابعا له في
الحكم وفائدة هذا التقييد التنبيه على ان مادة النقض ما كان كذلك اي لا يتبعه الهواء فيخرج الارض فان الحكم بوجوب اباحتها صحيح كما قررنا والمراد
بالهواء هو الفراغ لا العنصر المعروف اذ لا يتعلق به تبعية ولا حرمة الا بالعرض ما دام في ملك احد فتدبر **قوله** ويجب كونه غير مغصوب بتحريم الصلوة
في المكان المغصوب مما اطبق عليه العامة والخاصة واما بطلانها فيه فقال في المنتهى انه ذهب اليه علماؤنا وفي الذكرى انه قول الاصحاب وفي المدارك انه اطبق عليه
علماؤنا وفي المعتبر انه مذهب الثلثة واتباعهم لكن لم ينقل فيه خلافا الا من العامة وبالجملة فلم ار فيما رايناه من الكتب نقل خلاف من الاصحاب في هذه
المسئلة لكن نقل ثقة الاسلام ره في في عن الفضل بن شاذان كلاما في تحقيق بعض مسائل الطلاق وقال في تضاعيف ذلك انه لو دخل رجل دار قوم بغير
اذنهم فصلى فيه فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك لو ان رجلا ثوبا سرقه لبسه
او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلى فيه لكانت صلوته جائزة وكان عاصيا في لبسه ذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم
يصل ولو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه نحو القبلة لكانت صلوته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الصلوة وحدودها لا
الا للصلوة وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد ان لا يخرجه كذبه عن الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك وكان صومه جائزا لانه منهي عن
الكذب صام او افطر وكذا لو ترك العزم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكذلك لو
حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك وكانت حجته جائزة لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او جامع في احرامه قبل
الوقوف لكانت حجته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده ولا يجب الا مع الحج ومن اجل الحج فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده
فليس ذلك من شرائط الفرض لان ذلك اتى على حده والفرض جائز معه وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض
الا بذلك انتهى وهو كما ترى صريح في ف وهو من اعاظم قدماء الاصحاب رضه هذا ثم انه لم يوجد نص في هذا الباب ومعتمد الاصحاب في حكمهم بالبطلان
هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مامورا به ومنهيا عنه اذ لا شك ان الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها لحرمة الغصب فلو
صحت الصلوة فيه لكانت مامورا بها ايضا هف وليس ذلك نهيا عما هو خارج عن العبادة حتى لا يلزم منه تعلق النهي بالعبادة لان الحركات والسكنات
من اجزاء الصلوة بخلاف ذلك في الصوم في المكان المغصوب اذ الكون في المكان ليس جزءا منه ولا شرطا فيه فالنهي عنه لا تعلق فيه بالعبادة وللتأمل
فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن لا محيد عما عليه عاظم الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله**
ولو جاهلا بحكمه الشرعي اى بحرمة الصلوة في المكان المغصوب والوضعي وهو بطلانها فيه لا باصل الغصب او ناسيا الحكم الشرعي او الوضعي او لاصل
الغصب وقد سبق تحقيق هذه الفروع في بحث اللباس فقس عليها القول ههنا ايضا كما اشرنا اليه هناك فتذكر وتبصر **قوله** واحترزنا بكون المصلي
هو الغاصب الخ وينبغي ان يراد المصلي من حيث هو مصل فلو اذن للغاصب ايضا في خصوص الصلوة كانت صلوته صحيحة وان كانت في المغصوب للمصلي لانه لا
يكون من حيث انه مصل غاصبا فافهم **قوله** فان الصلوة فيه باذن المالك وكذا صلوة المالك فيه صحيحة بلا خلاف الا من الزيدية فلا بد من التقييد
المذكور **قوله** في المشهور مقابل المشهور قول الشيخ ره في ط حيث قال فان صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة فيه ولا فرق بين ان يكون
هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة فيه لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه انتهى وفيه انه لم يرد نص بعدم جواز الصلوة في المغصوب
حتى يحمل وقوف حد على ظاهره اطلاقه ثم يمنع منه مط بل المنع عن الصلوة فيه باعتبار حرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون حراما فلا
يمكن تحقق الامتثال به على قاعدتهم وظاهر ان هذا لا يجري مع اذن المالك ووجهه المص في كري بان المالك لما لم يكن متمكنا من التصرف فيه لم يعد

اذنه الاباحة

اويغتفر على وجه يعفى عنه كقليل الدم او الحيا ما لا تتم الصلوة فيه لم يضر قوله ظاهر المسجد بفتح الجيم وهو القدر المعتبر منه في السجود مط والافضل المسجد لغير المرائة

اذنه لا اباحة كما لو باعه فانه باطل لا يبيح للمشتري التصرف فيه قال في المدارك وهو كما قال لا ريب في بطلان هذا التوجيه لمنع الاصل وبطلان القياس
هذا كله انما كان مراده بالاذن هو المالك كما فهمه المحقق في المعتبر حيث قال بعد نقل هذا الكلام من الشيخ والوجه الجواز لمن اذن له المالك ولو
اذن للغاصب في العلامة ره في هي جعل الاذن هو الغاصب فقال بعد نقل كلامه وهو حق لان بنفي الغاصب لا يصح فيه مباشرة فلا يصح اذنه
وعلى هذا لا مخالفة للمش واعترض عليه في كرى بانه لا يذهب الوهم الى احتمال جواز اذن الغاصب فكيف منعه الشيخ معللا له بما لا يطابق هذا الحكم
وفيه انه لا يجب حمل الكلام على ان غرضه دفع احتمال جواز الاذن بل كانه حمله على انه لا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له الغاصب احترازا
عمن اذن له المالك وذلك لان هذا الغير وان لم يكن غاصبا لكن اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة فيه اي بدون اذن المالك وان لم يكن المصلي
غاصبا وقد اجمل الكلام في التعليل وتفصيله ما ذكرنا سابقا وح يندفع ما اورده لكن لا يخفى ما فيه من التكلف قال في كرى ويجوز ان يقرء اذن بصيغة
المجهول ويراد به الاذن المطلق المستند الى شاهد الحال فان طريان الغصب يمنع من استصحابه كما صرح به ابن ادريس ويكون فيه التنبيه على
مخالفة المرتضى وتعليل الشيخ مشعر بهذا انتهى ولا يخفى ان التعليل على هذا الوجه ايض عليل فان مذهب المرتضى جواز الصلوة في الصحارى المغصوبة
استصحابا لما كانت عليه قبل الغصب ففي مقام الرد على هذا القول دعوى انه اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة فيه بدون دليل عليه او
شاهد له مجازفة فلا بد من قدح في الاستصحاب المذكور وبيان فارق بين المغصوب وغيره وليس في كلامه منعين ولا اثر وما يقال للقدح فيه من
ان تجويز الصلوة قبل الغصب باعتبار شهادة الحال برضا المالك فهو بمنزلة الاذن الصريح وبعد الغصب لا شهادة للحال بذلك لان الملاك كثيرا ما يقولون
بعد غصب الضيهم انا لا نرضى بصلوة احد فيها حتى يكون اثم ذلك كله على الغاصب ومع ذلك فلا يبقى شاهد الحال بعد الغصب وهذه ايض دعوى لم
يظهر لنا صحتها وما اختاره المرتضى لا يخلو عن وجه وهو مختار العلامة ره في النفع الكر اعلى اي ايض لكن كان الاحوط التجنب عنه مهما انتيسر والله تعالى يعلم قوله
او يتعدى على وجه يعفى عنه هذا هو المش كما صرح به المص في كرى حيث قال ولو كان المكان نجسا بما عفي عنه كدون الدرهم دما وتعدى فالظ انه لا
عفو لانه لا يزيد على ما هو على المصلي انتهى لكن نقل فخر المحققين ره في الايضاح عن والده ره انه قال الاجماع واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسة
متعدية وان كان معفوا عنها في الثوب والبدن ولا يظهر له وجه الا ان يثبت الاجماع فيكفي دليلا ولم يظهر ذلك لنا وكلام والده ره في هي لا يفيد
الا اشتراط الخلو عن النجاسة المتعدية الغير المعفو فانه ادعى اجماع علمائنا على انه يشترط في المكان ان يكون خاليا من نجاسة متعدية الى ثوب المصلي
او بدنه وعلله بان طهارة الثوب والبدن شرط في الصلوة ومع النجاسة المتعدية يفقد الشرط وظ ان تعليله لا يفيد الا ما ذكرنا وظ كلامه ره في كرة خلاف ما
نقله فانه قال يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية اليه مما لم يعف عنها اجماعا منا ومن اكثر العلماء ثم لم يتعرض للمعفو عنها اصلا فالظ
منه تخصيص اجماعنا بغير المعفو عنها كما قيده قوله وهو القدر المعتبر منه في السجود اي القدر الذي اعتبر منه وضع الجبهة عليه وهذا هو
المش ونقل عن ابي الصلاح اشتراط طهارة مواضع المساجد السبعة وعن المرتضى اشتراط طهارة جميع مكان المصلي مط والمعتمد ما هو المش اما
اعتبار طهارة ما يعتبر من موضع الجبهة فلعدم الخلاف فيه ظاهرا والا لامكن المناقشة فيه ايض اذ لم اقف في الاخبار على ما يدل على اعتبار الطهارة
بخصوصه سوى من سلمة الفقيه انه سئل الصادق عليه السلام عن الصلوة في بيوت المجوس وهي ترش بالماء قال لا باس به ثم قال ورايته في طريق مكة احيانا يرش
موضع جبهته ثم يسجد عليه رطبا كما هو وربما لم يرش الموضع الذي يرى انه نظيف وقوله وراينه الخ مذكور في في ايض في ضمن خبر الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله
وفيه يدل نظيف رطب والظهر في الفقيه واما عدم اعتبار طهارة الزائد عليه فللاصل وعدم ما يدل على ذلك وما يدل عليه ايض صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
قال سئلته عن الشاذكونة تكون عليه الجنابة ايصلي عليها في المحمل فقال لا باس بالصلوة عليها ومثلها رواية محمد بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله ع
اصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة قال لا باس والشاذكونة على ما في شرح الارشاد للشارح والمحقق الاردبيلي حصير صغير وحملهما على جواز
الصلوة عليها بالقاء مصلى اخر عليها بان يكون سقوط المصلي مطلقا او مساجده السبعة عليه بعيد جدا بخلاف ارتكاب تلك العناية في خصوص موضع الجبهة على
ما نقلنا من تفسير الشاذكونة لكن قال المطرزي في المغرب الشاذكونة بالفارسية الذي ينام عليه ولا يخفى انه على هذا المعنى وكانه اظهر في الخبر بن خصوصا
في رواية المحمل الحمل على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها لا انه ليس ببعيد جدا وقال في القاموس الشاذكونة بفتح الذال ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن
وهو لا يناسب ما في الخبرين فتامل ويؤيده ايض صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل
فيهما من الجنابة ايصلي فيهما اذا جفا قال نعم والحكم بالتايد لاحتمال ان يحمل على جواز الصلوة فيه وان كان بالقاء مصلى يصلي عليه وصحيحة علي بن جعفر عن
اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وجعله مؤيدا باعتبار احتمال الحمل على ما
كان جفافها بالشمس فتطهر بذلك ويؤيده انه لا حاجة الى التخصيص بما سوى موضع الجبهة بخلاف ما اذا حمل على الصلوة عليها مع نجاستها فانه لا بد من استثنا
موضع الجبهة وحملها على ان السجود ليس عليها بل على تراب طاهر ونحوه ويأتي الاعضاء عليه وموثقة عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله ع عن البارية يبل
قصبها بماء قذر هل يجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها والكلام فيه كما في سابقه مع احتمال حمل القذر على غير النجس وحمل اشتراط
الجفاف ح على الاستحباب واما القولان الاخيران فلم اقف في الاخبار على ما يدل على واحد منهما بخصوصه بل الذي يستفاد من الاخبار اعتبار طهارة في
مكان المصلي اعم من ان يكون في جميعه او في المساجد السبعة او في موضع الجبهة الا ان يكون يقال انه اذا استفيد ذلك ولم يعين ما يعتبر فيه الطهارة فالظ
اعتبارها في جميع مكانه فتكون حجة للمرتضى وتلك الاخبار مثل ما ورد في الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس حيث امر بالرش للصلوة وصحيحة علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الصلوة على بواري النصارى واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم انصلح قال لا تصل عليها وصحيحة زرارة وحديد بن حكيم

قلنا

او مطهرتها اطلاق المسجد على بيتها في المسجد بالنسبة اليها كما ينبه عليه وتتفاوت المساجد في الفضيلة بحسب تفاوتها في ذاتها او عوارضها ككثرة الجماعة فالمسجد الحرام بمائة الف صلوة ومنه الكعبة وذوايده الحادثة وان كان غيرهما افضل فان القدر المشترك بينهما فضله بذلك العدد وان اختص الافضل بامر اخر لا تقدير فيه كما يختص بعض المساجد المشتركة

قلنا لابي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وموثقة عبد الله بن بكير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة تصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا لكن الجمع بين هذه الرواية وما سبق من صحيحة زرارة ورواية محمد بن ابي عمير يجب حمل هذه الرواية على المنع باعتبار خصوص موضع الجبهة او حمل تينك على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها ويمكن ايضا حمل هذه على بقاء الرطوبة ورح يسقط الاستدلال بها راسا ورواية عامر بن نعيم القمي انه سئل ابا عبد الله عن المنازل التي ينزلها الناس وفيها ابوال الدواب والسرجين ويدخلها اليهود والنصارى كيف يصنع بالصلوة فيها فقال صل على ثوبك وظاهرها ان المنع ليس باعتبار خصوص موضع الجبهة اذ الصلوة على الثوب لا يجدي فيه لعدم جواز السجود على الثوب واذا القى عليه تراب ونحوه فامر بالقاء ثوب والصلوة عليه لذلك وان كان لا بد معه من وضع شيء عليه يصح السجود فتامله ونقل عن المرتضى الاحتجاج بقوله تع والرجز فاهجر والرجز هو النجس والهجر هو الاجتناب بالكلية فيجب في جميع الاحوال والازمان الا ما خرج بالدليل ومكان الصلوة مما لم يقم دليل على اخراجه فيبقى داخلا تحت عموم الاية بل هو اولى الاحوال باشتراط الطهارة وانسبها وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا يجوز الصلوة في سبعة مواطن المجزرة والمقبرة لاجل العظم والنجاسة والمعبرة والمزبلة ومعاطن الابل والحمام وقارعة الطريق وفوق بيت الله فذكر المزبلة والمجزرة والمقبرة والمزبلة ثم لاجل النجاسة فكانت الطهارة مشترطة وبالاجماع على وجوب تجنب المساجد عن النجاسة وما ذلك الا لكونها مواضع الصلوة وانما شرفت بذلك فيجب الاجتناب في مواضع الصلوة مط ولا يخفى ضعف الوجوه اما الاول فلان الرجز مشترك بين ما ذكر وبين العقاب والغضب فمن اين علم ان المراد في الاية الكريمة هو الاول مع ان حملها عليهما اولى لامكان حملها ح على العموم بلا ارتكاب تخصيص فيه واما الثاني فلان الرواية مع كونها عامية محمولة في باقي السبعة على الكراهة فمن اين علم ان الثلثة على التحريم ولو حمل فيها ايضا على الكراهة فيسقط الاستدلال على ما ذكره الا ان يقال ان الكراهة باعتبار كونها مظان النجاسة ويستفاد منها اعتبار الطهارة وفيه منع كون علة الكراهة ذلك فربما كان غيره كزيادة الاستقذار والاستخباث فيها التي توجب تنفر النفوس عنهما ولا يجري ذلك في كل نجس وايضا يمكن ان يكون النهي في المجزرة والمزبلة سواء كان للتحريم او الكراهة لتعدي النجاسة فيهما غالبا واما المقبرة فالقول بكون المنع فيها لاجل النجاسة ليس الا الرجم بالغيب ولا عبرة به واما الثالث فلمنع كون العلة ما ذكر بل يجوز ان يكون ذلك لخصوصية المسجد كما ينبه عليه حرمة تنجيسها في غير حالة الصلوة وليس كل مكان للصلوة كذلك **قوله** مطلقا اي طاهر المسجد من النجاسة مط سواء كانت متعدية ام لا **قوله** فالمسجد الحرام بمائة الف ماخوذ من رواية الفقيه عن خالد بن ماذ القلانسي عن الصادق عليه السلام انه قال مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب عليه السلام الصلوة فيها بمائة الف صلوة والدرهم فيها بمائة الف درهم والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب عليه السلام الصلوة فيها بعشرة الاف صلوة والدرهم فيها بعشرة الاف درهم والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب عليه السلام الصلوة فيها بالف صلوة وسكت عن الدرهم ولا يخفى ان ظ الخبر ان هذه المراتب للصلوة في تلك البلاد لا بخصوص مساجدها المعروفة لكن الاصحاب حملوها على الثاني وليس ببعيد ويشهد لهم موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الصلوة في المدينة هل هي مثل الصلوة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ان الصلوة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله الف صلوة والصلوة في المدينة مثل الصلوة في ساير البلدان لكن ما يبقى بين الخبرين من ضرب من التنافي حيث جعل في الاول الصلوة في المدينة اي مسجد النبي صلى الله عليه وآله بعشرة الاف صلوة وجعل في الثاني الصلوة فيه الف صلوة مع انه موافق للكوفة على الرواية الاولى وهذا ايضا اشكال اخر للقطع بمزية المسجد النبوي على مسجد الكوفة وقد روى في الفقيه في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة في مسجدي كالف في غيره الا المسجد الحرام فان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجدي وهذه الرواية في الفقيه ايضا مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يخفى ما بين هذه الرواية ايضا والرواية الاولى من التنافي المذكور وايضا بينهما تناف من وجه اخر فان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في مسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة وقد صرح في الثاني بان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجد النبي وايضا قد صرح في الاول بان الصلوة فيها بمائة الف صلوة ومقتضى الثاني كونه بالف الف صلوة فانه جعل فيه كالف صلوة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وجعل الصلوة فيه كالف صلوة في غيره ويمكن دفع الاشكالات بحمل الرواية الاولى على تضاعف الصلوة فيها بتلك المراتب اي كما تضاعف سائر الحسنات مط بعشر امثالها تضاعف الصلوة بمكة بالف صلوة وحمل الخبرين الاخيرين على ان الصلوة في مسجد المدينة كالف صلوة في غيره كما صرح به في الخبر الاخير وهذا معنى اخر غير ما ذكر من التضاعف في الخبر الاول وح يندفع الاشكال الاول وهو ظاهر وكذا الثاني فان ما ذكر من ان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في المسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة تم بل مقتضاها ان تضاعف الصلوة فيه اكثر من تضاعفها في مسجد المدينة بعشر وهذا لا ينافي كون الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد المدينة فانه معنى اخر وكذا الثالث فان ما صرح به في الاول تضاعف الصلوة فيها بمائة الف ومقتضى الثاني كون الصلوة فيها الف الف صلوة في غير المسجد ولا منافاة بينهما وعلى تقدير حمل الخبر الاول ايضا على وفق الخبرين الاخيرين على ان الصلوة فيها بمائة الف صلوة في غيرها وهكذا يمكن دفع التنافي الاول عن الروايتين بان الصلوة في المسجد النبوي يمكن ان يكون بالف صلوة في غيره مع قطع النظر عن اعتبار تضاعف فيه ثم ان الاخيران حملتا على ذلك وما في الخبر من انها بعشرة الاف يمكن ان يكون باعتبار ان كل صلوة في غيره بعشر امثالها كما في كل حسنة فاذا كانت الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة في غيره فتكون بعشرة الاف صلوة بعد اعتبار التضاعف وبهذا يمكن دفع الثالث ايضا بان يقال ان الصلوة في المسجد الحرام بمائة الف صلوة غير مضاعفة وبالف الف صلوة مضاعفة لا يقال انك دفعت المنافاة الاول بحمل الحكم بكون الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة على غير المضاعفة فكيف تحمل هيهنا على المضاعفة لانا نحمل هيهنا هذا الالف على المضاعفة بل نحمل كون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة فيه في المسجد النبوي انما هو عند اعتبار تضاعف ما في المسجد النبوي وعدم تضاعف ما في المسجد الحرام واما اذا اعتبر تضاعف ما في المسجد الحرام وعدم تضاعف ما في المسجد النبوي فتصير الصلوة في المسجد الحرام التي هي بمائة الف صلوة على ما في الخبر الاول بالف

نقول انا الاصح

الف

المساجد المشتركة في وصف بفضيلة زائدة عما اشترك فيه مع غيره والنبوي بالمدينة بعشرة الاف صلوة وحكم زيادة الحادثة كما

الف صلوة ونصيب الصلوة في المسجد النبوي التي هي بعشرة الاف على ما في الخبر بالف فتكون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة في المسجد النبوي و
تطابق ما في الرواية الاخيرة هذا ما سنح لي في دفع الاشكال في خصوص هذه الاخبار ويمكن دفع امثال هذه الاشكالات ههنا من هذه الاخبار وعن
نظائرها بتنزيل مثل هذه الاختلافات على اختلاف الاشخاص والاحوال والموارد والمواد فربما كان فضل شئ على اخر في مادة اخرى بازيد منها او
انقص او بتنزيل ذلك على وقوع الاختلاف في الاخبار عن الحال لمصلحة تقتضي ذلك فربما كان مثلا فضل شئ على اخر بالف مثلا وجاز اخبار جمع بذلك
لانهم الاذعان بما سمعوا او ربما اقتضى المصلحة عدم اخبار جمع اخر بذلك لكونهم مثلا قاصرين عن مرتبة اليقين الكامل فلو اخبروا بحقيقة الحال لحملوه
على المبالغة والتجوز فاقتضى المصلحة الاخبار بما دون ذلك فيقال ان فضله بمائة وربما كان جماعة قاصرين عن مرتبة هؤلاء ايضا فينبغي اخبارهم بما
هو دون ما اخبر هؤلاء فيقال ان فضله بعشرة مثلا ولا محذور في ذلك لان الكل حق وليس في ذلك شائبة كذب وجزاف الى غير ذلك من الحكم
والمصالح هذا واجاب الشارح في شرح الارشاد عن الاشكال الاخير بان الالف الف صلوة منها الف في مسجد النبي ص والباقي في غيره كما يقتضيه الكلام
والمائة الف المذكورة في الحديث الاخر ليس فيها تعيين موضع الصلوة فيمكن ان يقع في اماكن مختلفة الفضيلة بحيث يطابق العدد المذكور في الاول
فان المائة الف مع اطلاقها كما يحتمل النقصان عن الالف الف كما هو الظ يمكن زيادتها عليه كما لو وقعت في مسجد النبي ص لعدم تعيين مكانها فليحمل
على وجه يساوي العدد الاخر توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان وبمثله يمكن دفع الاشكال بين الاخرين ايضا ولا يخفى ما في قوله منها الف في مسجد
النبي ص والباقي في غيره فان الالف الف انما حصل بان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد النبوي وكل صلوة فيه تعدل بالف صلوة في غيره
فالصلوة في المسجد الحرام تعدل الف الف صلوة ليس شئ منها في مسجد النبي ص فكان الظ ان يقول ان الالف الف في غير مسجد النبي ص والمائة الف الى
اخر ما ذكره ثم لا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف فتامل **قوله** ومنه الكعبة لا يذهب عليك ان اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة ينافي كراهة
الصلوة فيها كما هو المش او حرمتها كما ذهب اليه الشيخ في ف وابن البراج وادعى عليه في ف الاجماع الا ان يقال ان الكراهة انما هي للصلوة المكتوبة فيها
دون النافلة كما هو المش ومراد الش ههنا اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة في الجملة وهو في النافلة واما الفريضة فيها فمخصصة بما ذكره
وفيه ان المش بينهم تخصيص ما ورد من الفضيلة في المساجد بصلوة الفريضة دون النافلة وحكموا بان صلوة النافلة في المنزل افضل من المسجد لكن الش
يرجح في بعض فوائده رجحان فعلها ايضا في المسجد كما يظهر في الاخبار فلعل بناء كلامه ههنا عليه لكنه بعيد والاظهر ان بناء كلامه على ما هو المش من القول
بالكراهة وحمل الكراهة فيها على اقلية الثواب كما ذكره جمع في معنى الكراهة في العبادات ويظهر من الش ره ايضا في مواضع وح فكراهة الصلوة فيها بمعنى اقلية
ثوابها بالنسبة الى الخارج منها من المسجد هذا لا ينافي ثبوت تلك الفضيلة لها كما اشار اليه ره ولعل غرض الش ره ايضا الاشارة الى ما ذكرنا في دفع
الاشكال واما ما ورد في الاخبار من المنع مثل قوله ع لا تصل المكتوبة في الكعبة ولا تصلح المكتوبة جوف الكعبة فكانه ايضا لذلك اي الغرض منه تركها
فيها وفعلها في الاجزاء الاخرى من المسجد لاستدراك الفضيلة الزائدة هذا لكن الظ ان حمل الكراهة على هذا المعنى وكذا تعليل النهي والمنع في الاخبار
بمثل ذلك تعسف جدا كما فصلنا في الاصول ثم لو حملت الكراهة على اقلية الثواب فلا بد ان يعتبر ذلك بالنسبة الى الافراد المتوسطة التي لا تشتمل على
مزية زائدة كالصلوة في الحمام مثلا بالنسبة الى الصلوة في البيت وههنا يجب ان يعتبر بالنسبة الى الصلوة في باقي المسجد ففيه تعسف في تعسف هذا ولا
يذهب عليك انه وان امكن تصحيح الكراهة بالمعنى المش في العبادة مع القول بترتب الثواب عليها على ما فصلنا في الاصول لكن الظ ههنا بعد تسليم
تناول المسجد للكعبة تخصيصه ههنا بما عداها بقرينة ما ورد من المنع فيها فيرتفع الاشكال بل لا يبعد دعوى ان المتبادر منه هو ما عداها وح
فلا حاجة الى التخصيص ثم هذا ما كتبته على هذا المقام في سالف الزمان ولم يكن عندي في تلك الاوقات شرح الارشاد للشارح ره وفي هذا الوقت
راجعت اليه فقد تعرض فيه لما اشرنا اليه من الاشكال وقرره هكذا مسجد الحرام مشتمل على الكعبة وقد تقدم ان الفريضة فيها مكروهة فالصلوة فيها و
في باقي المسجد اما ان يتساويا في الفضل او يتفاوتا ويلزم من الاول مساواة المكروه لغيره ومن الثاني اختلاف جهات المسجد في الفضيلة وقد ورد الخبر بتعليق
العدد المعين على الصلوة فيه من غير تخصيص بجهة واجاب بان مساواة الصلوة في الكعبة لباقي المسجد في عدد المضاعفة لا يستلزم المساواة في الافضلية لجواز
ترتب الثواب على العدد الحاصل من الصلوة في الكعبة وهذا هو شأن الصلوة المكروهة بالنسبة الى غيرها المساوي لها فان صلوة ركعتين مثلا في
وقت ومكان مكروهين اقل ثوابا من ركعتين في غيرهما مع تساويهما عددا او يقيد اطلاق المسجد بما عدا الكعبة لخروجها بامر خاص فيكون كالعام المخصوص
بمنفصل مع انه لا قاطع بكون الكعبة من جملة المسجد لجواز كونه حولها ويدل عليه اختصاصها باسم خاص وحكم خاص مما الدليل على كونها من جملته والله اعلم انتهى
وما ذكره من الجواب ولا هو ما اشرنا اليه ان الاظهر ان بناء كلامه عليه وما ذكره اخرا بقوله او يقيد هو الوجه الظ الذي ذكرناه في دفع الاشكال فتامل
قوله وزوائده الحادثة الحكم باشتراك زوائده الحادثة في هذا القدر من الفضيلة باعتبار ان الزوائد كانت في زمن الصادق ع فاخباره بتلك
الفضيلة من غير تفصيل وتخصيص بالمسجد القديم ظاهر في شمولها للجميع ولا يخفى ان الحكم بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال لحمل كلام الصادق ع على ما هو المعهود
في زمان النبي ص وان تقدمت الزوائد على زمانه ع ليس ببعيد بل لا يبعد دعوى انصراف الاطلاق اليه فان الزوائد بمنزلة مسجد متجدد ويؤيد ذلك
ما في حسنة زرارة بابرهيم عن الباقر عليه السلام انه كان يأخذ سبحته في بعض الليل فينتحي ناحية ثم يجلس فيتحدث في المسجد الحرام فربما نام فقلت له في
ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما الذي في هذا الموضع فليس به باس واما ما استشكل ان القول
بمساواة الزائد للاصل يستلزم الحاق كل ما يراد به حتى لو زيد في هذا الزمان به شئ لزم ان يكون ثوابه اذ لا مزية للزائد في ذلك الزمان خصوصية
ليست لغيره فاذا حكم بادخال تلك الزوائد في الفضيلة نظرا الى ظ الحديث لا يمكن الحكم بذلك فيما لا نص فيه باعتبار المشاركة في المعنى الا انا

بعشرة مثلا وفي مادة [illegible]

فربما كان المضاعف [illegible] على العدد [illegible] الثواب [illegible]

[illegible] العوض [illegible] الاستدلال [illegible]

متعقدين

وكل من مسجد الكوفة والاقصى سيجي بل الاضافة الى بعد عن المسجد الحرام بالف صلوة والمسجد الجامع في البلد للجمعة والجماعة وان تعدد بمائة ومسجد القبيلة كالمحلة في
البلد بخمس وعشرين ومسجد السوق باثنتي عشرة ومسجد المراة بيتها بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها الى المسجد او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة فلا تفتقر
الى طلبها بالخروج وهل هو كمسجد مطلق او كما تريد الخروج اليه فيختلف بحسبه الظاهر الثاني ويستحب اتخاذ المساجد استحبابا مؤكدا فمن بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة
وزيد في بعض الاخبار كمفحص قطاة وهو كمقعد الموضع الذي تكشفه القطاة وتلينه بجؤجؤها للتبيض فيه والتشبيه به مبالغة في الصغر بناء على الاكتفاء برسمه حيث يمكن
الانتفاع به في اقل مراتبه وان لم يعمل له حائط ونحوه قال ابو عبيدة الحذاء راوي الحديث مر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت احجار المسجد فقلت جعلت فداك

متعبدون في هذا الزمان بقرائة القران الذي بيننا بخلاف ما لو غير نظمه والف على نظم اخر مع عدم مزية للمؤلف الاول وايضا لا بعد في ترتب تلك
الفضيلة على كل ذلك الى يوم القيمة بحيث ما يطلق عليه المسجد الحرام عرفا وفضل الله اوسع من ان يستبعد من امثال ذلك منه تعالى **قوله** والخمس
الافضل بامر اخر اما بان يزيد فيه على ذلك العدد او يختص ما يشتمل عليه من العدد على مزية زائدة والموافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد من
جواب الاشكال هو الثاني فتذكر **قوله** وكل من مسجد الكوفة والاقصى قد سبق ما يدل على ذلك في مسجد الكوفة من رواية خالد بن ماد القلانسي
ويدل عليه ايضا رواية هرون بن خارجة عن ابي عبد الله ع في وصف مسجد الكوفة وفي اخره وان الصلوة المكتوبة فيه لتعدل بالف صلوة وان النافلة
فيه لتعدل بخمسمائة صلوة وان الجلوس فيه بغير تلاوة ولا ذكر لعبادة ولو علم الناس ما فيه لاتوه ولو حبوا واما ما يدل عليه في الاقصى فما رواه في التهذيب
عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله عليه قال صلوة في البيت المقدس تعدل الف صلوة وصلوة في المسجد الاعظم مائة صلوة وصلوة
في مسجد القبيلة خمسة وعشرون صلوة وصلوة في مسجد السوق اثنتا عشرة صلوة وصلوة الرجل في بيته وحده صلوة واحدة وفي الفقيه ايضا
مثله مرسلا عن علي ع وفي بعض نسخه مائة الف صلوة وكانه سهو الان يحمل المسجد الاعظم على المسجد الحرام لا يلايمه ذكره بعد المسجد الاقصى
ليس في بعض نسخ الفقيه لفظ وحده وكان التقييد به للاشارة الى ان الصلوة في البيت تتضاعف باعتبار الجماعة كما سيجي في بحث الجماعة وانما تكون
واحدة اذا كان الرجل في البيت وحده والتخصيص بالرجل ايضا يمكن ان يكون للاشارة الى ان صلوة المرءة في البيت وحدها ليست كذلك لان بيتها
مسجدها كما سيجي فربما يضاعف لها الصلوة فيه فلا تغفل **قوله** ومسجد المرءة بيتها يدل عليه رواية يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله
خير مساجد نسائكم البيوت ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع وفي الفقيه ايضا روي ان خير مساجد النساء البيوت وصلوة المرءة في بيتها افضل من
صلوتها في صحن دارها وصلوتها في صحن دارها افضل من صلوتها في سطح بيتها وتكره للمرءة الصلوة في بيت غير محجر وفي الفقيه ايضا روى هشام بن سالم
عن ابي عبد الله ع قال صلوة المرءة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار **قوله** بمعنى ان صلوتها
فيه افضل من خروجها كانه يحتمل وجوها **الاول** ان يكون المراد ان صلوتها في بيتها تتفضل على صلوتها في المسجد كما في الرجال ولا يكون لها فضل
في الخروج الى المسجد بل لو خرجت اليها فلها فضل اصل الصلوة بدون مزية كما في صلوة الرجل في البيت والحاصل ان صلوة الرجل والمرءة في المسجد وفي
البيت متعاكسان في الفضيلة واما ان فضل صلوتها في البيت على صلوتها في المسجد بمرتبة فضل صلوة الرجل في المسجد على صلوته في البيت فغير معلوم
بل ربما كان كذلك وربما كان ازيد او انقص وعلى اي تقدير فهل ترجيحه مط على مسجد في الجملة او على جميع المساجد او عندما ارادت الخروج الى مسجد على
الخروج اليه او على الجميع اوجه والذي يمكن الحكم به ترجيحه عندما ارادت الخروج الى مسجد له فضيلة زائدة فترجيح صلوتها في البيت على الصلوة
في المسجد في الجملة لا يوجب منعها عما ارادت الخروج اليه مع ان ظ الاخبار المنع عن الخروج مط واما ما سوى ذلك من الحكم عند عدم ارادة الخروج فترجيحه
على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعند ارادته على جميع المساجد من غير تخصيص بما ارادت الخروج اليه فهو قول بمجرد الاحتمال والرجم بالغيب **قوله** الثاني
ان يكون المعنى ان للصلوة في المسجد فيها ايضا فضلها كما في الرجال لكن مع ذلك صلوتها في بيتها افضل من صلوتها في مسجدها وهل هي ح افضل مط من
الصلوة في المسجد في الجملة او من جميع المساجد او عندما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه على قياس ما ذكرنا اولا **قوله** الثالث ان يكون
المراد افضلية صلوتها في البيت باعتبار كراهة خروجها الى المسجد لا لمزية زائدة في الصلوة في البيت فالصلوة في البيت فيها وفي الرجل سواء في عدم فضيلة
زائدة لها ولا يكون الفرق بينهما الا بان استحباب الخروج الى المسجد له وكراهته لها فتامل **قوله** او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة اي كالصلوة
في المسجد وظاهره ان المراد ان المرءة تؤتى بصلوتها في البيت من الفضل ما تؤتى بصلوتها في المسجد فلا حاجة لها الى طلب الفضل بالخروج ولا يخفى ان ظ كلامهم موافقا
لما نقلنا من الاخبار ترجيح صلوتها في البيت على الخروج لا مجرد عدم افتقارها الى الخروج فالظ هو ما ذكره اولا فتدبر **قوله** وهل هو كمسجد
مطلق فيكون له فضيلة اصل المسجد من غير مزية زائدة اي فضيلة اقل المساجد فضلا وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان هذا الاحتمال لو اتجه انما يتجه
عند عدم ارادتها الخروج الى مسجد او عند ارادة مسجد في الجملة واما عند ارادة مسجد له مزية زائدة فكون صلوتها في البيت كالصلوة في المسجد في الجملة لا يوجب
عدم افتقارها الى الخروج الى ما ارادته مع ان الغرض ذلك على ما ذكره فافهم وقد ظهر ايضا ان عند عدم ارادة الخروج يحتمل عدم ثبوت الفضيلة اصلا
ويحتمل ايضا في الصورتين ان يكون صلوتها في البيت كصلوتها في افضل المساجد لكنه لا يخلو عن بعد **قوله** او كما تريد الخروج اليه فعند عدم ارادة
الخروج لا يكون لصلوتها في بيتها مزية اصلا باعتبار ان فضيلتها باعتبار تركها الخروج وقصد الصيانة والتستر بذلك فاذا لم يكن ذلك فلا فضل ويمكن
ان يكون غرضه او كما تريد الخروج اليه عند ارادتها الخروج واما عند عدمها فهو كمسجد مطلق فتامل **قوله** فمن بنى مسجدا ماخوذ من حسنة ابي عبيدة
الحذاء عن ابرهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فمر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت
احجار المسجد فقلت له جعلت فداك نرجوان يكون هذا من ذلك فقال نعم كذا في يب ومثله في في وقال في الفقيه وقال ابو جعفر ع من بنى مسجدا
كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة الحذاء ومر بي وانا بين مكة والمدينة اضع الاحجار فقلت هذا من ذلك فقال نعم **قوله** تكشفه
القطاة اي تميزه عما حوله وتعده لان تبيض فيه او تكشف عنه ما تلبد عليه من التراب ووقع عليه وخالطه من غير التراب **قوله** ويستحب اتخاذها
مكشوفة اي غير مسقفة كما يفهم من قول الشارح للاحتياج الى السقف ومستندهم مرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع قال اول ما يبدأ به قائمنا سقوف
المساجد فيكسرها ويأمر بها فيجعلها عريشا كعريش موسى وفي حسنة عبد الله بن سنان عن ابرهيم عن ابي عبد الله ع ثم اشتد عليهم اي على المسلمين
الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فظلل فقال نعم فامر به فاقيمت فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت عليه العوارض والخصف والاذخر فعاشوا

نرجوان يكون هذا من ذلك فقال نعم ف

يستحب اتخاذها مكشوفة ولو بعضها للاحتياج الى السقف في اكثر البلاد لدفع الحر والبرد

هشام

فيرحق

والمبضاة وهي المطهرة للحدث والخبث على بابها لا في وسطها على تقدير سبق اعدادها على المسجدية والاحرام في الحدثية مطلقا والحدثية ان اضرت بها والمنارة مع حائطها
لا في وسطها مع تقدمها على المسجدية كذلك في الاحرم ويمكن شمول كونها مع الحائط استحبابا ان لا تعلو عليه فانها اذا فارقته بالعلو فقد خرجت عن المعبد وهو مكروه وتقديم
الداخل اليها يمينه والخارج منها يساره عكس الخلاء تشريفا لليمنى فيهما وتعاهد نعله وما يصحبه من عصا وشبهه وهو استعلام حاله عند باب المسجد احتياطا للطهارة و
التعهد افصح من التعاهد لانه يكون بين اثنين والمص تبع الرواية والدعاء فيهما اي الدخول والخروج بالمنقول وغيره

فيه حتى اصابتهم الامطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله ص لا عريش كعريش موسى فلم يزل كذلك
حتى قبض ص وقاصد بن الخبرين انه لا باس بالتظليل بالعريش ونحوه وانما يكره التسقيف ان عند الحاجة ايض لانه ولكراهة التسقيف لا ينبغي الاقتصار معها
على التظليل بما ذكره الش من عدم كراهة تسقيف البعض للحاجة الى السقف في اكثر البلاد محل تامل لان رسول الله ص لم يرض بالتسقيف مع الحاجة وهذا
وان امكن ان يكون باعتبار عدم سعة المكان يومئذ لتسقيف البعض وكشف البعض بحيث يسع كل منهما المصلين لكن لا شاهد على هذا التجويز من
الاخبار وظ الروايات اطلاق المنع وعمدة الحاجة اليه تندفع بالتظليل وما لا يندفع به كوكف المطر فالامر فيه سهل على ان عند المطر لا يتاكد استحباب
التردد الى المسجد كما اشتهر الرواية عنه ص اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال والنعل منه على ما ذكره الهروي في الغريبين نقلا عن ابي منصور ما
غلظ من الارض في صلابة ومثله في النهاية وزاد فيها وانما خصها بالذكر لان ادنى بلل يندبها بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء واما صحيحة الحلبي على ما في
قال سئلته عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلوة فيها اليوم ولو قد كان العدل لرايتم انتم كيف يصنع في ذلك فينبغي ان يحمل
التظليل فيها على خصوص التسقيف جمعا بين الاخبار **قوله** والمبضاة على بابها لما فيه من مصلحة المترددين اليها ولئلا يتاذى اهل المسجد برائحتها
الحدثية في الحدثية ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي ابرهيم ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشرائكم
واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم **قوله** على تقدير سبق اعدادها على المسجدية وعدم اجراء صيغة المسجدية عليها بعد ذلك والا لم ينفع السبق
في الحدثية وهو ظ وقال ابن ادريس في السرائر وينبغي ان تكون الميضاة على ابوابها ولا يجوز ان تكون داخلها ولعل مراده بعدم الجواز الكراهة بقرينة
قوله وينبغي اولا او محمول على احد الصورتين وهو سبق المسجدية او اجراء صيغتها بعد ذلك على الجميع فيختص على الاخير بالحدثية فتامل **قوله** والحدثية
ان اضرت بها وعلى تقدير عدم الضرر ايض التصرف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه وهيئته لا يخ عن اشكال كما سنقف عليه ان شاء الله تعالى في كتاب
الوقوف الا ان يكون قد اذن للمتولي في امثال ذلك في متن الصيغة وح فلا حرمة ولكن يكره كما صرح به في شرح الارشاد لكراهة الوضوء من البول والغائط
في المسجد كما ذكره الاصحاب ويدل عليه صحيحة فاعن عن ابي عبد الله ع فلما ينقك المتوضؤن فيهما وكان تتمته ان وضع الحدثية في المسجد اعانة على المكروه
لما نعلم من عدم مبالاة اكثر الناس في المكروهات وعلى تقدير المبالاة فقل فائدتها جدا ويمكن تاييد ما ذكره بمفهوم رواية عبد الحميد السابقة
ايض لكن لا يخفى انه اذا كان على الباب ايض ميضاة بقي الحاجة الناس فيندفع مفهوم الرواية ويشكل الحكم بكراهته بمجرد ان فيه اعانة لبعض الناس ممن
لا يبالون على فعل المكروه فتم **قوله** والاحرم قد اطلق الحكم بالحرمة هنا وفيه تامل والظ هنا تقييد الحرمة بالاضرار او بما اذا لم يكن مأذونا في او
في امثال هذه التصرفات واما مع الاذن وعدم الاضرار فلا وجه للحرمة كما سبق في الميضاة الحدثية وقال الشيخ في يه لا يجوز المنارة وكلها في وسطها
وكانه اراد به الكراهة او يقيد باحد الوجهين **قوله** ويمكن شمول كونها مع الحائط الخ والذي يدل على عدم استحباب النعلية ما روي السكوني عن
جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام ان عليا ع مر على منارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد وقد علل ايض بانه لئلا يشرف على
الجيران ولا يبعد حمل عبارة المص على مجرد هذا الا انه يشمل المعنى الاول ايض اذا لم اقف على رواية تدل على استحباب ذلك وقد علله العلامة في يه بما فيه من
التوسعة ورفع الحجاب عن المصلين لكن المص في كتبه الثلثة صرح بالامرين جميعا والظ كما يستفاد من تعليلهم ان المراد من جعل المنارة مع الحائط جعلها
بتمامها داخلة فيه وعبارة البيان تشعر بان المراد جعلها قريبة منه او متصلة به ولو بادخال بعضها فيه لا جعل جميعها فيه حيث قال في عد المكروهات
المنارة وسطها بل مع حائطها او فيه انتهى وذلك لان المرادات اذا حملت على ظاهرها لا تصح مع دخول جميعها فيه فتدبر **قوله** تشريفا لليمنى فيهما
ظاهره كما في المعتبر وغيره انه اشارة الى مستند الحكم وكانهم غفلوا عن رواية وردت به وهي ما رواه في في عن يونس عنهم ع قال الفضل في دخول المساجد ان
تبدء برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت **قوله** والمص تبع الرواية فلعل الراوي سهى او نقل بالمعنى وغير التعهد الى التعاهد هذا مع عدم
صحة الرواية فيمكن القدح بها لذلك ولا يقدح ذلك في حكمهم باستحبابه اذ يكفي فيه ما اشار اليه من الاحتياط للطهارة واما لو ثبت وقوعه في كلام
المعصوم فيكون هو افصح لانهم ع افصح الفصحاء لا سيما النبي ص الذي اسندنا الرواية اليه ص ولا عبرة بنص الجوهري بذلك بعد ما ذكرنا وهو ظ اللهم
الا ان يجوز وقوع غير الافصح في كلامهم ومحاوراتهم ع اما مط او لعلة ونكتة وانما الممنوع منه وقوع غير الفصيح والتعاهد ليس كذلك ثم لا يخفى ان
المفسرين كصاحب الكشاف والبيضاوي وغيرهما كثيرا ما يحملون فاعل على معنى فعل ويجعلون النكتة في العدول ان الزنة في اصلها للمغالبة والمباراة
والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبار لزيادة قوة الداعي اليه ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذه النكتة
ههنا ثم بان يكون العدول الى زنة التفاعل الذي اصلها ان يكون بين اثنين اشارة استحباب المبالغة في تعهده لان الشخص يبالغ في الفعل بينه وبين
غيره اشد مما اذا زاوله وحده هذا وكيفما كان ففي عبارة الش من الخرازة ما ترى فلا تغفل **قوله** بالمنقول وغيره لان المساجد مظان الاجابة وفي رواية
العلاء بن الفضيل عمن رواه عن ابي جعفر ع قال اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا واذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادع الله واسئله
وسم حين تدخله واحمد الله وصل على النبي ص ومن المنقول ما في حسنة الفقيه عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال من دخل سوقا او مسجد جماعة
فقال مرة واحدة اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له والله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وصلى الله على محمد واله اجمعين عدلت حجة مبرورة وما في في من حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت المسجد
فصل على النبي واذا خرجت فافعل ذلك وما في موثقة سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله والسلام على رسول الله صلى الله وملائكته
على محمد وال محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وفي بعض النسخ صلى الله

عليه واله

وصلوة التحية قبل جلوسه واقلها ركعتان ويتكرر بتكرر الدخول ولو عن قرب ويتادى بسنة غيرها او فريضة وان لم ينوها معها لان المقصود بالتحية ان لا ينهتك حرمة المسجد
بالجلوس بغير صلوة وقد حصل وان كان الافضل عدم التداخل ويكره اذا دخل والامام في مكتوبة او الصلوة تقام او قربت اقامتها بحيث لا يفرغ منها قبله فان لم
يكن متطهرا او كان له عذر مانع عنها فليذكر الله وتحية المسجد الحرام الطواف كما ان تحية الحرم الاحرام ومنى الرمى ويحرم زخرفتها وهو نقشها بالزخرف وهو الذهب او
مطلق النقش كما اختاره المص في الذكرى وفي الدروس اطلق الحكم بكراهة الزخرفة والتصوير ثم جعل تحريمهما قولا وفي البيان حرم النقش والزخرفة والتصوير بما فيه روح وظاهر
الزخرفة هنا النقش بالذهب فيصير اقوال المص بحسب كتبه وهو غريب منه وكذا يحرم نقشها بالصور ذوات الارواح دون غيرها وهو لازم من تحريم النقش مط لا من غيره وهو

عليه واله ان الله وملائكته يصلون على محمد وال محمد الخ وفي بعضها عن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم اغفر لي وافتح لي ابواب فضلك
وهما مقطوعتان وفي خبر عن ابي حفص العطار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص اذا صلى احدكم المكتوبة وخرج من المسجد فليقف بباب المسجد ثم
ليقل اللهم دعوتني فاجبت دعوتك وصليت مكتوبتك وانتشرت في ارضك كما امرتني فاسئلك من فضلك العمل بطاعتك واجتناب سخطك والكفاف
من الرزق برحمتك **قوله** وصلوة التحية قال في الذكرى فاذا دخل فليصل ركعتين تحية المسجد لما رواه ابو قتادة عن النبي ع قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس
حتى يركع ركعتين وليدع الله عقيبهما وليصل على النبي وان لم يصل جلس مستقبل القبلة وحمد الله وصلى على النبي ع ودعا الله وسئل حاجته **قوله**
لان المقصود بالتحية ان لا ينهتك الخ الاولى ان يحتج بان الرواية على ما نقلنا لا يدل الا على النهي عن الجلوس قبل ان يركع ركعتين والركعتان فيهما مطلق
فيفعلهما على اي وجه كان يزول المنع **قوله** او مطلق النقش يعني والمراد بالزخرفة ههنا مطلق النقش فيطابق ما اختاره في الذكرى من تحريم مطلق النقش ١٣
لا انه هنا استعمل الزخرفة بمعنى مطلق النقش وصحة هذا المعنى مع ان الزخرف لغة هو الذهب باعتبار انه وان كان اصله ذلك لكن قد يعمم فيه ويستعمل
الزخرف بمعنى المزين مط كما هو الشائع بين الناس نص عليه بعض اهل اللغة ايض كالجوهري في الصحاح **قوله** فيصير اقوال المص بحسب كتبه اي اربعة
بعدد كتبه وهو غريب منه لقلة الاختلافات في الفتاوى فكيف بمثل هذا الاختلاف وفيه تامل فانه اما ان يحمل ما ذكره في البيان على تحريم النقش
بما فيه لونان وازيد كما ذكر في اللغة والتصوير اعم منه وكذا الزخرفة بناء على انها ليست بمعنى النقش بالزخرف كما ذكره الش بل بمعنى التزيين به مط
ولو لم يكن بعنوان النقش وح فيوافق ما نقل عن الذكرى من تحريم النقش مط او يخص النقش فيه بالزخرفة والتصوير بما فيه روح بقرينة تخصيصهما وح
فيوافق ما ذكر في هذا الكتاب على التقديرين فلا يصير اقوال المص الا ثلثة هذا على ما نقله الش ره ههنا وهو انه ره في الذكرى عد في السنن ترك
تصوير المسجد لقول ابي عبد الله ع الخ ثم قال وترك زخرفتها والظ انه حرام وكذا نقشها الا ان ذلك لم يفعل في عهد النبي ص وعهد الصحابة فيكون بدعة كذا
قال في المعتبر وحرم بعض الاصحاب التصوير ايض ولا يخفى ان الظاهر منه حرمة التصوير فلعله جعله اعم من النقش وعبارة البيان ايض يدل على اعميه
التصوير من النقش حيث حكم بكراهة التصوير بمثل الشجر قال فالاقوى تحريم الزخرفة والنقش والتصوير بما فيه روح فلعله خص النقش بما ذكرنا كما
هو الظ الموافق للغة والظ ان الزخرفة ايض ليست بمعنى النقش بالذهب بل مطلق التزيين به فتكون ايض اعم من النقش وح فذكر النقش بعد الزخرفة في
عبارة الذكرى محمول على ظاهره ولا يحتاج الى العناية بانه تعميم بعد التخصيص وكذا عبارة البيان جارية على ظاهرها ولا حاجة الى القول بان فيهما تعميما
بعد تخصيص وتخصيصا بعد تعميم مع بعده فيهما والا لكان المناسب في الاول تاخير العام عنهما وفي الثاني تقديمه عليهما كما لا يخفى لا التوسيط كما
فعله اذا عرفت هذا فنقول ح اذا حمل الزخرفة على النقش بالذهب يصير اقوال المص او بعضها بحسب كتبه فانه ههنا خص التحريم بالزخرفة والنقش بالصور
وفي البيان عمم النقش وحرم التصوير ايض بما فيه روح مط وفي الذكرى حرم مطلق النقش والزخرفة كما في البيان فخالف ما هنا لا التصوير اذا لم يكن فيه
نقش فيخالف ما في البيان ايض ومخالفته ما في الدروس لباقي كتبه ظاهر فصار اقوال المص اربعة بعدد كتبه هذا بناء على ظاهر قوله نقشها بالصور فان الظ
منه تخصيص التحريم بالنقش بها ولو قيل ان لفظ النقش مقحم والمراد تحريم مطلق التصوير بما فيه روح فمخالفة ما هنا لما في الذكرى ظ فان اعتبر في مفهوم
الزخرفة هنا النقش فيخالف ما في البيان ايض حيث خص هنا بالنقش بالزخرف وفي البيان عمم النقش بل اريد مطلق التزيين به فلا مخالفة الا باعتبار ذكر تحريم
النقش في البيان وعدم ذكره ههنا والامر فيه هين فتم هذا ما كتبته في سالف الزمان والذي وقعت عليه من الاخبار هو رواية عمرو بن جميع قال
سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم ولو قد قام العدل رايتم كيف يصنع في ذلك وهي مع ضعف
سندها لا تدل الا على ازيد من كراهة تصويرها ثم يبني الحكم على تفسير الصورة فان كانت مختصة بذي الروح كما يظهر من الش اختص به وان قيل بتعميمها كما
حكم به في المدارك لعم الجميع نعم اذا حرم التصوير بذي الروح مط كما ذكره الش ولم يخص ذلك بالمجسمة كما فعله بعض الاصحاب فيشمل الحكم المساجد ايض بل يكون
فيها اولى واما ما استدل به في الذكرى على حرمة الزخرفة والنقش من عدم فعل ذلك في عهد النبي ص وعهد الصحابة فلا يخفى ضعفه وعلى تقدير صحته يمكن انه
يجري في حرمة التصوير ايض فالتفرقة التي يظهر من الذكرى كانها لا وجه لها اللهم الا ان يكون قد ثبت عنده عدم فعل الاولين في زمانهم ولم يثبت ذلك
فتامل **قوله** دون غيرها كان ذلك لاعتقاده انه لا يطلق على غيرها الصور حقيقة لا لانه لا يحرم النقش به فانه لا يصح بعد الحكم بتحريم مطلق النقش
كما هو احد احتمالي كلام المص الذي ذكره الش ان هذا لازم منه فافهم **قوله** وهو لازم من تحريم النقش مط نعم لو لم يقيد بالنقش بل اطلق التصوير لم
يكن لازما من تحريم النقش كما ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة ولعله لا يبعد ان يكون المراد ذلك ويكون النقش مقحما فتدبر **قوله** لا من غيره و
هو الاحتمال الاول للزخرفة اي النقش بالذهب اذ لا يلزم منه حرمة نقشها بالصور وهذا قرينة اخرى على ارادة المعنى الاول غيرها ما اشار اليه اولا ان
ظاهر الزخرفة هو ذلك اذ التاسيس خير من التاكيد ويحتمل ان يجعل القرينة الاخرى انه على المعنى الاخر يلزم تحريم النقش بالصور ذوات الارواح و
غيرها فتخصيصه بالصور الظاهر فيها ذوات الارواح خلاف ظاهر الحكاية الاول فقوله وهو قوله ونقشها بالصور فتدبر **قوله** وتنجيسها وتنجيس
الالة انها لا يظهر منهم خلاف في ذلك وقال في الذكرى الظ ان المسئلة اجماعية واما ادخال النجاسة الغير المتعدية اليها ففيه خلاف فذهب العلامة
في اكثر كتبه الى تعميم التحريم في المتعدية وغيرها وهو الظ من كلام المحقق واختار جماعة من الاصحاب منهم المص عدم تحريم ادخال غير المتعدية وهو
الاقرب احتج الاولون بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام رتب النهي على النجاسة بمجرد تقريب بمطلق النجاسة ومتى ثبت
التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره لعدم القائل بالفرق وفيه ان النجس لغة بمعنى المستقذر وكونه حقيقة شرعية في المعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء
غير ظاهر وعلى هذا فيمكن ان يكون في الكفار استقذار يوجب منعهم عن قرب المسجد ليس ذلك في غيرهم من النجاسات ولو سلم فلا نسلم ترتب الحكم على

فرينة اخرى على ارادة الزخرفة
بالمعنى الاول خاصة وهنا
هو الاجود ولا ريب في تحريم
تصوير ذي الروح في غير
المساجد ففيها اولى اما
تصوير غيره فلا وتنجيسها
وتنجيس لانها كفر منها لا
مطلق ادخال النجاسة اليها
في الاقوى واخراج الحصى
منها

مجرد النجاسة

مجرد النجاسة لاحتمال ان يكون مترتبا على نجاسة المشرك فانه مع نجاسته لا يؤمن منه من تنجيس المسجد اذا دخله بالملاقات بالرطوبة كما يتفق كثيرا او للعناد
ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فالنهي في الاية الكريمة وقع عن القرب لا عن التقريب فلعل النجس كان ممنوعا عن القرب اليه بنفسه ولا يكون تقريب
النجاسة اليه كذلك فيمكن تقريبه بما اشرنا اليه فان النجس الذي يمكنه القرب اليه باختياره لا يؤمن منه تنجيسه له بالملاقات بالرطوبة بخلاف ما لا يكون
كذلك او باستحقاق النجس الذي يمكنه القرب كذلك للمنع عن فضله والحرمان منه ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فعدم القائل بالفرق غير ظاهر نعم القائل
به ايضا غير ظاهر وبمجرد ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم في ساير المساجد واحتجوا ايضا بقول النبي صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم النجاسة وفيه انه لو رواية عامية وكانها
من مراسيلهم حيث ادعى المص في الذكرى عدم وقوفه على اسناده وعلى تقدير صحتها فيمكن ان يقال انه يكفي في تجنيبها النجاسة منعها من التعدي اليها فلا يمكن
التمسك بها في منع الزائد على ذلك هو مطلق الادخال واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين مع عدم القول بالفصل وفيه ان كون
التطهير فيه عن الانجاس غير معلوم لجواز ان يكون المراد التطهير برفع الاصنام برفع الاوثان او يكون المراد اخلصا بيتي لهم ولو سلم فيكفي في تطهيره تجنيبه عن تعدي
النجاسة اليه ولا يلزم المنع عن مطلق الادخال مع انه في شريعة اخرى والمختار في مثله عدم التعدي الينا كما حقق في الاصول وقد عرفت ايضا ما في عدم القول
بالفصل من الكلام واستدلوا ايضا بوجوب تعظيم شعائر الله تعالى والمساجد من شعائر الله وتجنيبها من ادخال النجاسة اليها تعظيم لها وفيه ان الظاهر من تعظيم
شعائر الله تعالى الاهتمام بحقوقها التي وردت في الشرع وعدم المسامحة فيها وان يقام على حدودها التي حدها الله تعالى لها ولا يترخص في التعدي والتفريط
فيها لا الاتيان بكل ما يتخيله تعظيما لها والله تعالى يعلم حجة الاخرين الاصل وعدم ثبوت ما يخالفه بل يعضد الاصل ويؤكده ما نقله الشيخ في من الاجماع
على جواز جواز الحيض من النساء في المساجد مع عدم انفكاكهن عن النجاسة غالبا ووافقه في هذه الدعوى المص في الذكرى ايضا فانه تمسك بالاجماع على جواز
دخول الصبيان والحيض من النساء مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا ومثله القول في الجنب ايضا لانه في الخلاف ادعى الاجماع فيه ايضا مع وروده في الاخبار
ايضا والغالب فيه ايضا عدم انفكاكه عن النجاسة ويؤكده ايضا ما ورد في صلوة المستحاضة في المسجد من صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وان كان الدم
لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وربما كان في هذا الخبر تلويح بعدم جواز ادخال النجاسة المتعدية والله تعالى يعلم ثم ان
جمعا من الاصحاب منهم المص والمحقق حكموا ايضا بعدم جواز ازالة النجاسة في المسجد معللا في المعتبر بان ذلك يعود اليها بالتنجيس ومثله في هي ايضا وهذا انما يتم
فيما استلزم الازالة فيها تنجيسها فلو وقعت الازالة في اناء او في كثير فلا يجري فيه ذلك نعم انما يتجه اطلاقا القول به على القول بالمنع من ادخال النجاسة اليها
مط واستدل ايضا في المعتبر بما روي من كراهة الوضوء من البول والغائط فيها ولا يخفى ضعفه واستغرب المحقق الشيخ علي رحمه الله عموم المنع وان كانت الازالة
بغسلها في اناء او فيما لا ينفصل كالكثير لما فيه من الامتهان المنافي لقوله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل الحديث على وجوب
التجنيب عن مطلق ادخال النجاسة فلا ريب في المنع عن الازالة ايضا لاستلزامها الادخال ولا حاجة الى ما ذكره وعلى تقدير عدم العمل به او حمله على تجنيبها
التنجيس بها فلا يجري ما ذكره فتدبر فـــرع ظاهر الاصحاب كما ذكره في المدارك القطع بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور كفاية
ولا يظهر لهم مستند سوى الحديث السابق وقد ظهر حاله لكن لو لم يكن الحكم اجماعيا فللتوقف فيه مجال وقال في الذكرى لو كان في المسجد نجاسة ملوثة وجب اخراجها كفاية
ولو ادخلها مكلف وجب عليه عينا الاخراج انتهى وظاهره تخصيص الوجوب الكفائي بما اذا لم يدخلها مكلف فلا تجب الازالة الا عليه وله وجه لكن لا يبعد
ان يكون ذلك مراعى بامتثاله فلو فرض عدم ازالته لفسق او غيره ولا يمكن جبره عليها لعا الوجوب كفاية ولا يستفاد من الحديث السابق كما ذكره الش في شرح
هو وجوبها الكفائي مط لعموم الخطاب نعم ربما امكن ذلك على من ادخلها فتدبر ثم اذا وجب على احد الازالة واخل بها وصلى فمع ضيق الوقت صحت
صلوته قطعا واما مع سعته ففيه قولان البطلان بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص والنهي موجب للفساد وعدمه وان اثم بترك الواجب المضيق بناء
على عدم ثبوت المقدمتين كما حقق في الاصول وهو الظاهر وان كان الاحوط رعاية القول الاول وعلى عدم الاجزاء بمثل تلك الصلوة بل اعادتها بعد الازالة
ومع بقاء ضيق الوقت وقضائها مع خروجه فتدبر وقال الش في شرح الارشاد وهل ينافي ازالتها الصلوة مع سعة الوقت وامكان الازالة وجه احد من ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وان النهي في العبادة يقتضي الفساد في المقدمة الاولى منع ظاهر فان الذي يقتضيه الامر بالازالة النهي عنه هو الضد
العام الذي هو النقيض لا الخاص كالصلوة فان المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف من الامر العلم غير متوقف على الامور الخاصة حتى يكون شيء
منها متعلق النهي وان كان لضد العام لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو حتى ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر انتهى قوله وهل ينافي ازالتها كذا فيما
رايناه من النسخ والصواب ترك ازالتها فتركه سهوا وقوله فان المطلوب في النهي الى قوله وان كان لضد العام كلام مختل مشوش لا يظهر منه المراد اصلا والصواب
ان يسقط من البين ويصح فله وجه لكن لا بد من حمل قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة على انه لا ينفك عنه لامكان ان يكون الغرض الكف عن
الامر الكلي من حيث هو من غير نظر الى ما يقارنه من الخصوصيات ولا يكون لها جهة توجب المنع عنها اصلا ثم قال لا يقال وجوب الازالة على الفور
ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين ان اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج
الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم
النحر فان الترتيب فيها واجب اصالة ولو خالف اجزأ ولا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الاخر
وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير
ممنوع انتهى ولا يخفى ان الظ في جواب لا يقال ان يقال ان التكليف بما لا يطاق انما يلزم لو كان كلا الوجوبين فوريا واما اذا كان الاخر موسعا فليس فيه شائبة التكليف

منها لعلها مكلف

اي عن احدها لانه لا يتحقق الا في ضمنها او انه معلوم الصحاح فظ ان النهي عنه لا يستلزم النهي عما لا ينفك عنه

اي تام

واما لو كان احدهما فوريا فظ

ما لا يطاق

ما لا يطاق واما ما ذكره الشارح فليس في مقابله نعم لو اورد انه اذا كان احد الوجوبين مضيقا فقد امر حتما بايقاعه في وقته المضيق فلا معنى لوجوب الاخر ايضا فيه
ولو موسعا فالجواب ح ما ذكره الشارح وهو ان معنى الوجوب الاخر موسعا فيه انه لو فعله فيه اثم وخرج عن عهدة الواجب الاخر ولا محذور في وجوب شيء
مضيقا في وقت الحكم بانه ان لم يات به فيه واتى بواجب كذا كان ممتثلا له وخرج به عن عهدة ذلك الواجب وان اثم بترك هذا الواجب المضيق فكان
غرض الشارح تحقيق القول بحيث يندفع عنه الاشكال بالكلية فلذا ذكر ما ذكر فتدبر وقد اعترض المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد على الشارح بوجوه
وهذه عبارته وقد سلم الشارح هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام ولان النهي عن الكلي
لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات ولهذا قيل النهي عن الكلي عام فقوله فان الذي يقتضيه الى قوله لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو
هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما في سائر المنهيات كالزنا ومعلوم عدم التحقق الا في ضمن
الخواص وهو ظاهر ومفروض ومسلم فهي منهية ولو لم يكن من جهة الامر صريحا فتبطل العبادات الواقعة هو فيها انتهى وهذا كله انما يتوجه على ما يستفاد
من ظاهر قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة وعلى ما قررنا المراد منه فلا اتجاه له اصلا ثم لا يخفى انه على تقدير امكان الكف عن الكلي من حيث هو من
ابن علم ان ذلك ليس بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات فالظاهر في الرد عليه ابطال ما ذكره من الامكان اذ قد ظهر مما ذكره ان الكف عن
الكلي لا يمكن بدون الكف عن جميع الخصوصيات فالامر بالكف عنه امر بالكف عنها اذ لا وجود له الا في ضمنها نعم امكن ان لا يكون للخصوصيات مدخل في
المنع وهو لا يضر بفرضه بعد ان ثبت ان النهي عن الكلي نهي عن جميع افراده ولو باعتبار تضمنها الكلي فتامل ثم قال ايضا سلم وجوب الازالة والخروج
منه فوريا حين وجوب الموسعة ايضا ومعلوم ح عدم صحة الموسعة لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب فانه المجزي المبرئ للذمة والمسقط للقضاء
ووجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاخر الفوري منافي له اما يستلزم التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه كان لان وقت فعله هو
مكلف بالاخر ايضا معه في ذلك الوقت ولي في الاول مستلزم للاول في الثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ضعيف من هنا
مع انهم قائلون به هو موجود هنا كما سلمه ايضا انتهى وفيه ان وقت الفعل ايضا حكمه حكم قبل الفعل فكما ان قبل الفعل يحكم بوجوب كل منهما وليس
فيه تكليف ما لا يطاق لتوسعة احدهما وانما يكون كذلك لو كان كل منهما مضيقا فبعد التلبس بالموسع ايضا نقول انه والمضيق كلاهما واجبان احدهما
مضيق والاخر موسع فلو ترك هذا واشتغل بالمضيق فلا اثم عليه وان فعل هذا قبل المضيق خرج عن عهدته هذا التكليف وان اثم بتقديمه وليس فيه
شائبة تكليف ما لا يطاق على انه بعد الشروع ربما حرم قطعه ولم يجز تركه والتلبس بالمضيق كما في الصلوة وبمجرد ذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا
كما فيما اذا تضيق وقت الصلوة فانه لا ريب في وجوب ما كان موسعا وعدم جواز الاتيان بالمضيق ولا محذور فيه ثم قال وقال ان المحققين من
الاصوليين على ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر ومعلوم ان ليس هنا
غرض متعلق بانه من نفس الامر فقط من دون انضمام شيء اخر وبالجملة ما يمكن القول به الا بارتكاب عدم الفورية حين فعل الواجب او بارتكاب التكليف
بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين ونحو ذلك ما يقول الاصحاب بها انتهى وفيه ان غرضه بيان امكان ان يكون الغرض
الكف عن العام من حيث هو هو ولا يكون الكف عن الخصوصيات مطلوبا فذكر في توضيح ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان الامر بالعام ليس امرا بالخصوصيات
وان توقف عليها من باب المقدمة وظاهر ان بمجرد هذا يظهر امكان كون الغرض الكف عن العام دون الخصوصيات واما انه اذا وجب الخصوصيات فلا فرق
بين ان يكون وجوبها اصالة او من باب المقدمة فلا دخل له بما نحن فيه اذ فيما نحن فيه ليس العام واجبا بل حراما والغرض انه يجوز ان يكون الحرام هو اصل
العام لا الخصوصيات الا ان يقال ان غرضه انه اذا كان العام حراما فيكون الكف عنه واجبا والكف عنه يتوقف على الكف عن الخصوصيات فيكون الكف عنها
ايضا واجبا فيكون الخصوصيات محرمة اذ لا فرق بين الواجب باصل الامر او باعتبار المقدمة فاذا وجب ترك الخصوصيات باي وجه كان يلزم منه حرمتها
فيه بعد ان عدم الفرق ثم اذ كما يقال الواجب باصل الامر لا يمكن ان يكون حراما والواجب بالمقدمة يجوز ان يكون حراما فكذا ما وجب الكف عنه
باصل الامر ربما امكن ان يدعى فيه انه لا يمكن ان يكون واجبا واما ما وجب الكف عنه من باب المقدمة فربما لا يمتنع تحقق الواجب في ضمنه وان حرم لكونه
مستلزما للترك الواجب واما ما انه لا بد من القول بعدم الفورية حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه واما الامر الثالث الذي
ذكره هنا وهو جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي فلا يستقيم جعله جزءا ثالثا للمنفصلة اذ احد الامرين الاولين لازم باعتقاده ثم كما ذكره
اولا وايضا ان اراد به الجمع بين الواجب والحرام في شيء واحد شخصي وان كان الجمع باختيار المكلف فهذا الجمع لازم البتة من دون حاجة الى ترديد بينه وبين
شيء اخر لكن لا نسلم استحالته مثل ذلك وان اراد به الجمع الذي كان من جهة الشارع بان وجب شيئا بعينه باعتبار وحرمه ايضا باعتبار اخر فاستحالته مسلم
لكونه تكليفا بما لا يطاق لكن لا مجال لتوهم لزومه فيما نحن فيه ثم قال واما النقض بمناسك يوم النحر وعدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين
مع ضيق احدهما وسعة الاخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت بغير اثم وبالعكس امتثلت معه فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع
وقت فعله او بعدم المنافاة كما بين الحلق والذبح او لامكان توكيله في غيره وبالجملة لا نسلم ان احدا ذهب الى ضدية هذه المناسك وترك الواجب في
تحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه ح بل لا نسلم ان ما يترتب على ترك ذلك مقدما ولو فرض ذلك فلا نسلم انهم لا يقولون بالصحيح الا ان يقول
ليس بعبارة محضة فالنهي لا يضره وح فلا يرد نقضا لو تم سلمنا صحة ذلك بعد تخصيصه به ولا يلزم منه الصحة على تقديره عدم التخصيص وامكان التخلص
من المحذور وحمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي كما هو مثل ان يقول اوجبت عليك الصلوة وحرمتها عليك في الدار المغصوبة ولكن ان فعلتها فيها
امتثلت مع الاثم وان فعلتها في غيرها امتثلت بدونه وبالجملة انما الكلام في البطلان مع ثبوت النهي عن تلك العبادة حين فعلها ومع ذلك لا شك

ان كانت فرشا او جزء منها اما لو كانت قمامة استحب اخراجها ومثلها التراب ومتى اخرجت على وجه المحرم فتعاد وجوبا اليها او الى غيرها من المساجد حيث يجوز نقل الاتها
اليه ومثلها الغناء والاول اولوية الثانى وتكره تعليتها بل يبنى وسطا عرفا والبصاق فيها والتنخم ونحوه وكفارة ترد فنه ورفع الصوت المجاوز للمعتاد ولو فى قراءة القرآن

فى البطلان لكن النهى ههنا غير لازم فتامل وايضا لا شك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص ولو فى الضمن كما قال المص قدس الله روحه وبين فى الاصول وسلم
الش انتهى وانت خبير بان نقض الش بمناسك منى بناء على ماذهب اليه الشيخ فى ط وجمع كثير من الاصحاب من وجوب الترتيب فيها بتقديم الرمى ثم الذبح ثم الحلق
وانه لو غير الترتيب اثم واجزء ولا اعادة فيجاب فيما ذكره من انه محمول على عدم تحريم الموسع فى وقت فعله ان اراد بالموسع المؤخر الذى قدمه وبعد
تحريمه فى وقت فعله ان الترتيب بينها ليس بواجب بل مستحب كما ذهب اليه الشيخ فى ف وجماعة ففيه مع بعده عن العبارة وان الظ ان هذا الايراد فى
ضمن قوله بعد التسليم ومابعده ايراد اخر انه يكفى سند الش ماذهب اليه هؤلاء اذ يظهر منه ان الحكم بعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة ليس امرا
تطابق عليه العقول والاذهان ولا يلزم ان يكون ذلك جمعا عليه ان اراد به معنى اخر فليبين حتى ننظر فيه وماذكره من عدم المنافات وامكان التوكيل
ففيه انه ليس بناء كلام الش على حرمة العكس باعتبار المنافاة حتى يرد ماذكره بل على انهم يقولون بحرمة العكس مع اجزائه فيعلم منه جواز اجتماع الوجوب
والحرمة عندهم وايضا كما امكن التوكيل هناك امكن فيها ههنا ايضا مع زيادة امكان ان يباشر الازالة ههنا غيره من دون توكيل فهذا لا يقدح فى الغرض
اذ المقصود بيان الحكم على تقدير وقوع الصلوة مبدئ الازالة وان امكنه الازالة ايضا بالتوكيل ونحوه لكنه لم يفعل وكذا الفرض ههنا انه عكس
الترتيب فحلق مثلا قبل الذبح فحكموا فيه بالاثم والاجزاء فعدم المنافاة بين الذبح والحلق او امكان التوكيل مما لا يصلح للاعتراض واما ماذكره فى
فى الجملة من ترتب الاثم على ترك ذلك فعدم الا على فعل الواجب ففيه ان هذا الاحتمال يجرى فيما نحن فيه ايضا اذ ربما كان الاثم بترك الازالة مقيدا
لا بفعل الصلوة فمن اين يحكم بالنهى عن الصلوة وفسادها واما قوله سلمنا صحة الخ ففيه ان للش ان يقول هذا الاحتمال وانه لا يجوز التنصيص بما ذكره
جاز بدون التنصيص ايضا فالايراد عليه يمنع الجواز مع عدم التنصيص مما لا وجه له بل لا بد من اقامة دليل عليه لا يجرى فى صورة التنصيص كما يشعر
كما يشعر به بعض كلماته بان الظ من النهى عدم الصحة فلا بد من حمل الامر الوارد به مطلقا على غير الفرد المنهى عنه حذرا من مخالفة هذا الظ واما مع التنصيص بالصحة
فهو تصريح بكون المراد خلاف الظ ولا كلام فيه ولا مجال للكلام فى دعوى الظهور المذكور مجال وقوله مثل ان يقول كانه اراد به ان فى الصلوة فى المكان
المغصوب ايضا لو ورد التنصيص بذلك لكنا حكمنا فيها بالصحة وانما لم نحكم بها لعدم التنصيص مع ظهور النهى الذى استفاد من حرمة الغصب فى البطلان
فكذا الكلام ههنا لا كلام مع التنصيص وانما نحكم بالبطلان بدونه ثم هذا الكلام منه وتحقيق الصحة والبطلان فى هذا المقام كانه خلط منه
اذ الكلام كان فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده لا فى اقتضاء النهى الفساد وقوله ومع ذلك فلا شك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص كما
نرى فى هل الشك لا فيه كما صرح به الش فى اول كلامه انما الذى لا شك فيه ويظهر مما بين فى الاصول وسلمه الش هو تضمنه للنهى عن الضد العام وقول
العلامة بذلك فى الضد الخاص على تقديره لا يصير حجة على الش فتدبر ولما كان تحقيق هذا البحث مما ينفع فى كثير من المسائل الفقهية وتعرض له هذان
المحققان فى هذا المقام اطنبنا اثرهما وان كان محل تحقيق امثال ذلك هو الاصول **قوله** ان كانت فرشا او جزء منها المانع من اخراج الوقف
عن محله بل عن الوقفية ولا يجوز ذلك الا فى موارد مخصوصة **قوله** استحب اخراجها لانهم استحبوا كنس المساجد واخراج قمامتها لما فيه من تعظيم
شعائر الله وترغيب المتردد بين اليه والاحسان اليهم واداء ذلك الى تعمير المساجد والامر من خرابها خصوصا يوم الخميس وليلة الجمعة لرواية عبد الحميد عن
ابى ابرهيم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من كنس المسجد يوم الخميس وليلة الجمعة فاخرج من التراب ما يذر فى العين غفر الله له والظ ان
الواو بمعنى او والمراد ان فعل ذلك فى عموم الخميس وكذا ليلة الجمعة موجب لذلك ويحتمل ان يكون ليلة بيانا للسابقة وعطفا تفسيريا وان تكون المغفرة
مترتبة عليهما وان كان مطلق الكنس موجبا للثواب فى الجملة وماذكر فيه من التقدير كانه مبالغة فى المحافظة على كنسه وان كان نظيفا والغرض ان
مثل هذا الجزاء يترتب على كنسه ولو بمثل هذا القدر القليل فلا ينبغى اهماله ولا ان يترك قليله لتعذر الكثير بل الله يقبل اليسير ويعفو عن الكثير ثم ان
جمعا من الاصحاب كالمحقق فى المعتبر والعلامة فى هى حكموا بكراهة اخراج الحصى لرواية وهب عن جعفر عن ابيه قال اذا اخرج احدكم الحصا من المسجد فليردها
مكانها او فى مسجد اخر فانها تسبح وينبغى حمل كلامهم على تجويز مثل هذا التصرف لغيره فى الوقف او يحمل الحصا المكروه اخراجها على ما لا يكون
من فرش المسجد واجزائه بل ما يكفى فى المساجد بعد الوقف لدفع الوحل ونحوه او على ما اتفق القاؤه فيه ويعتبر فيه العلم بذلك او يكتفى ان يكون
ذلك او على ما كانت فى القمامة واستثنى من استحباب اخراج القمامة ما كان فيها من الحصا والصرح فى كرى جعل ترك اخراج الحصى مستحبا للرواية ثم قال
ذا عده بعض الاصحاب من المحرم لظاهر الامر بالرد **قوله** فيعاد وجوبا اليها كان فيه ضربا من الاستخدام فان
مرجع الضمير هو المساجد باعتبار بعض افرادها وهو ما اخرج منه الحصى المذكور بالاسم الظاهر جميعها ثم ماذكره من التفصيل يتجه على القول بتحريم
الاخراج بناء على ما فرضه من كون الحصى فرشا او جزء منها واما على القول بكراهة الاخراج وحمله على توجيهه باحد ماذكرنا من الوجوه فيستحب البقاء
والظ انه يكفى فيه النقل الى مسجد اخر مط كما هو ظ الرواية **قوله** او اولوية الثانى باعتبار كثرة المصلين فيه واستيلاء الخراب على الاول ونحو ذلك
نعم على ما صرح به **قوله** ويكره تعليتها علوا بالاقتداء بالنبى صلى الله عليه واله فقد روى ان مسجده كان قامة وبالتحرز عن الاطلاع على
عورات المجاورين له **قوله** والبصاق فيها والتنخم مستنده رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلم ان عليا عم قال البصاق فى المسجد خطيئة و
كفارته دفنه ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلم قال من وقر بنخامة المسجد لقى الله يوم القيمة ضاحكا قد اعطى كتابه بيمينه وفى رواية
عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمر بداء فى جوفه الا ابرئته وفى الفقيه وراى نخامة فى المسجد فمشى اليه
بعرجون من عراجين ابن طاب فحكها ثم رجع القهقرى فبنى على صلوته وقال الصادق عم وهذا يفتح من الصلوة ابوابا كثيرة وابن طاب على ما فى ية نوع من
انواع تمر المدينة منسوب الى ابن طاب رجل من اهلها وفى بعض النسخ ارطاب على ان يكون جمع رطب وكانه سهو وبازاء هذه الروايات روايات اخرى تدل

وتنل القمل فيه او فعل وبري النبل وهو داخل في عمل الصنايع وحصر الذكر لتخصيصه في الخبر فتاكد كما كيد هنو تمكين المجانين والصبيان منها عدم الوثوق بطهارتهم
او كونهم غير مميزين اما الصبي المميز الموثوق بطهارته المحافظ على اداء الصلوة فلا يكره تمكينه بل ينبغي تمرينه كما يمرن على الصلوات وانفاذ الاحكام اما مطلقا او فعل علي ع
بسبيل الكون فيه خارج او مخصوص بما فيه جدال وخصومة او بالدائم لا ما يتفق نادرا او بما يكون الجلوس فيه لاجلها لا بما اذا كان لاجل العبادة فاتفقت الدعوى لعله انفاذها
حكم من المساجد المأمور بها وحمله صاحب المدارك يحمل فعل علي ع ولعله بالاخير انسب لان ذكر القضاء فيه لا يخلو من منافرة للحامل وتعريف الضوال نشدانا وانشادا والجمع بين
وظهور تقريبهما في الجامع كراهتها في المساجد فعله خارج الباب وانشاد الشعر لنهي النبي ص عنه وامره بان يقال للمنشد فض الله فاه وروي نفي الباس عنه وهو غير مناف للكراهة
على عدم المنع كصحيحة علي بن مهزيار على ما في في وبعض نسخ يب او محمد بن علي بن مهزيار على ما في بعض نسخ يب قال رأيت ابا جعفر الثاني ع تفل في المسجد
الحرام فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود ولم يدفنه ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون في المسجد في الصلوة فيريد ان
يبصق فقال عن يساره وان كان في غير صلوة فلا يبصق حذاء القبلة ويبزق عن يمينه وشماله ورواية عبيد بن زرارة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
كان ابو جعفر ع يصلي في المسجد فيبصق امامه وعن يمينه وعن شماله وخلفه على الحصى ولا يغطيه ولعل العمل بالروايات اولى كما فعله الاصحاب احوط ويمكن حمل هذه
على بيان الجواز لكن في رد النخامة على ما في رواية عبد الله بن سنان اشكال لعدم صحة الرواية باعتبار عدم توثيق ابي اسحق النهاوندي في سنده مع ما في الرد
من احتمال الحرمة والاحوط فيه ان لا يردها الا مع عدم وصولها الى فضاء الفم والله تعالى يعلم ورفع الصوت لمنافاته المطلوب في المساجد وللنهي عنه في مرسلة علي
ابن اسباط عن بعض رجاله قال قال ابو عبد الله ع جنبوا مساجدكم الشراء والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ورفع الصوت قوله وقتل
القمل نسبه في الذكرى الى الجماعة وقال في المدارك ولا باس به لان فيه استقذارا تكرهه النفس فينبغي تركه وتغطيته بالتراب مع فعله قوله وبري النبل النبل
السهام العربية وهي مؤنثة لا واحد لها من لفظها وقد جمعوها على نبال وانبال كذا في الصحاح وبريها نحتها قوله وخصه لتخصيصه في الخبر وهي صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما ع قال نهى رسول الله ص عن سل السيف في المسجد وعن بري النبل في المسجد قال انما بني لغير ذلك ويستفاد من التعليل كراهة جميع الصنايع مط
وفي خصوص بري النبل ايض هذا وفي صحيحة الحلبي او حسنته في التهذيب فان في سندها محمد بن عيسى الداخل وحسنته بابراهيم بن هاشم في الكافي عن ابي عبد الله ع
قال سألته ايعلق الرجل السلاح في المسجد فقال نعم واما في المسجد الاكبر فلا فان جدي نهى رجلا يبري مشقصا في المسجد السلاح يوم كان الحرب مط والحديد بها
والخصوص ليتهيف للقوس والوتر وكان المراد بتعليقه تعليقه على حبل وخشب ونحوهما للعرض على البيع ونحوه او تعليقه على نفسه اي التسلح به ويحتمل ان
يكون يعلق من باب الافعال من اعلق القوس جعل لها علاقة والمشقص كمنبر نصل عريض او سهم فيه ذلك النصل والمراد هنا السهم الذي يعد له والمراد
بالمسجد في اخر الخبر المسجد الاكبر اي المسجد الحرام او المسجد الاعظم في كل بلد وكان بناء تعليله ع على ما علم من ان النهي عن بري المشقص كان باعتبار كراهة
التعرض فيه للسلاح مط من غير اختصاص ببري المشقص وعلى هذا فمفاد هذا الخبر اختصاص كراهة بري النبل بالمسجد الاكبر ويمكن حمله على زيادة الكراهة
فيه جمعا بينه وبين ظاهر الخبر الاول مع عموم الحكم كما يستفاد من تعليله والله تعالى يعلم قوله وتمكين المجانين والصبيان المستند فيه رواية ابراهيم بن
عبد الحميد المتقدمة في بحث الميضاة وكذا مرسلة علي بن اسباط المتقدمة انفا قوله وانفاذ الاحكام مستنده ايض المرسلة السابقة قوله بمسجد الكوفة
خارج فيخص الكراهة بما عدا المعصوم ولعل وجهها احتمال الخطأ في الحكم في غير المعصوم فالاولى التجنب عنه في المساجد لشرفها بخلاف ذلك في المعصوم قوله
المخصوص بما فيه جدال نقل القول به عن الراوندي قوله ولعله بالاخير انسب بناء على ما علم من طريقته صلوات الله عليه من الاشتغال بالعبادة
في الاكثر لا سيما في المسجد قوله منافرة للحامل اي لثالثة الاخيرة اذ الظاهر من التسمية انها كانت معدة للقضاء لا انه اتفق فيها اما مط كما ذكر في الوجه الثاني
او بعد الجلوس فيها للعبادة كما في الوجه الثالث اللهم الا ان يكون قضاؤه فيها اتفاقا غريبا فاشتهرت لذلك لكن الشهرة بالقضاء المطلق ينافي ذلك وقيل
نقل الدعاوي من الجدال والخصومة وهذا وجه منافرته للاول فالاظهر هو التخصيص بغير المعصوم كما ذكرنا اولا وذهب الشيخ في ف وابن ادريس الى عدم
كراهته مط واستقربه العلامة في لف واستدل عليه بان الحكم طاعة فلا باس بايقاعها في المساجد الموضوعة للطاعات وبفعل امير المؤمنين ع وقضائه في
جامع الكوفة بين الناس حتى ان دكة القضاء مشهورة الى الان واجاب عن الرواية الاولى بالطعن في السند واحتمال ان يكون متعلق النهي انفاذ الاحكام كالحبس على
الحقوق والملازمة عليها في المساجد واستحسنه صاحب المدارك وهو لا يخ عن وجه لكن الرواية مع ضعفها كانها تنهض حجة على الكراهة وحملها على ما ذكر
لا يخ عن بعد فالاظهر حملها على ظاهرها واستثناء المعصوم جمعا بين الادلة ويمكن ان يكون السر في كراهته في المسجد مع كونه طاعة ما اشرنا اليه من احتمال
الخطاء فيه فلا يبعد كراهته في المسجد وان استحبابه وترك فيه اظهار الذل لله واعترافا به والله تعالى يعلم قوله نشدانا وانشادا قال في الصحاح نشدت الضالة
انشدها نشدة ونشدانا اي طلبتها وانشدتها اي عرفتها وقال في الغريبين في الحديث لا تحل لقطتها الا لمنشد قال ابو عبيد الا لمعرف قال والطالب
ناشد يقال نشدت الضالة انشدها نشدانا فاذا عرفتها قلت انشدتها وقال الش في شرح الارشاد وتعريف الضوال هو انشادها وكذا يكره نشدها
وهو طلبها او السؤال عنها انتهى ومنه يعرف ان المعروف من التعريف هو الانشاد لا النشدان لكن كانه يمكن حمله على ما يعمهما كما فعله الش هنا اي تعريفها
لطلب صاحبها او للاستعلام عنها ولعله بخبر اخذه اهذا او الحكم بكراهة الامرين في المسجد للمرسلة السابقة فان الضالة فيها تحتمل الوجهين وان كان الظ
منها الانشاد وروي في الفقيه ان النبي صلى الله عليه وآله سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فقال قولوا له لا رد الله عليك فانها لغير هذا بنيت وهو صريح
في النشدان والتعليل فيه يجري في الانشاد ايضا قوله وانشاد الشعر قال في القاموس وانشد الشعر قرأه وقال في الغريبين قيل للطالب
الضالة ناشد لرفعه صوته بالمطلب ومنه انشاد الشعر انما هو رفع الصوت به انتهى وظاهر كلام الاصحاب عدم اعتبارهم رفع الصوت فيه
بل كراهة مطلق قراءته قوله لنهي النبي صلى الله عليه وآله ما وقفت عليه في هذا الباب هو صحيحة الكافي عن عبد الرحمن بن الحجاج عن جعفر بن ابراهيم
كانه الجعفري الهاشمي المدني من اصحاب السجاد ع وحاله غير معلوم الا ان يكون هو جعفر بن ابراهيم بن محمد ... بجعفر الطيار الذي ذكره في اصحاب
الصادق ع كما ظنه بعض اهل الرجال فيكون ثقة لكنه لا يخ عن بعد عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سمعتموه ينشد
الشعر في المساجد فقولوا له فض الله فاك انما نصبت المساجد للقران فكان مراد الش بالنهي النهي المستفاد من الامر المذكور لا النهي على التحقيق كما هو
ظ كلامه قوله فض الله فاه الفض بالفاء والضاد المعجمة الكسر بالتفرقة وفض خاتم الكتاب كذا في القاموس قوله وروي نفي الباس عنه
هو رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الشعر ايصلح ان ينشد في المسجد فقال لا باس وسألته عن الضالة ايصلح ان ينشد في المسجد قال

قال المص في الذكرى ليس ببعيد حمل اباحة انشاد الشعر

الخشوع م

[illegible] الصنايع وكان نهيه عنها [illegible] بري النبل [illegible] مطلق الصنايع [illegible] بعض الصنايع [illegible] كان نظام [illegible]

لا باس

على مايقل منه وتكثر منفعة كبيت حكمة او شاهد على لغة في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وشبهه لانه من المعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله كان ينشد بين يديه البيت والابيات من الشعر في المسجد ولم ينكر ذلك والحق به بعض الاصحاب ما كان منه موعظة او مدحا للنبي والائمة عليهم السلام او مرثية للحسين عليه السلام ونحو ذلك لانه عبادة لاينافي الغرض المقصود من المساجد وليس ببعيد ونهي النبي صلى الله عليه وآله محمول على الغالب من اشعار العرب الخارجة عن هذه الاساليب والكلام فيها باحاديث الدنيا للنهي عن ذلك في منافاته لو ضعها فانها وضعت للعبادة ويكره الصلوة في الحمام وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته وسطحه نعم يكره في بيت ناره من جهة النار لا من حيث الحمام وبيوت الغائط للنهي عنه ولان الملائكة لا تدخل بيتا يبال فيه ولو في اناء فهذا اولى وبيوت النار وهي المعدة لاضرامها فيها

لاباس **قوله** على مايقل منه لا يخفى ان قوله صلى الله عليه وآله في رواية المنع من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد لا يخرج عن ظهوره فيمن كان ديدنه ذلك كبعض المداحين الذين اتخذوا ذلك صنعة ويمكن اعتبار رفع الصوت فيه كما هو دابهم وعلى هذا فلا يدل على كراهة مطلق انشاده سيما ما اشتمل على حكمة ومنفعة او استحب لكونه مدحا او مرثية او نحوهما وممن عاصرناه من الفضلاء من حمل الشعر على ما فيه تخييل وتغزل وتعشق لا الكلام الموزون ولا يخفى بعده **قوله** وليس ببعيد وفي شرح الارشاد لم يرتض بما نقله من كرى من بعض الاصحاب واعترض بان وقوعه لا ينافي الكراهة ومن سمعتموه في الخبر العام وحكمه صلى الله عليه وآله على من في عصره حكمه على غيرهم وكون كل عبادة لا تكره في المسجد في حيز المنع فان انفاذ الاحكام واقامة الحدود من افضل العبادات وتعريف الضالة اما واجب او مندوب وكثير من المكروهات في المسجد يمكن كونها عبادة واجبة او مندوبة على بعض الوجوه مع الاجماع على كراهتها وينبه على ذلك قوله صلى الله عليه وآله انما نصبت المساجد للقران ولم يقل صلى الله عليه وآله للعبادة انتهى وقد عرفت ان دلالة الحديث على العموم غير ظاهر وقوله صلى الله عليه وآله انما نصبت المساجد للقران يمكن ان يكون التخصيص بالقران باعتبار ان الغرض ان اكثار القراءة على طريقة من ذكرناه من المداحين واضرابهم لا يصلح في المساجد الا للقران لا التخصيص به من جملة العبادات مطلقا كيف واصل وضع المساجد للصلوة الا ان يجعل القران شاملا لها وبالجملة فما ذكره هنا من نفي البعد عن التخصيص كانه اقرب يؤكد ذلك ويقويه جدا صحيحة علي بن يقطين في التهذيب قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس به منه والله تعالى يعلم **قوله** للنهي عن ذلك كذا ذكره المصنف في كرى وانا لا اذكر الان رواية مشتملة عليه ولكن يكفي بها شهيدين **قوله** ويكره الصلوة في الحمام المستند فيه رواية الكافي عن عبيد الله بن الفضل عمن حدثه عن ابي عبد الله ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام والقبور ومسان الطرق وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والسبخ والثلج وقد ورد النهي عن الصلوة في الحمام في اخبار العامة ايضا وقد سبق في صحيحة الفقيه عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئله عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس ومثله موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ووجه الجمع حمل الاولى على الكراهة والاخيرين على الجواز كما فعله الاصحاب ويمكن تخصيص الاولى بما اذا لم يكن نظيفا كما يرشد اليه الاخبار وان واما حملهما على المسلخ كما فعله الصدوق فبعيد ونقل عن ابي الصلاح انه منع من الصلوة في الحمام وتردد في الفساد وهو ضعيف جدا **قوله** وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه قيل الظاهر من الحمام جميع بيوته الحارة والتخصيص بالبيت الذي يغتسل فيه لا يظهر له وجه الا ان يكون غرض الشارح ايضا التخصيص به بل يكون بناء كلامه على ما لعله كان المتعارف في زمانه وبلاده من الحمامات التي لا يكون لها الا بيت حار واحد يغتسل فيه وح فغرضه انما هو اخراج المسلخ وغيره من البيوت البارده هذا واما المسلخ ونحوه من البيوت فغيره اشكال والظاهر عدم الكراهة فيه وبه جزم ابن ادريس في السرائر وجزم العلامة ره في القواعد واحتمل في كره كراهة المسلخ ايضا وبنى الاحتمال على علة النهي فان كانت كونه مظنة النجاسة لم يكره وان كانت كشف العورة فيكون ماوى الشياطين كره قال في المدارك وهو مبني ضعيف لجواز ان لا يكون الحكم معللا او تكون العلة غير ما ذكره انتهى ولا يخفى ما في التجويز الاول فلا تغفل واما سطح الحمام فالظاهر انه ليس منه وقد صرح به في المدارك ثم قلت بعد ما كتبت الحاشية رايت انه ذكر في شرح الارشاد ان المراد بالحمام موضع الاغتسال لان اشتقاقه من الحميم وهو الماء الحار الذي يغتسل به ولا تتعدى الكراهة الى مسلخه وقريب منه في شرح الشرايع ايضا ولا يخفى ان الحميم على ما ذكره في الصحاح وغيره هو الماء الحار والعرق ايضا واشتقاق الحمام من كل منهما ممكن وعلى التقديرين الظاهر شمول الحمام لجميع بيوته الداخلة الحارة كما في العرف لا خصوص موضع الاغتسال ولكون الاشتقاق من الاصل بمعنى الاغتسال بالماء الحار او مطلقا على ما قالوا لا يقتضي تخصيص الحمام بموضع الاغتسال وهو ظاهر بل لو اختص به لغة ايضا فلا يبعد القول بالتعميم بنا على العرف والظاهر ان مراد الشارح ايضا بموضع الاغتسال هو البيوت الحارة الداخلة جميعا بناء على ما كان الشايع عندهم من الغسل الترتيبي في اي موضع اتفق منها من غير ان يعد بيت خاص له كما هو المتعارف في بلادنا ويؤيد هذا انه جعل مقابل ذلك المسلخ وحكم بعدم تعدي الحكم اليه لكن كلامه ههنا خال عن هذا التاييد فلا تغفل **قوله** وبيوت الغائط وفي المقنعة ولا تجوز الصلوة في بيوت الغائط ويمكن حمله على الكراهة كما هو المشهور **قوله** ولان الملائكة لا تدخل بيتا ورد ذلك في رواية محمد بن مسلم وان المنقول في بحث كراهة الصلوة في الثوب ذي التماثيل **قوله** فهذا اولى ان كان المراد ببيوت الغائط هي المعدة لذلك كما ذكر في المدارك فوجه الاولوية ظاهر وان كان المراد كل بيت فيه غائط كما يظهر من شرح الارشاد فوجه الاولوية ان الغائط اخس من البول فاذا كره في بيت فيه بول ففي الغائط بطريق اولى وفي المنع منه مجال لكيف وقد قيل بوجوب الغسل مرتين في البول دون غيره واختار الشارح كما سبق نعم يمكن الاستدلال عليه بما رواه الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقوم في الصلوة فارى قدامي في القبلة العذرة فقال تنح عنها ما استطعت ولا تصل على الجواد ولعل الشارح اشار بقوله للنهي عنه الى ما يستفاد من هذا الخبر والا لم ينقل نهي عنه فيما رايناه من الكتب المتداولة ثم في استفادة عموم الكراهة منه مناقشة اذ الامر بالتنحي ربما كان عن العذرة التي كانت قدام المصلي في القبلة لا مطلقا الا ان يقال ان احتمال الخبر للاطلاق يكفي للحكم باطلاق الكراهة بعنوان اولوية الترك هذا وقال المصنف في كرى ونعامتها المكروهات الى النجاسة الظاهرة كالعذرة لرواية الفضيل بن يسار تنح عنها ما استطعت وكذا الى حائط ينز من بالوعة البول لمرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر وكذا في بيوت الغائط للنظر وفحوى الخبر انتهى وظاهره ان المراد بفحوى الخبر هو احد الخبرين اللذين ذكرهما ودلالتهما بالفحوى اي القياس بطريق الاولى على ما هو مصطلحهم فيه على ما ذكره كما ترى ويمكن ان يكون الخبر هو ما اشار اليه الشارح من حديث الملائكة لا يبعد ان يكون غرض الشارح هنا الكشف عما في كرى ايضا وح فدعوى دلالته بالفحوى كدعوى الاولوية التي ادعاها الشارح ههنا وقد عرفت حالها والله تعالى يعلم **قوله** وفي بيوت النار لئلا يتشبه بعابديها قاله الاصحاب كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ضعف التعليل ونقل عن ابي الصلاح عدم حل الصلوة فيها وتردده في الفساد وهو ضعيف وزاد سلار فحكم بالفساد وزاد في الفساد **قوله** وهي المعدة لاضرامها فيها وان لم تكن

بيوت

كالاتون والفرن لا ما وجد فيه نار مع عدم اعداده لها كالمسكن اذا اوقدت فيه وان كثر وبيوت المجوس للخبر ولعدم انفكاكها عن النجاسة وتزول الكراهة برشها والمعاطن بكسر الطاء واحدها المعاطن وهي مبارك الابل عند الماء للشرب ومجرى الماء وهو المكان المعد لجريانه وان لم يكن فيه ماء والسبخة بفتح الباء واحد السباخ وهي الشيء الذي يعلو الارض كالملح او بكسرها وهي الارض ذات السباخ وقرى النمل جمع قرية وهي مجمع ترابها حول حجرها وفي نفس الثلج اختيارا مع تمكن الاعضاء اما بدونه فلا مع الاختيار وبين المقابر

بيوت عبادتها الجريان ما تمسكوا به من التعليل في الجميع واحتمل في المدارك اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران لانها ليست موضع الرحمة فلا تصلح لعبادة الله تعالى ثم انه لم يعتبر في الكراهة وجود النار فيها حالة الصلوة بل يكره بمجرد كونها معدة لاضرامها فيها وان لم توجد وقت الصلوة كما صرح به في شرح الارشاد لجريان التعليل **قوله** كالاتون والفرن الاتون كتنور وقد يخفف اخدود الجبار والجصاص ونحوه والجبار مشددة الصاروج والفرن بالضم المخبز يخبز فيه الفرني خبز غليظ مستدير كل ذلك في القاموس **قوله** لا ما وجد فيه نار نعم انما يكره فيه اذا كانت النار في قبلته كما سيجي **قوله** وبيوت المجوس للخبر وهي صحيحة التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في البيع والكنايس وبيوت المجوس فقال رش وصله وهذه الرواية في ف ايضا عن عبد الله بن سنان بسند اخر لا باس به غير ان فيه محمد بن عيسى عن يونس ومتنها هكذا سئلنا ابا عبد الله ع عن الصلوة في البيع والكنايس فقال رش وصل قال وسئلته عن بيوت المجوس فقال رشها وصل وموثقة ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في بيوت المجوس فقال رش وصل وعد سلار في المراسم بيوت المجوس مما لا يجوز الصلوة فيه بل نفسه وهو ضعيف **قوله** ولعدم انفكاكها عن النجاسة هذا انما تفيد الكراهة اذا سجد على ارضها او على ما فرش فيها من الحصر والبواري ومع مباشرة شيء منها برطوبة لا مط فافهم **قوله** وتزول الكراهة برشها قد سبق فيما نقلنا من الاخبار ما يدل عليه والشيخ ره في ط وية اعتبر الجفاف بعد الرش ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه سوى احتماله في بعض الاخبار سنشير اليه في بعض المرابض لكن لا باس باتباعه خصوصا مع ما فيه من التحرز عن تلطخ المسجد **قوله** وهي مبارك الابل عند الماء للشرب اي المشرب مرة ثانية كما قال في الصحاح الاعطان والمعاطن مبارك الابل عند الماء لتشرب عللا بعد نهل والعلل الشرب الثاني والنهل الشرب الاول وذكر في هي ان الفقهاء جعلوها اعم من ذلك وهي مبارك الابل مط التي تاوي اليها ويدل عليه ما فهم من التعليل بكونها من الشياطين انتهى والتعليل في الرواية العامية كما سنذكره وكلام بعض اهل اللغة ايضا يوافق ما ذكروه من التعميم قال في القاموس العطن محركة وطن الابل ومبركها حول الحوض ثم انه لا يشترط في الكراهة حضور الابل بل تكره وان كانت غايبة كما صرح به في شرح الارشاد لصدق المعاطن مع الغيبة وان كانت الرواية قد تشعر بخلاف ذلك كذا في شرح الارشاد واراد بالرواية الرواية العامية التي سننقلها اولا فانه لم ينقل رواية فيه غيرها وفي اشعارها بما ذكره تامل اذ ليس فيها الا التعليل بانها جن من جن ولا اشعار فيه باختصاص الكراهة بحال الحضور هذا اذ يكفي فيها كونه ماوى الجن وان لم يكن فيه بالفعل فتد ومستند الحكم صحيحة الحلبي في الفقيه وحسنته بابرهيم بن هاشم في في ويب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في مرابض الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه ورشه بالماء وصل الحديث وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في اعطان الابل فقال ان تخوفت الضيعة على متاعك فاكنسه وانضحه وصل ولا باس بالصلوة في مرابض الغنم وروي عن عبد الله بن معقل عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ادركتكم الصلوة وانتم في اعطان الابل فاخرجوا منها وصلوا فانها جن من جن خلقت الا ترونها كيف تشمخ بانفها عن البراء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين ونقل عن ابي الصلاح انه ذهب الى عدم جواز الصلوة فيه ولا يبعد ان يكون مراده التاكيد في الكراهة وكيفما كان فالمعتمد ما هو المشهور للعمومات الدالة على كون الارض مسجدا الا ما اخرجه الدليل والنهي الصريح في الرواية الاولى المفهوم من الثانية كانه لا يصلح حجة للمنع لشيوع النواهي التنزيهية في امثال هذا المقام مع ان التجويز على تقدير الخوف على المتاع ايضا ربما يشعر بها وايضا الرش في الروايتين مبني على المنع باعتبار النجاسة ابوالها وارواثها فعلم ان المنع للكراهة للاستقذار والله تعالى يعلم **قوله** ومجرى الماء المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة في بحث الحمام **قوله** وان لم يكن فيه ماء لصدق المجرى بمجرد كونه معدا للجريان ولانه قد ذكر في الرواية المجرى الماء بعد ذكر الماء ايضا فعلم ان المراد ما ذكره ثم ان كون العلة سلب الخشوع باعتبار عدم الامن من هجوم الماء غير ظاهر وان كان مناسبا فالظاهر الكراهة وان امن من هجومه فتد **قوله** والسبخة المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة وفي الفقيه والكافي في رواية الحلبي المتقدمة قال اكره الصلوة في السبخة الا ان يكون مكانا لينا يقع عليه الجبهة مستوية وروي في يب في الموثق ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في السبخة لم تكرهه قال لان الجبهة لا تقع مستوية فقلت ان كان فيها ارض مستوية فقال لا باس فالظاهر تقييد الكراهة بما في الروايتين من عدم استوائها اي الاستواء التام اذ لو لم تستو بقدر ما يمكن اقل الواجب من وضع الجبهة فلا تصح الصلوة الا ان تحمل الكراهة في الاخبار على الحرمة هذا واما موثقة سماعة قال سئلته عن الصلوة في السباخ فقال لا باس فتحمل على الجواز وعلى ما اذا كان موضع الجبهة مستويا **قوله** او بكسرها وهي الارض ذات السباخ ذكر الخليل في العين ان ارض السبخة بفتح الباء فاما اذا كانت نعتا للارض كقولك الارض السبخة فبكسر الباء ووجه ما اشار اليه الشارح ره **قوله** وقرى النمل المستند فيه ايضا مرسلة عبد الله المتقدمة ولعدم انفكاك المصلي من اذاها او قتل بعضها كذا في شرح الارشاد **قوله** وفي نفس الثلج مستنده ايضا المرسلة السابقة واحتج في المدارك برواية الفقيه والكافي عن داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن ع قلت اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فقال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه وفي حديث اخر اسجد على ثوبك وهو انما يتم لو حمل السجود على الثلج على الصلوة عليه واما اذا حمل عليه على نفس السجود عليه كما هو ظاهر كذا نظام الحديث الاخر فلا يصلح سندا لما نحن فيه بل يكون مفاده عدم جواز السجود على الثلج الا عند الضرورة ويكون مفاد الحديث الاخر انه عند الاضطرار ايضا يسجد على ثوبه لا على الثلج فتد **قوله** اما بدونه فلا اي لا يجوز كراهة او لعدم جوازها مع الاختيار **قوله** وبين المقابر المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل السابقة وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع من خلفه وعشرة اذرع عن يمينه وعشرة اذرع عن يساره ثم يصلي ان شاء وانما حكموا بالكراهة دون عدم الجواز كما ورد في هذه الرواية لان هاتين الروايتين مع عدم صحة سندهما لا تصلحان حجة للقول بالتحريم وتخصيص العمومات على انه قد ورد بالخصوص ايضا صحيحة علي بن يقطين في يب قال سئلت ابا الحسن ع عن الصلوة بين القبور هل يصلح قال لا باس وصحيحة علي بن جعفر في الفقيه عن اخيه موسى ع قال

سئلته

والبها ولو قبرا الا بحائل ولو عنزة بالتحريك وهي العصا في اسفلها حديدة مركوزة او معترضة او بعد عشرة اذرع ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا كراهة وفي الطريق سواء كانت مشغولة بالمارة او فارغة ان لم يعطلها والا حرم وفي بيت فيه مجوسي وان لم يكن البيت له والى نار مضرمة اي موقدة ولو سراجا او قنديلا وفي الرواية كراهة الصلوة

سئلته عن الصلوة بين القبور هل تصلح قال لا باس به فما في مراسيم سلار ومن عد المقابر مما لا يجوز فيه الصلوة بل يفسد ضعيف جدا **قوله** واليها ولو قبرا القول بكراهة الصلوة الى القبور او القبر هو المشهور بين الاصحاب وقال المفيد ره في المقنعة ولا يجوز الصلوة الى شيء من القبور حتى يكون بين الانسان وبينه حائل ولو قدر لبنة او عنزة منصوبة او ثوب موضوع وقد روى انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه وظاهره على القول بالحرمة ويمكن حمله على تأكد الكراهة وقال في الفقيه واما القبور فلا يجوز ان تتخذ قبلة ولا مسجدا ولا باس بالصلوة بين خللها ما لم يتخذ شيء منها قبلة والمستحب ان يكون بين المصلي وبين القبور عشرة اذرع من كل جانب هو ايضا ككلام المفيد نقل عن ابي الصلاح انه قال انه لا يجوز التوجه الى النار والسلاح المشهور والنجاسة الظاهرة والمصحف المنشور والقبور ولنا في فساد الصلوة مع التوجه الى شيء منها نظر انتهى وهو صريح في التحريم ومستند المنع رواية معمر بن خلاد عن الرضا ع قال لا باس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وفي سندها معوية بن حكيم وهو وان ذكر النجاشي انه ثقة جليل القدر لكن قال الكشي انه فطحي فما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره لعله صحيح محل تامل ثم ان مفهوم ليس لا الباس اذا اتخذ القبر قبلة والباس اعم من التحريم فالقول بالتحريم مستندا اليه ضعيف جدا ثم كون اتخاذ القبر قبلة بمعنى التوجه اليه مطلقا غير ظاهر بل يحتمل ان يكون المراد به ان يعتقد كونه قبلة يجب التوجه اليه اينما كان بدلا من الكعبة او مخيرا فيهما ولو سلم ففيه ان لا نص على عموم الباس ايضا الى القبر تامل فان مفهومه ليس الا الباس في الصلوة بين المقابر اذا اتخذ القبر قبلة لا في الصلوة الى القبر مطلقا لكن لا باس بالقول باطلاق الكراهة تبعا للاصحاب ولاحتمال الرواية واما الرواية التي اشار اليها المفيد ره في الصلوة الى قبر الامام فهي ما نقله الشيخ في يب عن رواية محمد بن عبد الله الحميري قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلم هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند راسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ولا يخفى ان هذه الرواية لمطابقتها للاصل والعمومات مع كونها اقوى سندا كما سيظهر اولى بالعمل ورواية معمر لا تنهض حجة لجعل الاصل عدم جواز الصلوة الى القبر كما فعلوه واشار اليه المفيد بقوله والاصل ما قدمناه اي عدم الجواز الا ان يكون لهم عليه حجة اخرى لم تصل الينا وقال المحقق ره في المعتبر بعد ما نقل عن المفيد انه روى انه لا باس ان يصلي الى قبلة فيه قبر امام والاصل ما قدمناه ولا ريب ان اطراحه لهذه الرواية لضعفها وشذوذها واضطراب لفظها انتهى والرواية ان كانت هي ما في يب ونقلناها فلم يظهر لي شيء مما ذكره اما الضعف فسندها في يب هكذا محمد بن احمد بن داود عن ابيه قال حدثنا محمد بن عبد الله الحميري اما محمد فقال في الخلاصة انه شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقيههم حكى ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله انه لم ير احدا احفظ منه ولا افقه ولا اعرف بالحديث واما ابوه احمد فقال النجاشي انه كان ثقة كثير الحديث صحب علي بن بابويه وله كتاب النوادر وفي الخلاصة كان ثقة كثير الحديث وصحب علي بن بابويه وزاد في الفهرست وله كتاب النوادر كثير الفوائد واما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة انه كان ثقة وجها كاتب صاحب الامر عليه السلم وسئله مسائل في ابواب الشريعة بقي انه لم ينقل الشيخ في يب والاستبصار سنده الى محمد ولا ضرر فيه اذ لا ريب ان كتابه كان عند الشيخ مع هذا فذكر في الفهرست انه اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمن والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عنه وبعد هذا فلا يظهر لي وجه للضعف واما الشذوذ فلعل المحقق معناه حتى انظر فيه واما اضطراب لفظها فلم يظهر لي وقد نقلناها بلفظها فانظر فيها لعله يظهر لك شيء واما ما في الفقيه من انه قال النبي ص لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله عز وجل لعن اليهود لانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيمكن حمل اتخاذ القبر قبلة على ما اشرنا اليه سابقا من اتخاذه قبلة يتوجه اليه اينما كان فلا ينافي تلك الرواية مع ضعفها بالارسال واما اتخاذه مسجدا فالظاهر ان المراد به ان يضع الجبهة عليه كما ورد المنع عنه في تلك الرواية ايضا فتدبر **قوله** الا بحائل ولو عنزة ارتفاع الكراهة او التحريم بالحائل او البعد مقطوع به في كلام الاصحاب ولم اقف على مستندهم في الحائل وتحديده بما ذكروه نعم لو كان حائل لا يقال معه عرفا الصلوة الى القبر فلا ريب في انتفاء المنع ان ابدونه كالعنزة ونحوها فيشكل الحكم برفعه بعد تحقق اصله نعم لا يبعد القول به بناء على ضعف احتجاجهم على الاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق او الشهرة وهو فيما اذا كان بدون الحائل على ما ذكروه فتدبر **قوله** وهي العصا في اسفلها حديدة كذا في كري وزاد والاولى بلوغها ذراعا قاله الجمع والفاضل في ذلك فما زاد انتهى وفي الصحاح انها اطول من العصا واقصر من الرمح وانت تعلم ان الاكتفاء بالعنزة ونحوها انما ورد في الروايات في السترة التي يستحب وضعها بين يدي المصلي واما هيهنا فلم اقف على مستنده واستنباط هذا منه الحكم كما ترى فتدبر **قوله** مركوزة او معترضة قال في كري في بحث السترة يجزي القاء العصا عرضا اذا لم يمكن نصبها الا انه اولى من الخط انتهى وظاهر كلامه هيهنا التخيير بدون ترتيب **قوله** او بعد عشرة اذرع المستند فيه موثقة عمار المتقدمة **قوله** ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا وليل على كراهته وهذا لا ينافي انه اذا صلى بين القبور اعتبر البعد بعشرة اذرع من جميع الجوانب كما ورد في الموثقة اذ لا يبعد اختصاص ذلك بحال البينية وعلى هذا فاندفع ما يتراءى من المخالفة بين كلامه هنا وفي شرح الشرائع ان البعد بعشرة اذرع معتبر من جميع الجوانب فلا يكفي كون القبر خلف المصلي من دون البعد اذ يمكن تخصيص كلامه هناك بما اذا صلى بين القبور فلا ينافي ما ذكره هيهنا لكن يقع انه هيهنا حكم ايضا بانه اذا كانت القبور مع احد الجانبين فلا كراهة وقال في شرح الشرائع بعد قول مصنفه وبين المقابر لا فرق في الكراهة بين الصلوة بينها واليها ولا بين القبر والقبرين وما زاد وان لم يصدق البينية في الواحد ولا يخفى ما بينهما من التدافع ومنه يظهر ان بناء ما نقل عنه اولا ايضا ليس على ما ذكرنا من التخصيص بل على ظاهره من الاطلاق وكيف كان فالمتجه ما ذكره هنا كما ظهر مما تلوناه عليك نعم ما ذكره هنا من عدم الفرق بين القبر والقبرين فما زاد انما يتجه في صورة الصلوة الى القبر نظرا الى ما هو مستندهم في الحكم فتدبر **قوله** وفي الطريق

هو كراهة الصلوة بين القبور والى القبر وان كانت خلفه او الى جانبيه فلا كراهة اذ الظاهر ان المستفاد من الرواية انما

الصلوة

الى المجمرة من غير اعتبار الاضرام وهو كذلك في بعض النسخ في غير الكتاب

المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة المشتملة على المواضع العشرة التي لا يصلى فيها اذ احدها مسان الطرق ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط اذ فيها ولا تصل على الجواد وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة في الاعطان اذ فيها على ما في يب وسئلته عن الصلوة في ظهر الطريق فقال لا باس ان يصلى في الظواهر التي بين الجواد فاما على الجواد فلا تصل فيها وليس هذا في الفقيه وفي وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها وقال لا باس بان يصلى بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلى في الجواد وصحيحة ايوب بن نوح عن ابي الحسن الاخير ع قال قلت له تحضر الصلوة والرجل بالبيداء قال يتنحى عن الجواد يمنة ويسرة ويصلى ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط اذ فيها ولا تصل على الجواد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في السفر فقال لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها ورواية محمد بن الفضيل قال قال الرضا ع كل طريق يوطا ويتطرق وكانت فيه جادة اولم تكن فلا ينبغي الصلوة فيه فقلنا اين اصلي قال يمنة ويسرة وموثقة الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا قال كل طريق يوطا فلا تصل عليه قال قلت انه قد روى عن جدك ان الصلوة على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سايرني عليه الرجل قال قلت فان خاف الرجل على متاعه الضيعة قال فان خاف فليصل ولا يخفى ان مفاد اكثر تلك الروايات اختصاص الكراهة بالجواد اي العظمى منها وهي التي يكثر سلوكها على ما في شرح الارشاد والمدارك ومقتضى ذلك عدم الكراهة في طريق لا تعد جادة وايض مفاد روايتي الحلبي ومعوية اختصاص الكراهة في الجواد بما انخفض منها لا ما بقي مرتفعا في البين بل مفادهما عدم اطلاق الجواد على ما بقي في البين مرتفعا ومفاد الروايتين الاخيرتين سيما الاخيرة شمول الكراهة للجميع ويمكن الجمع بينها بالقول بالكراهة في الجميع لكن تكون في الجواد اشد من غيرها والمفيد ره في المقنعة والصدوق ره في الفقيه حكما بعدم جواز الصلوة على جواد الطرق وكانه لظاهر النهي في هذه الاخبار والمعتمد ما هو المش للاصل والعمومات والشهرة العظيمة بين الاصحاب ويؤيد ايض ظاهر لفظ الكراهة في صحيحة معوية بن عمار فلا عبرة بظاهر تلك النواهي لشيوع النواهي التنزيهية في هذا الباب ويمكن ان يكون مراد الصدوق والمفيد ايض تاكيد الكراهة والله تعالى يعلم **قوله** والاحرم لاشتراط جواز التصرف في الطرق بغير السلوك بعدم الضرر بالسالك وهل يقدح ظاهر الاصحاب ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من دلالة النهي على الفساد قال في المدارك ولو فرض تعطيل المارة بالصلوة وجب القول بفسادها اذا كان الطريق موقوفة لاجل المرور ويحتمل عدم الفرق فيما سمي وكانه لا وجه لما ذكره اولا من الفرق بعد فرض صيرورتها محياة فافهم **قوله** وفي بيت فيه مجوسي المستند فيه رواية الكافي عن ابي جميلة عن ابي عبد الله ع قال لا تصل في بيت فيه مجوسي ولا باس ان تصلي وفيه يهودي او نصراني وفي يب بسند غير ما في في عن ابي جميلة عن ابي عبد الله ع مثله وانت تعلم ان بين بيوت المجوس التي ذكرت سابقا وبين بيت فيه مجوسي الذي ذكر ههنا عموما وخصوصا من وجه وقد ذكرنا من الروايات الحجة لكل منها فلا ينبغي الخلط بينهما ويظهر من الشرح في شرح الارشاد والشرايع ضرب من الخلط فيه كما يظهر بالرجوع اليهما فارجع ولا تغفل **قوله** اي موقدة وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها واوقدتها انا واستوقدتها ايض كذا في تفسير النيشابوري **قوله** وفي الرواية كراهة الصلوة الى المجمرة الخ هي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع حيث فيها وقال لا يصلى الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت له ان يصلي وبين يديه مجمرة شبه قال نعم وان كان فيها نار فلا يصل حتى ينحيها عن قبلته وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحياله قال اذا ارتفع كان شر لا يصلي بحياله كذا في يب نقلا عن محمد بن يعقوب لكن ليس فيما عندنا من نسخ الكافي قلت له ان يصلي الى قوله وعن الرجل ولا ضير فيه فان الظ ان الشيخ نقله من اصله لا عن الكافي والعيبة الى محمد بن يعقوب لاتصال سنده الى صاحب الكتاب به مع انه قد روى في الفقيه هذه الزيادة بادنى تغير في العبارة عن عمار وفي في ويب جميعا في الصحيح عن علي بن جعفر عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة فقال لا يصلح له ان يستقبل النار وقريب منه في الفقيه ايض في اخر رواية عن علي بن جعفر وبما نقلنا ظهر انه لو بدل المص المجمرة بالنار لكان اولى فتدبر ثم انه في في ويب بعد نقل صحيحة علي بن جعفر قال وروى ايض انه لا باس لان الذي يصلي له اقرب اليه من ذلك وزاد في يب وروى ذلك محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابرهيم الهمداني رفع الحديث قال قال ابو عبد الله ع لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه قال وهذه رواية شاذة ومع هذا ليست مسندة وما يجري هذا المجرى لا يعدل اليه عن اخبار كثيرة مسندة انتهى وفي الفقيه ايض روى هذه الرواية مرسلا عن ابي عبد الله ع ثم قال انه حديث يروى عن ثلثة يروى من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين بن عمرو عن ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني رفع الحديث ولكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت عن ثقاة ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة انتهى ولا يخفى ما بين كلامي التهذيب والفقيه من المخالفة في بيان سندها حيث جعل في يب عمرو بن ابرهيم بيانا لابيه وفي الفقيه مرويا عنه له ويحتمل سقوط عن في يب ليوافق ما في الفقيه لكن الظ عدم سقوطه وان الصحيح هو ما في يب وما في الفقيه سهو وقول الفقيه ولكنها رخصة لا يخ عن خفاء والظ انه كان له قرينة على صحة الرواية وانه منهم ع فالمراد ان الرواية وان كان في سندها جهالة وانقطاع لكنها وردت على سبيل الرخصة عن الثقات اي المعصومين ع وذكر فيها العلة ايض وهو اشارة الى نوع تقوية لها على ما هو المسلك من ترجيح الحديث المعلل ثم عرضها الاتصال بالمجهولين والانقطاع ولا ضير فيه فيجوز الاخذ بها على سبيل الرخصة اي على سبيل التخفيف والترحم بعد ان يعلم ان الاصل اي الراجح والحكم الجاري اولا مع قطع النظر عن التخفيف والترحم هو المنع وبهذا يحصل الجمع بين الروايات وقد حمله سلطان العلماء طاب ثراه في حواشي الفقيه على انها رخصة اقترنت بها علة اي مع وجود عذر وعلة ثم اتصلت بالمجهولين فتركوا نقل العلة واهملوا فمن اخذ بها مع العلة والضرورة لم يكن مخطئا ولا يخفى بعده هذا وبما نقلنا من الروايات ظهر ضعف قول ابي الصلاح بعدم جواز التوجه الى النار اذ الاصل والعمومات يقتضي الجواز مع تايده بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وبالرواية المعللة وان ضعف سندها

او الى تصاوير ولو في الوسادة وتزول الكراهة بسترها بثوب ونحوه او مصحف او كتاب مفتوحين سواء في ذلك القارئ وغيره نعم يشترط الابصار ويلحق به التوجه الى كل شاغل
من نقش وكتابة ولا باس به او وجه انسان في المشهور وفيه وفي الباب المفتوح ولا نص عليهما ظاهرا وقد يعلل بحصول التشاغل به او حائط ينز من البالوعة التي يبال فيها ولو نز با
لغائط فاولى وفي الحاق غيره من النجاسات وجه وفي مرابض الدواب جمع مربض وهو مأواها ومبرزها

وما يدل على المنع ليس الا الروايتان وهما لا ينهضان حجة على التحريم لعدم صحة الاولى وقصور الثانية عن الدلالة على التحريم بل ظاهرها الكراهة
ولكن الاحتياط في الاجتناب والله تعالى يعلم **قوله** او الى تصاوير المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع اصلي والتماثيل قدامي وانا انظر اليها
قال لا اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك او خلفك او تحت رجليك وفوق راسك وان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا وصل
كذا في يب وفي الكافي ايضا بسند اخر صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قريب منه وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلي وبين يدي الوسادة
فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وصحيحة الكافي عن علي بن جعفر عن ابي الحسن ع قال سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلي فيها فقال لا تصل فيها
وفيها شيء يستقبلك الا ان لا تجد بدا فتقطع رؤسها والا فلا تصل فيها ورواية ليث المرادي في يب بسنده فيه محمد بن سنان وفي الفقيه بحذف
الاسناد قال قلت لابي عبد الله ع الوسائد تكون في البيت فيها تماثيل عن يمين او شمال فقال لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة فان كان شيء منها بين
يديك مما يلي القبلة فغطه وصل وزاد في يب واذا كانت معك دراهم سود فيها تماثيل فلا تجعلها من بين يديك واجعلها من خلفك ورواية يب
عن سعد بن اسمعيل عن ابيه قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المصلي والبساط عليه تماثيل ايقوم عليه يصلي ام لا فقال والله اني لاكره وعن رجل دخل
على رجل عنده بساط عليه تمثال اتجد ههنا مثالا فقال لا تجلس عليه ولا تصل عليه قوله ع اتجد بالجيم والدال المهملة وربما قرئ بالخاء والذال فقال اتتخذها
المعجمتين وعلى التقديرين استفهام للانكار والمراد انك لا تجد فيما عندنا وفي بيوتنا ذلك او لا تتخذ فيبسط في ذلك ثم صرح بالانكار والمنع عن
الجلوس والصلوة عليه والشيخ حمل النهي عن الجلوس عليه على الكراهة بدلالة ما ورد من الاخبار انه لا باس بالقعود عليه والوقوف ما لم يسجد عليها كصحيحة
محمد بن مسلم المتقدمة انفا ورواية ليث المرادي المذكورة انفا ايضا ودلالتهما على ما ذكره باعتبار عموم قوله ع لا باس به مهما لم يكن تجاه القبلة وصحيحة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لا باس ان تصلي على المثال اذا جعلته تحتك والظ بقرينة الحوالة الى الاخبار انه اراد بقوله ما لم يسجد عليها ما لم يكن في القبلة
والظ انه ايضا مكروه وليس بحرام عنده فالفرق كانه باعتبار مراتب الكراهة وان كراهة السجود عليه كراهة شديدة بخلاف الوقوف والجلوس لخفة
الكراهة فيهما فتد ثم انه قد سبق في بحث اللباس نقلا عن المنتهى اطلاق كراهة الصلوة في بيت فيه تماثيل مستندا الى رواية عمرو بن خالد ومحمد بن
مروان وقد نقلنا ايضا هناك مرسلة الفقيه التي في الظهر دلالته على ما ذكره من تلك الروايتين وعلى هذا فيحمل نفي الباس في هذه الروايات اذا كانت
في غير القبلة او اذا لم يكن تجاه القبلة واذا جعلتها تحتك على خفة الكراهة فيه والله تعالى يعلم واعلم انهم لم يصرحوا ههنا بان المراد بالتصاوير هل هو
ما يختص بالحيوان او يعم صور الشجر ونحوها وقد سبق ان الظ مما اشر انه يجعل الصور مختصة بالحيوان ويجعل المثال اعم فلما عبروا ههنا بالصور فالظاهر
الاختصاص بصور الحيوان ولما كان في الروايات بلفظ التمثال واطلق في غير رواية الحلبي فالظ عموم الكراهة ولا يبعد عندي تخصيص الحكم بصور
الحيوان ودعوى انها المتبادر من التمثال عرفا كما اشرنا اليه في بحث اللباس ويؤيده حسنة الكافي بابرهيم عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله ع في التمثال يكون في البساط فيقع عينك عليه وانت تصلي قال ان كان بعين واحدة فلا باس وان كان له عينان فلا ورواها في يب ايضا
بسند اخر عن ابن ابي عمير عن بعض باختلاف في الفاظه ورواها في الفقيه ايضا مرسلا كما في رواية يب فتد وههنا رواية اخرى رواها في كتاب الكافي اصحابه
من التهذيب عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها قال لا باس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ انما يكره منها
ما نصب على الحائط وعلى السرير وظاهرها كراهة ما نصب على الحائط وعلى السرير وان لم يصل اليه ولا يبعد ان يدعى ظهوره في المجسمة والله تعالى يعلم
قوله او مصحف او باب مفتوحين المستند في الاول موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي وبين يديه مصحف مفتوح في قبلته قال لا قلت فان كان
في غلاف قال نعم ولا يخفى انها باطلاقها تشمل القارئ وغيره والامي **قوله** نعم يشترط الابصار فلا كراهة مع المانع منه كالعمى والظلمة كما صرح به في شرح
وهذا بناء على ما استنبطوه من العلة في المنع وهو حصول التشاغل عن العبادة بالنظر اليه وللنظر فيه مجال فالاولى الاجتناب مط **قوله** ويلحق به
التوجه الخ هذا ايضا بناء على ما ذكرنا من العلة المستنبطة وللمناقشة فيه مجال كما اشرنا اليه فالحكم بالكراهة بالمعنى المصطلح لا يخ عن اشكال نعم القول
بحسن اولوية الترك لا يخ عن وجه فتبصر **قوله** ولا نص عليهما ظاهرا وقال في المعتبر انه ذكر ذلك ابو الصلاح الحلبي ره وهو احد الاعيان ولا باس باتباع
فتواه انتهى وفي موثقة عمار التي سيجيء في بحث صلوة الرجل مع المرأة ما يدل بعمومه على عدم كراهة مواجهة الانسان حيث فيها وان كانت المرأة قاعدة
او قائمة في غير صلوة فلا باس حيث كانت **قوله** وقد يعلل بحصول التشاغل به هذا التعليل مذكور في الانسان وربما امكن اجراؤه في الباب ايضا وعلل
الاول ايضا بان فيه تشبها بالساجد لذلك الشخص والثاني باستحباب السترة بينه وبين ممر الطريق ولا يخفى ضعف الجميع **قوله** او حائط ينز من البالوعة
النز بالفتح والكسر ما يتحلب من الارض من الماء وقد انزت الارض صارت ذات نز كذا في الصحاح ومستند الحكم رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عمن سأل
ابا عبد الله ع عن المسجد ينز حائط قبلته من بالوعة يبال فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان من غير ذلك فلا باس ولا يخفى ان البالوعة
في الجواب يحتمل الاطلاق والتي ذكرت اولا اي التي يبال فيها فرواية التوجه الى ما ينز من البالوعة مط كما هو ظاهر عبارة المتن اولى نعم الحكم باطلاق الكراهة
كما هو ظاهرها لا يخ عن اشكال وربما يستشكل الحمل على الاطلاق بان البالوعة ربما لا يدخلها النجاسة فلا يستقيم النهي فيما ينز منها والامر فيه هين لشيوع
التخصيص فلا حجر في التخصيص بغيرها مع ان الشايع في البالوعة هو ان يدخلها المياه النجسة بل المتبادر منها عرفا هو ذلك ولذا اختلفوا في بحث البئر في استحباب
التباعد بين البئر والبالوعة بخمس او سبع فتد **قوله** ولو نز بالغائط فاولى لكونه اخبث من البول وللمنع فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا هذا مع ظهور
اخر الخبر في عموم عدم الباس في غيره فالاظهر الحاقه بباقي النجاسات وربما يستدل للالحاق ما ينز من الغائط بما سبق في بحث بيوت الغائط من رواية
الفضيل بن يسار وفيه تامل فان الظ فيها الامر بالتنحي عن العذرة التي ترى في القبلة فلا تشمل حائطا ينز منها **قوله** وفي الحاق غيره من النجاسات وجه قال

شرح د

ولو عند الشرب الا مرابض الغنم فلا باس بها للرواية معللا بانها سكينة وبركة ولا باس بالبيعة والكنيسة مع عدم النجاسة نعم يستحب رش موضع صلوته منها وتركه حتى يجف
وهل يشترط في جواز دخولها اذن اربابها احتمله المص ره في الذكرى تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة وعن وقته قد وجه العدم اطلاق الاخبار بالاذن في الصلوة بها

في شرح الارشاد وتردد المص في التذكرة والنهاية فيما يتن من الماء المتنجس والخمر نظرا الى اتحاد العلة واستنادا الى قول الصادق ع وان كان من غيره فلا باس
وهذا التوجيه ينافي الاولوية التي ادعيت في الغائط ولانه ليس اخبث من الخمر فالاشكال آت في الجميع انتهى وفيه تامل فان من ادعى اولوية الغائط يخص قوله ع
وان كان من غيره فلا باس بما عدا الغائط بدلالة الاولوية المذكورة فلا منافاة فالظ في الايراد عليه منع الاولوية وتاييده بظاهر اخر الخبر على ماذكرنا
اخر الخبر هنا فيها لما ذكره ايض ماذكره من انه ليس اخبث من الخمر فيه ما فيه لمنع عدم الخبثية منها باعتبار النجاسة كيف وقد اختلف في نجاسة الخمر ولا خلاف
في نجاسة الغائط نعم ربما كان الخمر اخبث من جهة اخرى كالحرمة ولا كلام فيه اذ علة المنع ربما كانت هي النجاسة لا الحرمة هذا ثم توجيه احتمال الالحاق بما ذكر
ضعيف لمنع العلة المستنبطة خصوصا مع منافاته لظاهر اخر الخبر وضعف استنباط كون العلة هي مطلق النجاسة لاحتمال ان يكون هي نجاسة البول الذي هي
اخبث فالظ في توجيهه هو ما اشرنا اليه من احتمال البالوعة في الخبر للاطلاق والمذكور سابقا والاولى وفق لرعاية تعظيم المسجد والثاني للاصل فينبغ
التردد في غير المذكور ثم على ماذكرنا على التقدير ربما يثبت الحكم في حائط يتن من البالوعة واما لو تن من غيرها بالبول وغيره من النجاسات فالحاقه لا يخ
عن اشكال والاولى الحاق اذ بعد التن من النجاسة لا يظهر وجه للفرق بين ان يكون في البالوعة او غيرها فتم وههنا رواية اخرى لم يتعرضوا لها وهي ما رواه
في الفقيه عن محمد بن ابي حمزة وهي الثمالي الثقة لكن طريق الصدوق قد ليه غير مذكور عن ابي الحسن الاول ع انه قال اذا ظهر النز من خلف الكنيف وهو في القبلة
ستره بشيء وهو يختص بما يتن من الكنيف بعلم منه كفاية ستره بشيء **قوله** وفي مرابض الدواب خصها الاكثر بالخيل والبغال وزاد بعضهم الحمير و
هو اولى لعدم دليل يعتد به على الاطلاق واما الثلاثة فقد عللوا كراهتها بكراهة فضلاتها وبعد انفكاكها عنها وبموثقة سماعة في ت قال لا تصل في
مرابض الخيل والبغال والحمير ومن خصها بالخيل والبغال استند لو ابموثقة سماعة ايض في يب قال سئلته عن الصلوة في اعطان الابل وفي مرابض البقر والغنم
فقال ان نضحته بالماء وكان يابسا فلا باس بالصلوة فيها فاما مرابط الخيل والبغال فلا ولا يخفى ان تلك الادلة لا تنهض حجة على ابعد من الكراهة فالقول
بعدم الجواز كما نقل سابقا عن ابي الصلاح ضعيف جدا **قوله** للرواية معللا الخ هي ما روي عن النبي ص انه قال اذا ادركتكم الصلوة وانتم في مراح الغنم
فصلوا فيها فانها سكينة وبركة والرواية وان كانت عامية لكنها معتضدة بالاصل مع عدم دليل صالح على خلافه وقد تقدم ايض في بحث المعاطن صحيحة الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في مرابض الغنم فقال صل فيها وصحيحة محمد بن مسلم وفيها ولا باس بالصلوة في مرابض الغنم وانت تعلم ان مضمرة
سماعة المتقدمة انفا لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار ولو اهتم احد بالجمع بين رواياتنا طرا فالظ القول بالكراهة فيها كراهة اخف من التي في اعطان لكن
الرواية العامية كانها لا تلائم هذا وقال في الذكرى ولا باس بمرابض الغنم اذا انضح بالماء وكان يابسا كما في مضمرة سماعة وظاهره العمل بها ثم قوله وكان يابسا
في الرواية وفي كلامه اي قبل الرش فمع كونه رطبا ينبغي الاجتناب عنه ولا يكفي الرش او بمعنى يابسا كما نقلنا سابقا عن الشيخ في رش بيت المجوس انه
يترك حتى يجف هذا واما القول بعدم الجواز ههنا ايض كما نقل عن ابي الصلاح ففي غاية السقوط والله تعالى يعلم **قوله** ولا باس بالبيعة
والكنيسة هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مع الاصل صحيحة العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن البيع والكنايس يصلى فيها فقال نعم وسئلته
هل يصلح بعضها مسجدا قال نعم وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع وفيها في ت وسئلته عن الصلوة في البيعة فقال اذا استقبلت القبلة فلا باس وروى في
التهذيب عن حكم بن الحكم وفي بعض النسخ الحكيم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الصلوة في البيع والكنايس فقال صل فيها فقد رايتها ما انظفها
قلت ايصلى فيها وان كانوا يصلون فيها فقال نعم اما تقرء القرآن قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا صل على القبلة وغربهم و هذه
الرواية في الفقيه عن صالح بن حكم هكذا وقال صالح بن الحكم سئل الصادق ع عن البيع والكنايس فقال صل فيها قال فقلت اصلي فيها وان كانوا الخ ولكن
فيه ودعهم بدل غربهم ولا يخفى ان ما تقدم من صحيحة عبد الله بن سنان التي استدلوا بها على كراهة الصلوة في بيوت المجوس قد سوى فيها بين بيوت
المجوس وبين البيع والكنايس ايض وان لم تدل على الكراهة لاحتمال استحباب الرش وان لم تكره بدونه كما اشار اليه الشهيد ره ههنا فلا تدل عليها في بيوت المجوس ايض
لاحتمال ان يكون الامر بالرش فيها ايض على الاستحباب وان لم تكره بدونه ايض فالتفرقة بينهما تعسف الا ان يقال ان ظاهر تلك الرواية الكراهة فيهما لكنهم
عدلوا عن ظاهرها في البيع والكنايس باعتبار هذه الاخبار المعارضة لها في بيوت المجوس خالية عن ذكر البيع والكنايس وذهب ابن ادريس وسلار الى كراهة
الصلوة فيهما ايض ونقل ذلك عن ابن البراج ايضا وليس ببعيد اذ بعد ظهور صحيحة عيص في الكراهة على ماذكرنا ويمكن حمل تلك الاخبار المعارضة على
الجواز فلا ينافي الكراهة ولا بعد فيه في الروايتين الاولين الصحيحة والحسنة ورواية حكم وان كان حملها عليه لا يخ عن بعد لكن ليس بابعد مما ارتكبوه في تاويل
صحيحة عيص من الفرق مع ظهورها في التسوية بل ارتكاب التاويل في الصحيحة فتد **قوله** وتركه حتى يجف لم اقف في الاخبار على ما يدل على ذلك سوى ما سبق
من الاحتمال في مضمرة سماعة لكن الش ذكره هنا وفي شرح الارشاد تبعا للشيخ ره حيث ذكر ذلك في رش بيت المجوس ولا باس فيهما كما اشرنا اليه هناك ايض
فتذكر **قوله** تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة قال في المدارك وهو مدفوع باطلاق النصوص مع عدم ثبوت جريان ملكهم عليها واصالة
عدم احترامها مع انه لو ثبت مراعاة غرض الواقف اتجه المنع مط الا ان يعلم اناطته ذلك براي الناظر فيتجه اعتبار اذنه خاصة انتهى وفيه تامل فان الظ
من النصوص جواز الصلوة فيها وعدم المنع عنها من حيث انها بيع وكنايس ومعابد اليهود والنصارى ومظان النجاسة لا من جميع الجهات ويكفي لهذا جوازها
بالاذن وفيما لا حاجة فيه منها الى اذن كالتي في بلاد اهل الحرب والتي باد اهلها واما اذا كانت لاهل الذمة فقد حكموا بعدم جواز التعرض لها وتحويلها
مسجدا او نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمة فيشكل الحكم بجواز دخولها من غير جهة شرعية واطلاق الاذن في الصلوة لا يقتضي ذلك لما اشرنا اليه الا
يرى ان اطلاق الاذن في الصلوة في بيوت المجوس مع الرش لا يقتضي جوازها فيها معهم بدون اذنهم وكذا صبر ورتها وقفا لا يوجب تجويزه مع ظهور غرض في ذلك
الواقف فما احتمله المص لا يخ عن قوة كما ذكره الش ره فالاحوط رعاية اذن المتولي ويحتمل الاكتفاء باذن اهلها التي هي بايديهم اذا لم يعلم فساد يدهم لا صالة

...من البيع ... فيها لعدم صحة سندها اولى من التاويل م

صح

ويكره التقدم المراة على الرجل ومحاذاتها له في حال صلوتهما من دون حايل او بعد عشر اذرع على القول الاصح والقول الاخر التحريم

صحة بلهم ونصرفاتهم الى ان يثبت خلافها والله تعالى يعلم **قوله** ويكره تقدم المراة بمعنى يتعلق الكراهة في الصورتين بالشرط المذكور بصلوتها لا بخصوص المرءة كما توهمه العبارة لكن هل هو مطلق ومع الاقتران مبتدوئة يتعلق بالمتاخرة الظاهر الثاني كما سنشير اليه على القول بالتحريم فافهم **قوله** على القول الاصح وهو قول المرتضى في المصباح وابن ادريس في السرائر واكثر المتاخرين والقول الاخر للشيخين واتباعهما وادعى عليه في الخ الاجماع ونقل في كرى عن الجعفي انه قال من صلى وحياله امرءة وليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلوته وظاهره اطلاق الحكم من غير تخصيص بحال صلوة المرأة ايضا وربما كان ذلك في حال عدم صلوتها ايضا بشرط البعد انبعد من ذلك وليس لنا كتابه حتى يظهر منه حقيقة مذهبه حجة الاولين اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل وصحيحة الفقيه عن جميل عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان يصلي الرجل بحذاء المرءة وهي تصلي هكذا احتج في المدارك وانت تعلم ان لهذه الرواية في الفقيه تتمة وهي هذه فان النبي ص كان يصلي وعايشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد ولا يخفى ان مع هذه الزيادة لا يمكن حمل الخبر على ما هو ظاهره الذي عليه بناء الاحتجاج لعدم صحة التعليل ح بل يجب جعل قوله وهو يصلي عطفا على مدخول لا باس اى لا باس ايضا ان يصلي الرجل بحذاء المرءة او يجعل عطفا على لا باس اى و يصلي الرجل ايضا بحذاء المرءة اى يجوز له ذلك فيكون التعليل على التقديرين للجزء الاخير وح لا يتم الاحتجاج الا ان يتمسك باطلاق الحكم وترك الاستفصال بدل على جواز ذلك مط وان كانت المرءة تصلي معروح فالاحتجاج لا يخ عن ضعف سيما مع اختصاص التعليل بحال عدم صلوتها وكيفما كان فعدم ذكر صاحب المدارك للتتمة وتوجيه الاستدلال معها وابتدائه في الاحتجاج بهذه الرواية كالصريح في ان بناء احتجاجه على ما هو ظاهر الرواية بدون التتمة فلا يبعد ان يكون في نسخته وان التتمة بالواو ويجعله حكاية لا تعلق له بسابقه فاسقطه في النقل واحتج بما قبله وقد روى في يب في الاستبصار مثل هذه الرواية بدون التتمة عن جميل عن ابي عبد الله ع هكذا في الرجل يصلي والمرءة تصلي بحذاه فقال لا باس لكن سنده موثق وفيه ارسال وحملها في يب على ما اذا كان بينهما وبينه اكثر من عشرة اذرع او حائل جمعا بين الاخبار وفي الاستبصار على ما اذا كان الرجل متقدما على المرءة بشيء يسير ويكون قوله بحذاه على ضرب من المجاز لقربها منه ولا يخفى بعدهما و ايضا في شرح الارشاد واحتج برواية جميل عن الصادق ع في الرجل يصلي والمرءة بحذاته قال لا باس قال وترك الاستفصال من كون المرءة مصلية او غير مصلية دليل العموم ولم اقف على رواية كك عن جميل وكانها هي ما نقلنا عن يب والاستبصار وقد سقط من نسخته لفظة تصلي بعد المرءة فاحتاج الى التمسك بما ذكره و احتجوا ايضا بصحيحة الفقيه عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل والمرءة يصليان في بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده ولا باس وفي رواية زرارة وطريقه اليه ايضا صحيح عن ابي جعفر ع اذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلت بحذاه وحدها والتقييد بالوحدة في الروايتين كانه باعتبار ما ورد من اطلاق وقوف المرءة خلف الرجل اذا ائتمت به فلا تصلي جماعة بحذاه وان تفرقت و رواية في يب مع صحة سند التهذيب عن محمد وهو ابن مسلم كما يشهد به تتبع الاسانيد ووقع التصريح به في رواية الكافي وبعض نسخ يب ايضا فلننقل متنه على ما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره مما لا وجه له عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرءته وابنته تصلي بحذاه في الزاوية الاخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر اجزءه قال في يب يعني اذا كان الرجل متقدما للمرءة بشبر ولا يخفى بعد التاويل فان ظاهره كفاية الشبر مع المحاذاة او مط وايضا التقدم بشبر ان اعتبر بالنسبة الى الموقفين فلا يكفي على ما سيجيء من اعتبار تقدمه بحيث يحاذى سجودها قدمه على ما ذكره المص وحيث لا يحاذي جزء منها جزء منه على ما ذكره الش وان اعتبر من مسجدها الى موقفه فلا يشترط الشبر بل يكفي احد ما نقلنا من المذهبين الا ان يحمل الشبر على الاستحباب هنا مع ظهور لا ينبغي في الكراهة لكن ذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظ ان الشبر بالشين المعجمة والباء الموحدة على ما نقلنا تصحيف والظاهر الستر بالسين المهملة والتاء المثناة لان كون كل واحد في زاوية من البيت يدل على ان بينهما اكثر من شبر فلا يحتاج الى ذلك التقييد بل يصير لغوا ولا يخفى انه على تقدير الستر على ما ذكره يسقط وجه الاستدلال الا باعتبار لفظة لا ينبغي واورد عليه ان لفظ لا ينبغي ذلك لا يلزم ان يجعل اشارة الى خصوص ما فرضه السائل حتى يصير التقييد على تقدير الشبر بالشين المعجمة لغوا بل يمكن ان يجعل اشارة الى مطلق صلوتهما مع المحاذاة وح يستقيم التقييد ولا بعد فيه كثيرا فاحتمال التصحيف فيه مع اتفاق نسخ الكافي ويب عليه وصراحة كلام الشيخ في انه على ما نطابق عليه النسخ ووجود هذا التحديد في روايات اخرى ايضا كما سبق وسيجيء ساقط جدا والعجب من صاحب المدارك انه ايضا تبعه في ذلك وحكم بان الظ ان الستر بالسين المهملة والتاء المثناة من فوق واما ثانيا فلان لا ينبغي وان كان يستعمل كثيرا في التحريم لكن ظاهره مع ذلك الكراهة وهو يكفي في المقام واما ما جعله مؤيدا لحمل لا ينبغي ههنا على التحريم فانما يتم لو حمل قوله ع اجزءه على انه اجزءه الصلوة كك فان مفهومه صريح عدم اجزاء الصلوة بدون البعد بالشبر فالظ حمل لا ينبغي على التحريم اما لو حمل على انه اجزءه هذا البعد اليسير ويرتفع به ما ذكر من عدم الانبغاء فلا تاييد ولو لم يكن حمله على هذا المعنى اظهر فليس لا و الظهر فتدبر وصحيحة يب عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع ومنها وسئلته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه وامرءته تصلي حياله يراها ولا تراه قال لا باس الكوى ممدودا او مقصورا جمع الكوة والكو وهي الخرق في الحائط والتذكير للكبير والتانيث للصغير ولم ار احدا احتج بهذه الرواية لهم مع صحة سندها ووضوح دلالتها الا ان يق انه يكفي على القول بالمنع وجود حائط بينهما وان كان له كوى لا تمنع من النظر لكن الظ من كلامهم خلافه كما يظهر من تقييد الش هنا الحائل بالمانع من نظر احدهما الى الاخر اذ الظ منه المنع بالكلية لا في الجملة فتد وحسنة الكافي ويب بابرهيم بن هاشم عن حريز عن ابي عبد الله ع في المرءة تصلي الى جنب الرجل قريبا منه فقال اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس والرحل رحل البعير وهو كالسرج للفرس والظ انه ليس بقدر عشر اذرع ق رواية في يب بسند مختلفين مع حسن سند التهذيب بالحسن الصيقل عن ابي بصير والظ انه المرادي بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سئلته عن الرجل والمرءة يصليان في بيت واحد المرءة عن يمين الرجل بحذاه قال لا الا ان يكون بينهما شبر او ذراع كذا في يب وفي كا عن ابي عبد الله ع في الرجل

يطلق على التمييز ... فان كان الخ وفيه ما ... فلا دفع للاخ فوله لا ينبغي

الخ و

وبطلان صلوتهما مطلقا او مع الاقتران والا المتأخرة عن تكبيرة الاحرام

الخ وروى مثله ايضا في يب بسند اخر عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل والمرأة يصليان جميعا في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاه قال
لا حتى يكون بينهما شبر او ذراع او نحوه فهذه الروايات تدل على جواز صلوتهما معا بدون البعد والحائل او تقدم الرجل ومنه يظهر فساد القول
بالبطلان بدون احدهما لكن يحكم بالكراهة تنزيلا للروايات الاتية عليها جمعا بين الاخبار واما ما تضمنه هذه الروايات من اعتبار البعد بينهما
بالشبر او قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع او موضع الرحل او الذراع على اختلاف الروايات فيحمل على الاستحباب لعدم القول بالفصل كذا قالوا ويشكل
بما نقلنا عن الجعفي ويمكن ان يقال ان اعتبار عظم الذراع كما نسب الى الجعفي معارض بما يدل على كفاية الشبر فيجب حمله على الاستحباب جمعا ولا قائل بوجوب الشبر
فتعين المصير الى حمل الجميع على الاستحباب هذا وعلى هذا فيصير محصل مذهبهم القول بالجواز مطلقا لكن بكراهة شديدة تضعف بالبعد بشبر وذراع
وغيرهما مما ذكر في الروايات على اختلاف مراتبها وتزول بالكلية باحد الثلثة التي اعتبرها القائلون بالتحريم حجة القول بالتحريم وبطلان الصلوة بدون
احد الثلثة صحيحة يب عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن المرأة تصلي عند الرجل فقال لا تصلي المرأة بحيال الرجل الا ان يكون قدامها ولو بصدره
وصحيحته عن محمد بن مسلم في المرأة تصلي عند الرجل قال اذا كان بينهما حاجز فلا باس وهما وان كانا مطلقين في صلوة المرأة عند الرجل لكن يجب
تقييدهما بما اذا صلى الرجل لعدم القول باطلاق المنع لكن لا يخفى ان دلالة الثاني انما هي بالمفهوم ومفهوم البأس بدون عدها صحيح وكانه باعتبار
اجماع العصابة في ابان قال قلت لابي عبد الله ع اصلي والمرأة الى جنبي وهي تصلي فقال لا الا ان تتقدم هي او انت ولا باس ان تصلي وهي بحذاك جالسة او
قائمة قوله الا ان تتقدم هي الخ اي الا ان يصلي احدكما قبل الاخر وفي المدارك جعل هذه الروايات من حجج القول الاول بناء على عدم اعتبار
الحائل والتباعد بالعشر فيها واذا انتفى ذلك ثبت الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل ولا يخفى ما فيه لسند ذكر جميع ما يتعلق بمسئلة في حديث بل الشايع
استنباط احكام المسئلة من اخبار مختلفة فيكفي ههنا اشتراك الاخبار الثلثة في المنع عن صلوتهما معا في الجملة ودلالة الاول على زوال المنع بتقدم الرجل ودلالة
الثاني على زواله بالحاجز اي الحائل ويبقى الامر الثالث الى ان ناتي بدليله وصحيحة يب عن ادريس بن عبد الله القمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل
يصلي بحياله امرأة نائمة على فراشها اجنبية فقال ان كانت قاعدة فلا يضره وان كانت تصلي فلا كذا في يب وفي يب بدله نائمة على فراشها جنبة قائمة جنب
على فراشها وكان المراد بالقعود القعود عن الصلوة اي ان لا تصلي فلا خدشة في المقابلة بين الشقين وصحيحة يب عن محمد عن احدهما ع قال سئلته عن
المرأة تزامل الرجل في المحمل يصليان جميعا فقال لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة وهو موجود في في ايضا في تتمة الرواية التي نقلناها في احتجاجات
القول الاول عن الكافي ويب عن محمد عن احدهما ع وروى ايضا في يب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع مثله وصحيحة يب على ما في المدارك عن علي بن جعفر عن اخيه
موسى ع قال سئلته عن امام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم
وقد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلوتها وقد نوقش في صحة الرواية باعتبار ان الشيخ نقلها عن العياشي بحذف الاسناد
اليه وطريقه اليه غير مذكور في الكتابين وقد ذكره في الفهرست وليس بصحيح لكن الظ ان روايته كانت من كتب العياشي وكانت مشهورة فلا حاجة فيه الى
ملاحظة اعتبار سنده اليه ونوقش في دلالتها باعتبار ان الامر باعادة المرأة يمكن ان يكون بسبب الائتمام في العصر بالظهر وهي ايضا ضعيفة اذ المش بين الاصحاب
جواز الائتمام وان اختلف الفرضان بل قال في هي انه قول علمائنا اجمع ولم ينقلوا فيه خلافا الا ما نقل عن الصدوق انه قال لا باس ان يصلي الرجل الظهر خلف من
يصلي العصر ولا يصلي العصر خلف من يصلي الظهر الا ان يتوهمها العصر فيصلي بنية العصر ثم يعلم انها كانت الظهر فتجزي عنه ولم يذكروا له حجة ومع ذلك فما
في الرواية هو الذي استثناه وحكم بصحته وربما يحتمل عدم صحة الائتمام مع اختلاف الفرضين عند اعتقاد خلاف الواقع على ما في الرواية وان جاز مع
العلم بالحال فيحتمل ان تكون الاعادة باعتبار قيامها بحيال الرجل محاذية له مع ورود الاخبار بان المرأة اذا ائتمت بالرجل تقوم خلفه فيمكن ان يكون
ذلك على الوجوب لكون الاعادة لذلك وعلى تقدير ان تكون للاستحباب كما هو المش عند القائلين بجواز صلوتهما معا مطلقا فيمكن ان تكون الاعادة
ايضا على الاستحباب لذلك او تكون اعادتها مستحبا باعتبار تقدمها على الرجال مع ان المستحب لها ان تقف خلفهم والله تعالى يعلم وموثقة يب عن عمار
الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن
يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت تصيب ثوبه وان كانت المرأة قاعدة او نائمة او
قائمة في غير صلوة فلا باس حيث كانت هذه الرواية مستند حكمهم بزوال الكراهة بعشرة اذرع اذ ليس ذلك في رواية اخرى وما ورد في شرح الارشاد
بانها مع ضعفها بعمار وكذا جماعة اخرى من الفطحية يقتضي اعتبار ازيد من عشرة اذرع وهو خلاف الاجماع واحتمل المحقق الاردبيلي ره ان يكون ذلك
من باب المبالغة فيندفع ذلك لكن ردها بضعف السند مع ركاكة في المتن من حيث التطويل وانت تعلم انه لا تطويل فيه بحيث يمكن الحكم بالركاكة باعتباره
ثم ورواية الكافي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي والمرأة بحذاه عن يمينه او يساره فقال لا باس به اذا كانت لا
تصلي ورواية عن ابن بكير عمن رواه عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي والمرأة بحذاه او الى جانبه فقال اذا كان سجودها مع ركوعه فلا باس يعني يكون
متقدما عليها بحيث يحاذي موضع سجودها موضع ركوعه وروى في يب ايضا عن ابن فضال عمن اخبره عن جميل عن ابي عبد الله ع مثله هذا ما وقف
عليه من الاخبار من الطرفين وما ذكر في القول الاول من وجه الجمع بينها بحمل الاخبار المانعة على الكراهة واختلاف مراتبها وجه حسن متين سيما مع قصور
اكثرها عن الدلالة على التحريم كما ترى والله تعالى يعلم **قوله** وبطلان صلوتهما مطلقا او مع الاقتران الخ الاحتمال الاول هو ظاهر كثير من القائلين معا مط
بالتحريم حيث اطلقوا بطلان صلوتهما مع تقدم المرأة او محاذاتها بدون الحائل والبعد المذكور من غير تفصيل والثاني هو الذي صرح به جماعة
من محققيهم فحكموا ببطلان صلوتهما مع اقترانهما بالتكبير والا بطل المتأخرة خاصة ووجه الاول تحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه وهو مانع الصحة بناء

بناء على دلالة النهي في العبادات على الفساد فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث وضعفه في شرح الارشاد بعدم الدليل الدال على ذلك وعدم تقصير
السابق فانما ثبت تاثير الحدث شرطا بالنص وهو مفقود هنا ورواية عمار التي هي مستند الحكم يشعر بتقدم المراة فان الواو في قوله يصلي وبين يديه امراة
تصلي للحالية وقوله في الجواب لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها عشرة اذرع يدل على صلوتها قبل شروعه فالاجود ح اختصاص المنع بالمتاخر والمقترن ويؤيده
رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم اذا صلت حيال الامام وكان في الصلوة قبلها اعادت وحدها فانها صريحة في اختصاص الفساد بالطاري انتهى
ولا يخفى ان الامر في صحيحة علي بن جعفر كما ذكره من صراحتها في اختصاص الفساد بالطاري واما ما ذكره من اشعار رواية عمار فانما يتم لو كان قوله يصلي ظاهرا
في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر اذ مع تاخر المراة ايضا لا يبعد ان يقال انه يصدق بعد شروعهما انه يصلي وبين يديه امراة تصلي وكذا دلالة قوله لا
يصلي حتى يجعل بينه وبينها الخ على ما ذكره غير ظاهر الا على تقدير ظهور يصلي في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر بل لا يبعد شموله للاثناء ايضا وعلى
هذا فيمكن لهم التمسك باطلاق رواية عمار وكذا ساير الاخبار التي نقلنا في حجة القول بالتحريم سوى صحيحة علي بن جعفر فان بعد شروع الرجل مع
عن المراة يصدق على المراة في اثناء صلوتها انها تصلي بحيال الرجل وقد نهى عنها في صحيحة زرارة وهو مفهوم صحيحة محمد بن مسلم ايضا وكذا بعد شروع
المراة متاخرا عن الرجل يصدق عليه في الاثناء انه يصلي والمراة تصلي وقد نهى عنه في صحيحة ادريس بن عبد الله القمي وموثقة ابان وما ذكره من عدم تقصير
السابق انما هو في حالة الشروع واما بعد شروع الاخر فعدم تقصيره بعد ما ذكرنا من اطلاق الاخبار ممنوع لكن قد عرفت ان القول بالحرمة متمسكا
بجميع تلك الاخبار لا يخ عن ضعف فكيف بها في هذه الصورة متمسكا باطلاق ما سوى صحيحة علي بن جعفر مع عدم وضوح الاطلاق وظهور
لزوم قطع الصلوة مع شروعه فيها صحيحة واصالة صحتها كل ذلك مع معارضته لصحيحة علي بن جعفر اللهم الا ان ينزل على هذه المسئلة بل يجعل الكلام
فيها انفساد صلوتها بسبب اخر لا يسري الى غيرها ممن صلى معها كما اشرنا اليه من بعض الوجوه وفرض مع ذلك علم القوم بفساد صلوتها اذ الظ من مذهب
من يقول بالاعادة ههنا انه يقول بها الا مع العلم بفساد صلوة الاخر ولا يكفي في سقوطها ظهور فساد صلوة الاخر بعد الصلوة وان لم يعلم بها حالها
كما ستقف عليه فوايد الاولى لا بد في الحكم بالكراهة او التحريم من اشتراط علمهما بالحال لاستحالة تكليف الغافل ولو علم احدهما
دون الاخر اختص الحكم به وهل يعتبر العلم في حال الشروع ام يكفي العلم في الاثناء ايضا لتعلق الكراهة او التحريم ح الاظهر هو الاول ويحتمل الثاني بناء
على ما ذكرنا في الفرع السابق من صدق يصلي في الاثناء ايضا وعلى التقديرين فمن لم يعلم به الا ان تم صلوته الظ صحة صلوته وان علم بعد ذلك بمقارنتها نسخه ح
لصلوة الاخر او تاخرها عنه اذ لا وجه للبطلان الا وقوع النهي في العبادات الموجب للفساد واذا لم يتعلق به النهي مع عدم العلم فلا بطلان وفي شرح الارشاد
ان مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب عدم الفرق ايضا بين العلم بصلوة الاخر وعدمه وان وجهه ما ذكر في الفرع السابق من تحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه
وهو مانع الصحة فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث ولا يخفى سقوط ما ذكر ههنا لعدم النهي مع عدم العلم ولم يرد نص باطلاق البطلان مع الاجتماع
حتى يكون كالحدث فالحكم باطلاق البطلان لا وجه له اصلا وكلام شرح الارشاد ههنا لا يخ عن تشويش كما يظهر بالرجوع اليه وقال صاحب المدارك
لو لم يعلم احدهما بالاخر الا بعد الصلوة صحت الصلوتان وفي الاثناء يستمر على الاظهر وينبغي القطع بصحة الصلوة المتقدمة لسبق انعقادها
فساد المتاخرة ومع الاقتران تبطل الصلوتان لعدم الاولوية انتهى ومراده بقوله وفي الاثناء العلم في الاثناء بصلوة الاخر مع تقدمها او اقترانها
واما اذا علم في الاثناء مع تاخرها فهو مما ذكر انه ينبغي القطع فيه بصحة الصلوة المتقدمة لكن في القطع بما ذكره تامل نعم ما ذكره اظهر وربما كان اظهر من الحكم
بالصحة على تقدير العلم في الاثناء بصلوة الاخر متقدما او متاخرا ايضا لكن القطع لا يخ عن اشكال كما ظهر مما قررنا في الفرع السابق فتم الثانية
يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة وتحريما صحة صلوة الاخرى من غير كراهة فان الفاسدة كلا صلوة مع احتمال عدم الاشتراط لصدق الصلوة
على الفاسدة لانقسام مطلقها اليها والى الصحيح وح فالاجود رجوع كل منهما الى الاخر في ذلك وهي محمولة على الصحيح حتى يصرح فيها بخلافها فاذا صرح قبل
لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولان من اخبر بفساد صلوته قبل منه قطعا ولان المفسد من فعله وربما كان خفيا لا يطلع عليه الا من قبله لتعلقه
في بعض موارده بامور قلبية وافعال خفية لا يعلمها الا الله تعالى والمصلي فلو لم يقبل منها قوله لزم اما عدم اشتراط صحة الصلوتين لولا المحاذاة او تكليف
ما لا يطاق وكلاهما باطلان والملزوم مثلهما في البطلان والملازمة ظاهرة كذا في شرح الارشاد والظ ما ذكره من الاشتراط كما حكم به في المدارك واحتمال
عدم الاشتراط على ما ذكره ضعيف جدا والظ كما ذكره صاحب المدارك انه لا بد من العلم بفسادها قبل الشروع فلو وقع بعده لم يعتد به للحكم ببطلان
الصلوة ظاهرا بالمحاذاة وان ظهر خلافه وظاهر عبارات شرح الارشاد كما ترى كفاية اخبار بفسادها بعدها وليس لشيء نعم لو قيل بالبطلان
بالمحاذاة وان لم يعلم بها المصلي الا بعد الصلوة كما نقلنا عن شرح الارشاد انه مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب فاذا صلى احد فظهر له بعد المحاذاة
الصلوة اتجه له الرجوع الى قوله بعد الصلوة لكن قد عرفت ضعف هذا القول وسقوطه والشارح ايضا لا يقول به فيبعد تنزيل كلامه ثم انه اذا
اخبر بفساد صلوته قبل شروعه فيها كان يخبر بانه يقصد فيها الرياء او اخبر بانه لبس منطقة او شرع في الصلوة فهل تصح الصلوة ح محاذيا له عملا
على اخباره فيحتمل ذلك لما ذكره الشارح من الوجوه ويحتمل عدمه لاصالة صحة صلوتها وعدم قيام دليل تام على جواز الاعتماد على اخباره وما ذكره الشارح
من الوجوه محل تامل لان عموم اقرار العقلاء على انفسهم جايز لا يفيد الا جوازه عليهم لا لغيرهم فلا يفيد في صحة صلوتنا والمسلم ليس الا قبول خبر من
اخبر بفساد صلوته فيما يتعلق به لعموم المذكور ولا مطلقا لعدم دليل عليه نعم لو كان المنع من المحاذاة باعتبار حق الاخر اتجه الحكم بسقوطه باقراره
لكن كون المنع لذلك مما لا شاهد له اصلا واما الوجه الثالث فلا يخفى ضعفه لانا لا نسلم اشتراط صحة الصلوتين في نفس الامر حتى يلزم من
عدم قبول قوله ما ذكره من احد الامرين بل المسلم اشتراط عدم العلم بالبطلان ومقتضاه عدم صحة المحاذاة الا مع العلم ببطلان صلوة الاخر

الاخرى لو لم يحاذ زمان تكون صحيحة
بجميع الشرايط المعتبرة في الصحة عند المحاذاة
فان تعلق الحكم بالفاسدة

وظاهره

ولا فرق بين المحرم والاجنبية والمقتدية والمنفردة والصلوة الواجبة والمندوبة ويزول المنع كراهة وتحريما بالحائل المانع من نظر احدهما الاخر ولو ظلمة وفقد بصر في قول لا تغميض الصحيح عينيه في الاصح او بعد عشرة اذرع بين موقفيهما ولو حاذى سجودها قدمه فلا منع والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه وظاهره تاخرها في جميع الاحوال عنه بحيث لا يحاذي جزء منها جزء منه وبه عبر بعض الاصحاب وهو اجود ويراعى في مسجد الجبهة بفتح الجيم

وظاهره انه لا يلزم حرج من عدم قبول قول المصلي محدودا واصه فتامل **قوله** الثالث هذا البحث كله انما هو في حال الاختيار اما مع الاضطرار كما لو ضاق الوقت والمكان فلا كراهة ولا تحريم قاله الامام فخر الدين ولد المصنف وربما اشكل الحكم مط بناء على ان التحاذي مانع من الصحة مط والنصوص مطلقة فالتقييد بحالة الاختيار يحتاج الى الدليل كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ان يجوز تاخر احدهما مع الاضطرار الى ان يفوت الوقت وتقضى الصلوة مستندا بما سبق من اخبار المنع ضعيف جدا فالاولى صلوتهما كيفما امكنت ثم قضائهما بعد الوقت اذا تيسر فعلها بدون المحاذات **قوله** ولا فرق بين المحرم والاجنبية الخ وجه عدم الفرق في الجميع عموم الاخبار السابقة واطلاقها فتشمل الجميع وخصوص صحيحة علي بن جعفر في المقتدية **قوله** بالحائل المانع من نظر احدهما الخ وجه الحكم بزوالهما مع الحائل مع الاجماع على ما حكاه في المعتبر انه المتبادر من الاخبار المانعة هو الاجتماع بدون الحائل فلا يشمل ما اذا كان بينهما حائل فيبقى على الاصل وصراحة صحيحة محمد بن مسلم في عدم البأس مع الحاجز وهو الحائل لكن الظ انه يعتبر في الحائل ان يكون جسما كالحائط والستر فلا اعتداد بالظلمة وفقد البصر ولا بتغميض الصحيح عينيه بطريق اولى وفي شرح الارشاد جعل الظ كفاية الاولين وقال انه اختيار المص في التحرير دون الثالث مع احتماله والظ ما ذكرنا من عدم كفاية شيء منها **قوله** او بعد عشرة اذرع في بعض النسخ بدون التاء لكون الذراع مؤنثة سماعية وفي بعضها بها كما في رواية عمار وكانه باعتبار ذراع اليد فانه يجوز تذكيره وتانيثه والذراع الشرعي مثله وسقوطهما بالبعد المذكور ايض اجماعي على ما حكاه في المعتبر ويدل عليه ايض موثقة عمار ولا يضر عدم صحتها مع مطابقتها للاصل والاجماع لكن قد عرفت انه اعتبر فيها اكثر من عشرة اذرع ولم يقولوا به وانه يمكن ان يحمل الزائد على انه من باب المقدمة فتذكر **قوله** بين موقفيهما هذا واضح مع المحاذات اما مع التقدم والتاخر فالظ انه كذلك لانه المفهوم من التباعد عرفا وشرعا كما نبهوا عليه في تقديم الامام على المأموم ويحتمل اعتباره من موضع السجود لعدم صدق التباعد بين يديهما حالة السجود بذلك القدر وليس في كلامهم تصريح في ذلك بشيء كذا في شرح الارشاد والظ ان مراده من الاحتمال اعتباره من موضع السجود عند اعتبار الموقفين فلا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر حالة السجود كما اذا كان المتقدم اطول قامة ولا يخفى ان عند اعتبار موضع السجود ايض قد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر من الموقفين كما اذا كان المتقدم اقصر قامة فالاولى اعتبار التباعد بينهما بهذا القدر في جميع الحالات بالنسبة الى جميع الاجزاء بان يتحقق ذلك بين الموقفين وكذا بين المسجدين وهكذا وههنا احتمال اخر وهو ان يعتبر التباعد بهذا القدر لجميع اجزاء المتقدم بالنسبة الى الاقرب من المتاخر اليه في جميع الحالات بان يتحقق التباعد بهذا القدر حالة السجود بين راس المتاخر وعقب المتقدم وهذا احوط وان كان اعتبار الموقفين اظهر فتدبر **قوله** فرع لو كان احدهما على مرتفع فهل يعتبر البعد الى ساحة حائط المرتفع او بضم اليه الحائط ايض او يعتبر ضلع المثلث الخارج من احد الموقفين الى الاخر قال في شرح الارشاد الظ اعتبار الضلع المذكور خصوصا مع ابتنائه زاوية حادة لبعد تقدير التحريف الحادث منهما ولو كانت قائمة ففيه الاحتمالات ولو كانت منفرجة ضعف الاحتساب الى الاساس لاعتبار زيادة المسافة بما زاد ومثله القول في التباعد بين الامام والمأموم انتهى ولا يخفى ان اعتبار اساس الحائط وتقسيم الزاوية الى الاقسام الثلثة مما لا وجه له بل الظ عند ارتفاع احدهما ان يجعل احد الاحتمالات اعتبار ما يحاذيه من الارض بحيث يكونان في خط مستقيم فيكون الضلع وترزاوية قائمة البتة ولا يخفى ان الظ اعتبار الضلع لكن ظ كلامهم في بحث الجماعة الاعتبار بالموضع المحاذي عند العلو فانهم منعوا من تباعد الامام عن المأموم بما يكون كثيرا عادة الا مع تخلل الصفوف وقدر بعضهم بما لا يتخطى كما ورد في صحيحة زرارة مع تجويزهم كون المأموم على بناء عال اقل مراتبه عرفا ما لا يتخطى فيعلم منه ان لا اعتبار بموقفه فينبغي ان يكون المعتبر هو ما يحاذيه من الارض فلا يبعد ان يكون ههنا ايض كذلك واما الاعتبار الى الاساس والى الموضع المحاذي ثم الى المصلي فضعيف جدا واحتمل في المدارك سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف ولا يخفى عدم اختصاص اكثر الروايات الواردة بصورة التساوي فالفرق ضعيف فتدبر **قوله** والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه هذا في موثقة عمار المتقدمة وقد ورد ايض في خصوص المقتدية رواية ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يؤم المرأة في بيته قال نعم تقوم وراءه ورواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه والمص كانه استند الى صحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اصلي المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وهي اقوى سندا من تلك الروايات على انها لا تأبى عن الحمل عليه لانه اذا حاذى سجودها بحذاء قدميه يصدق عرفا انها تصلي خلفه او وراءه ويؤيد ذلك ما في رواية الفقيه عن ابي جعفر ع قال قال ايما امرأة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليست لها تلك الصلوة قال قلت فان جاء انسان يريد ان يصلي كيف يصنع وهي الى جانب الرجل قال يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئا فان ظاهرها كفاية مسمى انحدارها وتاخرها في الجملة وبالجملة فما ذكره المص قوي متين وان كان ما ذكره الشه احوط والله تعالى يعلم **فائدة** قال المحقق في الشرائع لو حصلا في مكان لا يتمكنان من التباعد صلى الرجل اولا وقال في ك المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة المشتملة على النهي عن صلوتهما مجتمعين في المحل قال ولو كان المكان ملك المرأة لم يجب عليها التاخر قطعا نعم يمكن القول باستحبابه ولو ضاق سقط الوجوب والاستحباب انتهى وينبغي ان يعنون المسألة بما اذا لم يتمكنا من الصلوة مجتمعين بالبعد او الحائل او تقدم الرجل ايض وهو ظاهر ثم ظاهر ما نقلنا من المدارك انه حمل التقديم الرجل على الوجوب مع انه في المعتبر صرح بانه مستحب عندنا ونسب الوجوب الى الشيخ ومثله في المنتهى ايض وزاد فيهما انه لو عكس فصلت المرأة اولا ثم الرجل صحت صلوتهما اجماعا ولا يخفى ان اثبات الوجوب بمجرد تلك الرواية مشكل فالاقوى الاستحباب وانه لولا ما نقلنا من الاجماع لكان القول بصحة صلوتهما في العكس على القول بالوجوب مشكل جدا بناء على ما هو المعروف بينهم من اقتضاء النهي في العبادات الفساد ثم ما ذكر في المدارك من سقوط الوجوب والاستحباب مع الضيق بناء على ما اختاره من زوال المنع مع الاضطرار اما لو قيل ببقائه مع الاضطرار ايض كما نقلنا سابقا احتماله عن شرح الارشاد فههنا ايض على القول بالوجوب يقوى وجوب تقديم الرجل وان خرج الوقت المرأة

باب في بعض نسخ ان الساتر بحايل يمكن ان يكون المكان زمع باجماع الحامله بعض عرفا انها نضع خطها وبدايته حيي

تصح

يعنى والقدر المعتبر منه فى السجود لا محل جميع الجبهة آن يكون من الارض او نباتها

كما صرح به فى شرح الارشاد **قوله** وهو القدر المعتبر منه فى السجود وسيجئ تحقيق القول فيه فى بحث السجود ان شاء الله تعالى **قوله** ان يكون من الارض او نباتها عدم جواز السجود على ما ليس بارض ولا من نباتها مما وقع عليه اجماع الاصحاب ويدل عليه الاخبار المتضافرة ايض واستثناء الماكول والملبوس من النبات الذى يجوز السجود عليه هو المعروف بينهم ويدل عليه الاخبار ايض كصحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد الله انه قال اخبرنى عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال السجود لا يجوز الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس الحديث وصحيحة حماد بن عثمن فى الفقيه وحسنته فى يب عن ابى عبد الله قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس **قوله** فالاقوى عموم التحريم لمن علم باعتباره كك وفى المدارك احتمل قويا اختصاص كل قطر بمقتضى عادته وكان ما قواه الش اظهر لصدق ما اكل او لبس عرفا على ما اعتيد اكله او لبسه فى بعض البلاد ولا يعتبر فيه عموم الاعتبار نعم ينبغى ان يعتد بذلك بما اذا لم يكن ذلك نادرا بالنسبة الى سائر البلاد كما اشار اليه الش فى اكل المخمصة والعقاقير فافهم **قوله** كاكل المخمصة وهى المجاعة اى عام الجدب والقحط **قوله** لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة وفى صحيحة محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابى الحسن الماضى ع يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابى اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لى ان اسئل عنه فكتب اليه لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ولعل المراد بكونهما ممسوخين استحالتهما وتغير صورتهما فيجرى الحكم فى كل ما خرج بالاستحالة لكن يشكل ان الملح وان كان كك لكن الرمل لبقاء اسم الارض عليه فلذا الاختلاف بيننا فى جواز التيمم به وانما نسب المنع منه الى بعض العامة كما سبق الا ان يقال مناط الحكم هو استحالة الملح واما الرمل فانما ذكر لتاييد الحكم لما فيه ايض من شائبة الاستحالة والشباهة بالمعدن ولذا حكموا بكراهة التيمم به وعللوها بالمشابهة بالمعدن كما سبق والممسوخية فى الاول حقيقة وفى الثانى على سبيل المجاز ولو حمل الكلام على انهما صارا ممسوخين فى الزجاج فالمنع باعتبار ما عرض من الاستحالة وتغير الصورة بعد الزجاجية بتوجيه انه يطبخ حتى يتحقق انه من الملح والزجاج بل يكفى تعليل المنع بمسخه واستحالته الا ان يقال تحقق اصله اشارة ايض الى ما عرض من الاستحالة لاجزائه قبل حقيقة فى البعض ومجازا فى البعض فانه ايض مما يؤكد المنع فتم وقد ورد النهى ايض فى خصوص بعض المعادن كرواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله قال لا تسجد على الذهب ولا الفضة وحسنة زرارة المتقدمة المشتملة على المنع عن السجود على القير يعنى القير وحسنة محمد بن عمرو بن سعيد على الظ عن ابى الحسن الرضا قال لا تسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج واما ما رواه التهذيب عن معوية بن عمار قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله وانا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا باس به لو طريقه اليه صحيح وما ذكره الشيخ من وجه الجمع جار فيهما ايض مع انهما ليسا بصريحين فى جواز السجود فربما كان السؤال عن مجرد القيام عليه فى الصلوة وان لم يسجد عليه فتم وقد سبق منا فى بحث التيمم تفصيل المعادن وان الظ جواز التيمم ببعضها دون بعض والظ اجراء ذلك فى السجود ايض لكن بالاحتياط فيهما تيسر فتدبر ومثلها الرماد وان كان منها اى كان رمادا حاصلا من احتراق الارض لعدم صدق الارض عليه بعد ما صار رمادا كما لا يصدق النبات على رماد الحطب واستقرب العلامة فى النهاية جواز التيمم بالرماد الحاصل من احتراق التراب بخلاف ما الشجر والظ ان السجود ايض مثله عنده فغرض الش الرد عليه فافهم **قوله** للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة قد سبق فى بحث التيمم ان المحقق فى المعتبر حكم بخروج الخزف بالطبخ عن اسم الارض وحكم مع ذلك بجواز السجود عليه وان الظ من كلام القدح فى كليته عدم جواز السجود على ما خرج بالاستحالة وان الظ ان جواز السجود عليه كان مسلما بينهم فلذا لم يقدح فيه بل فى الكلية المذكورة فتدبر **قوله** لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا الخ واستدل ايض فى المدارك على الجواز بصحيحة الحسن بن محبوب عن ابى الحسن ع انه سئله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء والنار قد طهراه قال وجه الدلالة انها تضمنت جواز السجود على الجص والخزف فى معناه مجال المناقشة كما يظهر وجهها بالتامل فيما نقلنا من المحقق فى بحث التيمم بالنورة والجص فتم ولم يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سوى ما نقل عن المرتضى رضه انه قال فى المسائل الموصلية يكره السجود على الثوب المنسوج من قطن او كتان كراهية تنزه وطلب فضل لا انه محظور ومحرم ومثله فى المسائل المصرية الثانية منه رح مع انه فى المسائل المصرية الثالثة والجمل والانتصار وافق المش فى المنع ونقل فى الانتصار اجماع الطائفة عليه وحجة المش ما سبق انفا من الصحيحين وحسنة زرارة بابرهيم مع اضامة محمد ابن اسمعيل عن الفضل فهى كالصحيح عن ابى جعفر ع قال قلت له اسجد على الزفت يعنى القير قال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شئ من الحيوان ولا على طعام ولا على شئ من ثمار الارض الا القطن والكتان ويمكن تاييده ايض بصحيحة زرارة عن احدهما ع قال قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة فقال اذا مس جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد اجزء عنه وموثقة عبد الرحمن بن ابى عبد الله بابان قال سئلنا ابا عبد الله عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا تصيب جبهته الارض قال لا يجزيه حتى يصل جبهته الى الارض ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلم انه كان لا يسجد على الكمين ولا على العمامة فان ظاهرها اطلاق عدم جواز السجود على العمامة وما ذلك الا لكونها ملبوسة ولولا ذلك لجاز السجود على ما كان منها متخذا من النبات كالقطن والكتان على ما هو الغالب فيها فتم واستدل ايض فى المدارك بصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن الاول ع انه قال لا باس بالسجود على الثياب فى حال التقية وقال دلت الرواية على ثبوت الباس فى السجود على الثياب مع عدم التقية وهى تتناول المعمول من القطن والكتان انتهى ولا يخفى ضعف التمسك بعموم المفهوم ومع ذلك فلم اقف على ماخذ الرواية التى نقلها سوى ما فى الفقيه انه سئل على بن يقطين ابا الحسن الاول ع عن الرجل يسجد على المسح والبساط فقال لا باس اذا كان فى حال التقية ولا باس بالسجود على الثياب فى حال التقية وكون قوله ولا باس بالسجود الخ من تتمة الرواية غير ظاهر بل لا يبعد ان يكون من كلام الفقيه كما يفعل مثل ذلك كثيرا ويؤيده لك وجود الرواية فى زيادات التهذيب وكذا فى الاستبصار بدون التتمة وقد وجدت الرواية فى موضع اخر من التهذيب غير موقعها قبيل ابواب الزيادات عن على بن يقطين بحذف الاسناد وفى عامة نسخه

ثم حملهما الشيخ على الضرورة او التقية ويمكن ايض حملهما على ان يكون الغرض من الرواية ان المعلى بن خنيس سئل ابا عبد الله ع عن الصلوة على القار ... لا باس به

فيغشا انتهى وقد يكون ... نسخة

فيها التقية وقد نقلها كلّ عن ابن بابويه والشيخ العلامة في هى والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وهذا وان كان يؤيد كونها من الرواية لا من كلام الفقيه لكن الحكم به لا يخ عن اشكال سيما مع عدم وجودها في بعض النسخ هناك ايضا وان كان الظ سقوطها فيه من قلم الناسخ والله تعالى يعلم واحتج ايضا في لف بالاجماع قال فانه قول علمائنا اجمع فلا يعتد بقول السيد المرتضى مع فتواه بالموافقة لان الخلاف ان صادر منه ان وقع قبل موافقته لانه يكون قد انعقد الاجماع بعد الخلاف وان وقع بعد الموافقة لم يعتد به لانه قد صدر بعد الاجماع وقول علمائنا حجة لانه اجماع لا يجوز مخالفته مع ان السيد المرتضى استدل في الانتصار على المنع بالاجماع فكيف يجوز منه بعد ذلك المخالفة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التفصيل انما يناسب طريقة العامة في الاجماع واما على طريقتنا فان ثبت انه قول علمائنا ما عدا السيد على ما ذكره فيكفي في ذلك عدم الاعتداد بخلافه ولا حاجة الى ما ذكره من التفصيل ثم احتج المرتضى رض على ما نقل عنه بانه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن والكتان محرما محظورا لجرى في القبح ووجوب اعادة الصلوة واستينافها مجرى السجود على النجاسة ومعلوم ان احدا لا ينتهي الى ذلك قال في المدارك ويتوجه عليه ولا منع الملازمة وثانيا منع بطلان اللازم ان ادعى ان احدا لم يذهب اليه انتهى ويمكن ان يستدل له بروايات منها كرواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن الثالث ع هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية فقال جائز ورواية حسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الي ذلك جائز ورواية منصور بن حازم عن غير واحد من اصحابنا قال قلت لابي جعفر ع انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينه قطنا او كتانا ورواية ياسر الخادم قال مر بي ابو الحسن ع وانا اصلي على الطبري وقد القيت عليه شيئا اسجد عليه فقال لي ما لك لا تسجد عليه اليس هو من نبات الارض والشيخ في التهذيب حمل الثلثة الاول على حال الضرورة من حر او برد او ما اشبهه ذلك وحمل الرواية الاخيرة على التقية وللمتكلف حمل الجميع على التقية ولا ينافيه التصريح في الاوليين بنفي التقية لان نفي السائل لها لا ينافي القاءه ع على نفسه في الحكم بالمنع بل ربما احتمل التقية على المخاطب بناء على علمه ع بانه لو اخبر بالمنع بدون التقية لاجترء على عدم السجود عليه في موضع التقية ايضا او لامتنع عن السجود عليه لظنه عدم التقية خطأ فوصل اليه ضرر بذلك فافهم والمحقق في المعتبر استحسن قول المرتضى رض لما فيه من الجمع بين الاخبار قال وتاويل الشيخ في الجمع بان الجواز محمول على التقية او الضرورة منفي برواية الصنعاني للتصريح فيها بنفي الضرورة والتقية بما نقلنا من كلام الشيخ ظهر لك دفع ايراده عليه وظهر ايضا انه يمكن حمل الجميع على التقية واما الجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهة على ما استحسنه فهو انما يحسن مع صلاحية هذه الاخبار لمعارضة الاخبار السابقة من حيث السند واما بدونها كما هو الواقع فيشكل الجرءة عليه خصوصا مع شهرة المنع بين الاصحاب شهرة عظيمة لولا الاجماع ومع امكان حمل تلك الاخبار على التقية فتم وقد استدل ايضا للمرتضى بخبر ابراهيم ابن هاشم عن الفضيل بن يسار وبريد بن معوية عن احدهما ع قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه والسجود عليه وانت تعلم ان هذه الرواية مطلقة والاخبار السابقة مقيدة فطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والكلام فيه مجال اذ كما امكن الجمع بذلك امكن بحمل المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على الاستحباب وترجيح الاول على الثاني غير ظاهر بل الاصل والعمومات ربما يرجح الثاني ثم مثله القول في حسنة حسين بن ابي العلا عن ابي عبد الله ع قال ذكر ان رجلا اتى ابا جعفر ع وسئله عن السجود على البوريا والخصفة والنبات قال نعم ويمكن ايضا الاستدلال برواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا باس بالصلوة على البوريا والخصفة وكل نبات الا الثمرة ولا خلل في سندها الا في ابن ابرهيم الخزاز وقد ضعفه ابن الغضائري وقال انه يروي عن الضعفاء وفي مذهبه ضعف لكن وثقه الشيخ والنجاشي وقال العلامة انه يقوى عندي العمل بما يرويه والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقتها لكن ارتكاب التخصيص فيهما اهون منه في هذه كما لا يخفى واما صحيحة علي بن الريان قال كتبت بعض اصحابنا بيد ابرهيم ابن عقبة اليه يعني ابا جعفر ع يسئله عن الصلوة على الخمرة المدينية فكتب صل فيها ما كان معمولا بخيوطه ولا تصل على ما كان معمولا بسيورة قال فتوقف اصحابنا فانشدهم بيت شعر لتأبط شرا الفهمي كأنها خيوطة ماري تغار وتفتل وماري رجل حبال يفتل الخيوط فلا دلالة فيه على جواز السجود على الخيوط اذ التشنيع في المعمول بالخيوط باطلة لا يمنع من اصابة الجبهة للنبات بالقدر المعتبر في السجود واما المنع من المعمول بالسيور فهو اما لانه كان الشائع في المعمولة بالسيور ان تكون السيور ظاهرة مانعة من اصابة القدر المعتبر من الجبهة للنبات او لانهم كانوا يتخذونها من الميتة لعدم مبالاتهم او لانهم يزعمون ان دباغها طهورها فالمنع باعتبار تحريم استعمال الميتة مط لا باعتبار السجود على ما لا يصح السجود عليه وفي كرى قيد الجواز في المعمولة بالخيوط بما اذا كانت الخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه والمنع في المعمولة بالسيور بما اذا كانت السيور ظاهرة وعليه حمل الرواية ونقل عن المبسوط انه اطلق جواز السجود على المعمولة بالخيوط هذا واما توقف اصحابنا فكانه باعتبار ادخال تاء التانيث على الجمع في لفظي الخيوطة والسيورة فتوقفوا في صحته لكونه غير متعارف فاستشهد بالشعر المذكور لصحته ثم هذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها للطرفين ولا يخفى على من نظر فيها انه لو خص احد المنع بالمنسوج من النبات وجواز السجود في غير المنسوج اولى من غير المغزول ايضا وجوزه ايضا في المنسوج الذي لا يصلح لباسا وقال ان الطبري لعله كان كذلك لكان وجها حسنا للجمع بين الاخبار لكن الشهرة بين الاصحاب على خلافه والاحتياط في متابعتهم وان لم يظهر عليه اجماع بل العلامة ره في يه وكره جعل الاقرب جواز السجود على القطن والكتان قبل الغزل وجعل في يه الاقرب في المغزول المنع لانه صين الملبوس والزيادة في الصفة وفي كره استشكل فيه وجعل منشأ الاشكال انه عين الملبوس والزيادة في الصفة وانه غير ملبوس هذا ولا يخفى انه على القول بما ذكرنا من الشيوع بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن ونحوه كما هو الغالب وكان ما نقلنا من كره من تقييد الخيوط بما يجوز السجود عليه مما يتجه على هذا الاحتمال وعلى قول المرتضى بجواز السجود على القطن والكتان مط والا فالخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه لو كان لكان نادرا جدا يبعد حمل الخبر عليه فتم هذا كله مع عدم التقية او الضرورة اما مع احدهما فلا منع كما نقلنا عن الشيخ وظاهر هى الاجماع عليه ويدل ايضا

ان تكون المعجونة

[illegible] ان الريان من [illegible] على [illegible] ان [illegible] المعمولة بالخيوط [illegible]

على الاول

غير المأكول والملبوس عادة بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يكون من جنسه فلا يقدح في المنع توقف المأكول على طحن وخبز وطبخ والملبوس على غزل ونسج وغيرهما
ولو خرج عنه بعد ان كان منه كقشر اللوز ونحوه ارتفع المنع لخروجه عن الجنسية ولو اعتيد احدهما في بعض البلاد دون بعض فالاقوى عموم التحريم نعم لا يقدح النادر
كاكل المخمصة والعقاقير المتخذة للدواء من نبات لا يغلب اكله ولا يجوز السجود على المعادن لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة ومثلها الرماد وان كان منها واما الخزف ففيه
على خروجه بالاستحالة عنها فمن حكم بطهره لزمه القول بالمنع من السجود عليه للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة وتعليل من حكم بطهره بها لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك
ضعيفا كان جواز السجود عليه قويا ويجوز السجود على القرطاس في الجملة اجماعا وللنص الصحيح الدال عليه وبه خرج عن اصله المقتضي لعدم جواز السجود عليه لانه مركب من جزئين لا يصح السجود
عليهما وهما النورة وما ماثلهما من القطن والكتان وغيرهما فلا مجال للتوقف فيه في الجملة والمهم هنا حصر في القرطاس المتخذ من النبات كالقطن والكتان والقنب فلو اتخذ من الحرير لم يصح السجود عليه وهذا انما يبتني على القول باشتراط كون هذه الاشياء مما لا يلبس بالفعل حتى يكون المتخذ منها غير ممنوع او كونه غير معتاد ولا اصل ان جوزناه فيها دون المغزول وكلاهما لا يقول به المص واما اخراج الحرير فظاهر على هذا لانه لا يصح السجود عليه بحال وهذا الشرط على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء ليس بواضح

على الاول الاخبار العامة في التقية وكذا الخاصة بما نحن فيه وعلى الثاني ايضا روايات كرواية عيينة بياع القصب قال قلت لابي عبد الله ادخل المسجد في
اليوم الشديد الحر فاكره ان اصلي على الحصى فابسط ثوبي فاسجد عليه فقال نعم ليس به باس ورواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة و
اخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا على ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها
احد المساجد ورواية القسم بن الفضيل قال قلت للرضا جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد وعلى ردائه اذا كان تحته مسح او غيرهما
لا يسجد عليه فقال لا باس به ورواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل الى ابي الحسن هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد
من الشيء يكره السجود عليه فقال نعم لا باس به وهذه الاخبار لكثرتها تصلح حجة وان ضعف اسنادها ولا يخفى ان الضرورة المستفادة من هذه الروايات
اعم من الضرورة التي يسقط معها التكليف كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فاستدلال العلامة في هي على عدم المنع في حال الضرورة ثم بانه بعض
من تلك الروايات لا يخ عن قصور واعلم ايضا ان في صورة الضرورة يقدم الثوب المتخذ من النبات كالقطن والكتان على غيره من المتخذ من الصوف ونحوه
كما ظهر وجهه مما تلونا عليك وكان في الروايتين الاخيرتين ما يرشدك اليه فافهم واما الثلج ونحوه مما ليس بارض ولا من نبات الارض فلا ريب ايضا في تقدم
القطن والكتان ونحوهما عليه كما يظهر وجهه ايضا من رواية منصور بن حازم المتقدمة واما ما ليس بارض ولا من نباتها كالصوف ونحوه فيحتمل ان يكون مع
الثلج في مرتبة واحدة لاشتراك الجميع انه ليس بارض ولا من نباتها فلا ترجيح ويحتمل تقديم غير الثلج عليه مط لرواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن
قلت له اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فكيف اصنع قال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه
واسجد عليه فان ظاهرها تقديم غير الثلج عليه مط هذا ان حملت الرواية على ظاهرها من السجود على الثلج ويمكن حملها على السؤال عن القيام والصلوة عليه
باعتبار عدم استقراره وح يكون مفادها انه ان امكنك القيام على موضع اخر يكون له استقرار فلا تصل عليه والا فسوه حتى يحصل له استقرار وصل
عليه فت **قوله** غير المأكول والملبوس عادة محمل المأكول والملبوس على العاديين منهما لانه المتبادر منهما فلا منع فيما يؤكل او يلبس نادرا وهذا فيما
لم يعمل ثوبا بالفعل ظاهر واما اذا عمل ثوب من نبات الارض ولم يكن يجري العادة ملبوسا فقد تردد فيه العلامة في هي وجعل الاقرب الجواز ولا يخ عن وجه
واما التعميم بالنسبة الى ما بالفعل وما بالقوة فقد علله الش في شرح الارشاد بانه لو اعتبر الفعل لزم جواز السجود على الثوب غير المخيط او المفصل على وجه
لا يصلح للّبس عادة وغير ذلك مما هو معلوم البطلان وفيه تامل فان الظ مما اكل ولبس المتصف بهما بالفعل فعلى تقدير العلم بعدم اختصاص المنع به
يجب الاقتصار على التعميم بحيث يشتمل على ما علم المنع منه ايض واما التعميم ازيد من ذلك فلا وجه له ودعوى العلم بشمول المنع في الملبوس لنحو القطن
الكتان غير ظ كما فصلنا القول فيه بل غاية ما علم دخول المنسوج بحيث يصلح اللباس ولو بعد قطعه وخياطته او المغزول مط كما اختاره في ية فينبغي الاقتصار
على احدهما واما قبل الغزل فلا وكذا في شمول المنع في المأكول لنحو الحنطة والشعير تامل بل يحتمل الاقتصار على غيرهما ونحوه او التعميم بحيث يشتمل ما طحن منهما مط
واما الحكم بشموله لهما مط مع عدم صدق المأكول العادي عليهما لا لغة ولا عرفا فمشكل جدا ولهذا ذهب العلامة في هي الى جواز السجود على الحنطة و
الشعير قبل الطحن وعلله بانهما غير مأكولين في تلك الحال وفي النهاية وكره ايض ذهب الى الجواز وعلله بان القشر حاجز بين المأكول والجبهة وهو غير مأكول
وفيه تامل لجريان العادة باكلهما غير منخولين خصوصا الحنطة وسيأتي الصلاة الاول مع ان النخل لا يأتي على جميع الاجزاء فان الاجزاء الصغيرة تنزل مع الدقيق
فتؤكل وان كان بالتبع فيصدق عليها المأكول عرفا فان كثيرا من المأكولات العادية لا يؤكل الا تبعا كما ذكره الش في شرح الارشاد **قوله** ويجوز
السجود على القرطاس بضم القاف وكسرها في الجملة اجماعا ودعوى الاجماع مما ذكره الش هنا وفي شرح الشرايع ومثله المحقق الشيخ علي في شرح القواعد
حيث ادعى اطباق الاصحاب ولم ار في كلام غيرهما لكن لم اقف على ما يخالفه ايضا سوى ما سينقله الش من الذكرى من ان في النفس من القرطاس شيء فانه يشعر
بتردد فيه واما النص فهو صحيحة علي بن مهزيار قال سئل داود بن يزيد عن طريق البيهقي صحيح على ما هو في الخلاصة وكانه الصواب فان داود بن يزيد غير مذكور في
كتب الرجال وانما المذكور فيها داود بن ابي يزيد الثقة وداود بن فرقد الثقة ايضا وذكروا ايضا ان فرقد يكنى ابا يزيد والظ اتحادهما فالسائل هو داود بن فرقد
ولعله لهذا نقل الرواية في المعتبر والذكرى عن داود بن فرقد ومثله في شرح الارشاد للش ره وفي هي نقل الرواية عن الشيخ ونسبها الى علي بن مهزيار ومع
ذلك فيه سئل داود بن فرقد ومثله في المدارك لكن ليس فيه التصريح بنسبتها الى الشيخ وكيفما كان فلا مجال للمناقشة في صحة الرواية في الكتابين وان
فرض صحة داود بن يزيد رحمهما الله فان العبرة على ما في يب بعلي بن مهزيار لا بداود وكما لا يخفى فهذه الرواية نص في الجواز ويؤكده ايضا صحيحة جميل بن دراج
عن ابي عبد الله انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتابة لان الكراهة في غيره اصلا وصحيحة صفوان الجمال قال رايت ابا عبد الله في المحمل يسجد على قرطاس
واكثر ذلك يومي ايماء فان سجوده عليه يدل على جوازه في الجملة وايماؤه في الاكثر فقال في هي انه يحتمل ان يكون لعدم تمكنه من السجود لكونه في المحمل
ويكون ذلك في النافلة او الفريضة مع الضرورة فت **قوله** لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما هذا على ما هو المش بينهم والا فعدم جواز السجود على
النورة محل كلام كما ظهر وجهه مما سبق في بحث التيمم فكذا عدم جوازه على القطن والكتان وما في حكمهما وقد فصلنا القول فيه فتذكر **قوله** والمهم حصره
هنا بالقرطاس الخ ومثله العلامة في كره حيث اعتبر فيه كونهما ماخوذا من غير الابريسم لانه ليس بارض ولا من نباتها **قوله** والقنب القنب كسكر نوع من
الكتان كذا في القاموس وفي المغرب للمطرزي لا شيء في القنب لانه لحاء خشب ويجب في حبه وهو الشهدانج قال الدينوري في كتاب النبات القنب فارسي وقد
جرى في كلام العرب هو نبات يدق سوقه حتى يتقشر لحاؤه اي قشره ويخلص لحاؤه ويقال لحاء القنب انتهى **قوله** وهذا انما يبتني على القول باشتراط
الخ قلت اي تخصيص القرطاس بالمتخذ من النبات انما يبتني على القول باشتراط كون هذه الاشياء اي القطن والكتان والقنب التي اتخذ منها القرطاس غير
ملبوسة بالفعل اي غير صالحة للّبس بالفعل بان لم تنسج سواء كانت مغزولة ام لا حتى يصح السجود عليها فيصح على ما اتخذ منها ايض او على اشتراط كونه غير

معزول

لانه تقييد لمطلق النص وتخصيص لعامه من غير فايدة لان ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الاصل فان اجزاء النورة المنبثة فيه بحيث لا تتميز من جوهر الخليط جزء تم عليه السجود كافية في المنع فلا يفيد مما يخالطها من الاجزاء التى يصح السجود عليها منفردة وفى الذكرى جوز السجود عليه ان اتخذ من القنب واستظهر المنع من المتخذ من الحرير وبنى المتخذ من القطن والكتان على جواز السجود عليهما ويشكل بجوير القنب على اصله لحكمه فيها بكونه ملبوسا فى بعض البلاد وان ذلك يوجب عموم التحريم وقال فيهما ايضا فى النفس من القرطاس شىء

مغزول اصـ بناء على القول بجواز السجود على ما دون المغزول و عدم جوازه على المغزول وان لم ينسج وكلاهما لا يقول به المصـ اى لم يقل المصـ بشىء من الاشتراطين بل يجوز السجود على المتخذ من النبات مطـ وان اتخذ من القطن الملبوس مثلا وح فالتخصيص الذى ذكره لا وجه له لانه جوز كون المتخذ منه مما لا يجوز السجود عليه مع جوازه على المتخذ منه فلم يجوز ذلك فى الحرير ويمكن دفعه بان الثوب اذا جعل قرطاسا فقبل ان يصير قرطاسا ينخلع عن الملبوسية ويتخلع بالبسره ولا قبل الغزل والنسج من خلعة القطنية الشارجية مثلا وح فلعله لا يتفاوت الحال فى كون المتخذ منه ملبوسا ام لا اذا كان من جنس النبات واما اذا كان من الحرير فلا يزيد عن ان يصير ابريسما وهو لا يجوز السجود عليه هذا نعم التخصيص بالمتخذ من النبات انما يبتنى على القول بجواز السجود على هذه الاشياء قبل النسج او الغزل واما اذا لم يجوز السجود عليها اصلا كما هو المشـ فى القطن والكتان ولعله مختار المصـ ايضـ فكانهما مع الحرير من راس كرباس واحد اذا لم يصح فى شىء منها السجود على المتخذ منه اصـ فلم يصح على المتخذ منه ايضـ فلا وجه للتفرقة وكان حمل كلام الشـ على هذا اى التخصيص المذكور انما يبتنى على القول باشتراط كون القطن والكتان والقنب مما لا يلبس بالفعل فى جواز السجود عليها حتى يكون المتخذ منها ايضـ غير ممنوع او كونه غير مغزول اصـ ان جوزنا فيما دون المغزول ح لم يجوز فى المغزول وكلاهما لا يقول به المصـ اى لا يقول بجواز السجود على ما دون الملبوس والمغزول بل منع من السجود عليهما مطـ بعيد جدا نعم فى قوله على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء اشارة الى ما ذكرنا هذا وفيه بعد تامل ثم يمكن ان يقال ان هذه الاشياء اذا جعل قرطاسا يصير بحيث لا يصلح للملبوس واتخاذ ملبوس منها عادة فيصح السجود عليها بخلاف ذلك قبله لاستعدادها للملبوسية فى الجملة فالقول بعدم جواز السجود عليها اصـ انما هو اذا لم يخرجها عن استعداد اللبس وح فالفرق بين المتخذ منها والمتخذ من الحرير ظاهر لا سترة به فتدبر انتهى ثم قلت كتبت الحاشية رايت المصـ قال فى ذكرى الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب فلو اتخذ من الابريسم فالظـ المنع الا ان يقال ما اشتمل عليه من اخلاط النورة مجوز له وفيه بعد لاستحالتها عن اسم الارض ولو اتخذ من القطن والكتان امكن بناؤه على جواز السجود عليهما وقد سلف وامكن ان المانع اللبس حملا للقطن والكتان المطلقين على المقيد فيجوز السجود على القرطاس وان كان منهما لعدم اعتبار لبسه عليه يخرج جواز السجود على ما لم يصلح للبس من القطن والكتان انتهى وعلى هذا فيمكن ان يكون مختاره ههنا حيث خص القرطاس بالمتخذ من النبات احد ما ذكر من الوجهين فى ذكرى من جواز السجود على القطن والكتان مطـ كما هو مذهب المرتضى وان الاعتبار باعتبار اللبس ولا بعد فى جعل القرطاس ملبوسا فيصح السجود عليه بخلاف اصل القطن والكتان حيث يصلحان للبس وح فلا ايراد عليه فتـ ولا يخفى ان الوجه الثانى الذى ذكره هو ما ذكرنا فى وجه التامل فى اخر الحاشية السابقة وربما يحمل ما لا يلبس بالفعل فى كلام الشـ على ما ذكر فيه اى ما لا يصلح للبس واتخاذ الملبوس منه عادة ويحمل الكلام على ان هذا الاشتراط مبنى على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا لم يصلح للبس عادة حتى يكون المتخذ منها اى القرطاس غير ممنوع لكونه مما لا يصلح للبس عادة والتعبير عن القرطاس بالمتخذ منها تبعا لعبارة المصـ لا للتفريع التجويز فيه على التجويز فى اصله كما ذكرنا فى الوجهين السابقين ولا يخفى ما فيه من التعسف وايضـ لا وجه ح لاقحام قوله اصـ فى قوله غير مغزول اصـ كما لا يخفى وايضـ عدم قول المصـ على هذا بالاحتمال الاول غير ظاهر سيما بعد ما نقلنا عنه فى ذكرى من تجويز الاحتمال المذكور فلا يبعد ان يكون ذلك مذهبه فى هذا الكتاب فتـ **قوله** لانه تقييد لمطلق النص اشارة الى صحيحة على بن مهزيار واما صحيحة صفوان فلا عموم فيه ولا اطلاق كما لا يخفى **قوله** فان اجزاء النورة المنبثة فيه الخ قلت نقل بعض الثقاة من الفضلاء انه لما كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضع الذى يصنعون فيه القرطاس وشاهدت انهم يلقون اجزاءه فى حوض كثير مملو من الماء فكنت يختلج قلبى انه لا يبقى شىء من اجزاء النورة فى اجزاء القرطاس حتى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهرة الصناع فقالوا لا يبقى شىء النورة اصـ فى القرطاس فانا اذا القينا اجزاء النورة فى اجزاء القرطاس تغسل الاجزاء فى الماء الجارى مرارا وتضرب بعضها على بعض حتى لا يبقى شىء من النورة فيها ثم نلقى الاجزاء فى الحوض المملو من الماء الكثير وتضرب الاجزاء بعضها على بعض فيه فكل ما يعلو الماء من الاجزاء ناخذه بالغالب ونضع منه القرطاس قال ويؤيده لنا انا اذا القينا القراطيس الكثيرة المقطعة فى الماء مدة مديدة بحيث نفذ الماء فى جميع الاجزاء ثم عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد فى الماء اجزاء النورة ولا نشم منه رائحتها واذا ذقناه لا نجد منه طعمها ولو فرض انه يبقى منه شىء لكان مستهلكا جدا لا يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس قال نعم الاشكال فى القرطاس من وجه اخر وهو ان القرطاس يطلى عليه النشا غالبا بحيث يستوعب سطحه وهو غليظ يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس وهو ماكول عادة ولم يتعرضوا لذلك فلم يخصصوا جواز السجود على القرطاس بما اذا كان خاليا عنه مع ندوره جدا سيما المكتوب منه انتهى ويمكن دفع اشكال النشا بانه بعد طليه على القرطاس وجموده يخرج عن الصلاحية للاكل فيرتفع المنع فتـ **قوله** وفى ذكرى جوز السجود عليه الخ عبارة ذكرى ما نقلنا سابقا من قوله الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب الى اخر ما نقلنا ولا يخفى دلالتها على التجويز المذكور **قوله** وبنى المتخذ من القطن والكتان الخ ظاهره الاقتصار على نقل الوجه الاول الذى ذكره ويمكن حمله على ما يشمل الوجهين اى بناءه على جواز السجود عليهما اما مطـ كما فى الوجه الاول او بعد الخروج عن الصلاحية للبس عادة كما فى الوجه الثانى فيكون اشارة الى الوجهين لكن لم يفصلها لعدم تعلق غرضه بذلك فان غرضه ههنا ليس الا ايراد الاشكال على ما ذكره فى القنب وانما اورد ما بعد للاشارة اجمالا الى تمام ما ذكره لئلا يبقى النقل ابتر فتدبر **قوله** ويشكل بجويزه القنب على اصله اى اصل المصـ وقاعدته فانه حكم فى ذكرى بكون القنب معتاد اللبس فى بعض البلدان وان ذلك يوجب عموم التحريم فالمراد باصله هو ما ذكره من الحكم الكلى بان اعتياد اللبس فى بعض البلاد يوجب عموم التحريم ويمكن ان يكون المراد به ما اصله من انه جعل حكم القرطاس حكم ما اتخذ منه ثم حكم بحرمة السجود عليه بالنص والاجماع وح فيشكل عليه ان الماخوذ من القنب ايضـ ينبغى ان لا يجوز السجود عليه بناء على ما نقلنا عنه من الحكمين وهذا اوفق بالعبارة كما لا يخفى وان ذلك يوجب عموم التحريم وايضـ فلو لم تعلله فلا اقل من التحريم فى البلاد التى اعتيد لبسه فيها فكيف حكم باطلاق الجواز هنا والظـ ان نظر المصـ الى ان الاعتبار فيما وقع النهى عنه باعتبار الاكل

عنه بجميل وقوله او تخصيص لعامه اشارة الى جم

من اجزاءه

والليس

من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الارض بالاحراق وقال الآن نقول الغالب جوهر القرطاس او نقول جمود النورة يردّ اليها اسم الارض وهذا الايراد متجه لولا خروج
القرطاس بالنص الصحيح وعمل الاصحاب وما دفع به الاشكال غير واضح فان غلبته المسوغ لا يكفي مع امتزاجه بغيره وانبثاث اجزائهما بحيث لا يتميز وكون جمود النورة يرد
اليها اسم الارض في غاية الضعف وعلى تقديره لو شك في جنس المتخذ منه كما هو الاغلب لم يصح السجود عليه للشك في حصول شرط الصحة وبهذا ينسد باب السجود عليه
غالبا وهو غير مسموع في مقابل النص وعمل الاصحاب ويكره السجود على المكتوب منه مع ملاقاة الجبهة لما يقع عليه اسم السجود خاليا من الكتابة وبعضهم لم يعتبر ذلك
بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس وضعفه ظاهر كما مر طهارة البدن من الحدث والخبث وقد سبق بيان حكمهما مفصلا التاسع ترك

الكلام في اثناء الصلوة وهو على ما اختاره المصنف والجماعة ما تركب من حرفين فصاعدا

او اللبس بكونه ماكولا او ملبوسا عادة بالفعل او بالقوة ولو في بعض البلاد فمتى خرج عن صلاحية ذلك بوجه فلا منع والقنب بعد ما يصير قرطاسا
كذلك فلا وجه للمنع فيه واما القطن والكتان وقد وردت فيهما اخبار تدل على روايات المنع عن الماكول والملبوس الروايات المطلقة في المنع وايضا نقلوا فيهما الاجماع
على المنع من غير تقييد فلذا اشكل عليه الامر فيهما لظهور ان المنع عن القطن والكتان لا يختص بهما ما داما كذلك ساذجين بل يشمل جميع ما اتخذ منهما اذ يبقى
على حقيقة القطن والكتان وح فينبغي المنع من القرطاس المتخذ منهما ايضا فلذا ابنى الجواز تارة على القول بالجواز فيهما وتارة على حمل المنع الوارد فيهما ايضا
بالنص والاجماع على ما اذا اعتيد لبسهما لما ذكرنا له سابقا من القرائن وح فيكون حكمهما حكم القنب من جواز السجود على القرطاس المتخذ منهما العدم صلاحيته
للبس عادة وعلى هذا فيندفع عنه ما اورده الشارح من الاشكال وكذا ما ذكرناه **قوله** من حيث اشتماله على النورة قد عرفت حال الاشتمال المذكور
وقد سبق ايضا ان عدم جواز السجود على النورة محل كلام **قوله** وكون جمود النورة الخ كانه لم يرد ان جمود النورة مطلقا يرد اليها اسم الارض بل القليلة
منها بعد امتزاجها بغيرها والقائها مدة في الماء كما في القرطاس اذ ح لا يبعد خلعها صورتها النوعية وعودها الى الارضية المحضة فافهم **قوله** لو
شك في جنس المتخذ منه الخ كانه اراد بالشك مقابل القطع ولا مجال ح للمناقشة في الحكم باغلبيته واما اطلاق الحكم بعدم صحة السجود عليه ح فكانه لعدم
الدليل على الاكتفاء بالظن فيه وفي امثاله وتوهم بصحة السجود على المشتبه بالنجس اذا كان غير محصور ليس باعتبار الاكتفاء بالظن في امثاله بل لاصالة الطهارة
هناك بخلاف ما هنا اذ لا يمكن دعوى اصالة اتخاذه مما يصح السجود عليه وهو ظاهر واما لو حمل الشك على معناه الظاهر فيشكل الحكم باغلبيته بما نقلناه عن
الذكرى من ان الغالب اتخاذ القرطاس من القنب اذ الظن تابع للاعم الاغلب في المظنون فيما لا يعلم حاله اتخاذه من القنب فليس مشكوكا الآن بوجد فيه قرينة
تعارض الاكثرية وتوجب الشك وح ظ ان ذلك ليس بالاغلب كما ادعاه الشارح الا ان لا يسلم ما ادعاه المص وحمل ذلك على انه كان الغالب في ذلك الوقت في
بلاده لا مطلقا فتدبر **قوله** ويكره السجود على المكتوب منه يدل عليه صحيحة جميل المتقدمة فان الظ من الكراهة معناها الحقيقي على انه لا بد من حملها فيها عليه جمعا
بينها وبين صحيحة علي بن مهزيار السابقة ثم ان المستفاد منها كراهة السجود على المكتوب مط بدون تقييد بما ذكره الشارح ولذا اشكل في الذكرى اولا في القرطاس مط
بما نقله الشارح من قوله في النفس الخ وثانيا في خصوص المكتوب بقوله ويختص المكتوب بان اجرام الحبر مشتملة غالبا على شيء من المعادن قال الا ان يكون هناك
بياض يصدق عليه الاسم انتهى وظاهر الاكثر الحكم بالاطلاق ولا بعد فيه بعد ورود النص فيه كذلك كما ذكره الشارح في اصل القرطاس لكن ما ذكره من التقييد
احوط ويمكن ان يقال انه على الشارح من الاكتفاء بوضع مسمى الجبهة على ما يصح السجود عليه يتحقق ذلك بالسجود على الكواغذ المكتوبة عليها غالبا والذي كتب عليه
بحيث لا يبقى منه بياض يحصل مسمى السجود بوضع الجبهة عليه نادر جدا وشمول النص له غير ظاهر فيشكل تخصيص الروايات العامة به نعم على القول بوجوب
وضع مقدار الدرهم كما استقربه في الذكرى اتجه ما ذكرناه من اطلاق الحكم بالكراهة في الكواغذ المكتوبة عليها وان لم يكن بياضها بقدر ذلك تمسكا باطلاق
النص الصحيح فتدبر ثم ان الظ عدم الفرق في ذلك بين القارئ المبصر وغيره كما ذكره صاحب المدارك لاطلاق النص وفي الذكرى جعل علة الكراهة الاشتغال
بقراءته وخص الكراهة بالقارئ الذي لا مانع له من البصر فلا يكره في حق الامي ولا القارئ اذا لم يكن مبصرا او كان في ظلمة ثم نسب الى الشيخ في ط ان
ادريس وهو ضعيف لما اشرنا اليه من اطلاق النص وعدم ظهور كون العلة ما ذكره وانحصارها فيه تامل **قوله** وضعفه ظاهر فان المداد جسم وليس
بعرض فيحول بين الجبهة وجوهر القرطاس نعم اذا لم يبق منه الا اللون فهو عرض ولم يكن حائلا لكن الغالب في الكواغذ المكتوبة بقاء جسم المداد وبما ذكرنا
يظهر حال كل مصبوغ مما يصح السجود عليه اذا صبغ بما لا يصح السجود عليه فلا يصح السجود عليه الا مع زوال الجسم وبقاء مجرد اللون ودعوى امتناع ذلك بناء
على امتناع انتقال العرض كما يظهر من الذكرى ضعيف لان اللون قد يحدث بالمجاورة ويمكن ان يكون هذا وجه النظر الذي ذكره في اخر كلامه واهمله
وكذا القول باغتفار الصبغ مط قياسا على المداد كما احتمله عبارة الذكرى ضعيف لانه قياس محض ويمكن ان يكون نظره رده فيه تامل **قوله**
ترك الكلام في اثناء الصلوة الخ عدا ما استثني من القران والذكر والدعاء المباح ولا خلاف على ما في شرح الارشاد وغيره في وجوب ترك الكلام على
هذا الوجه وبطلان الصلوة بتعمده ويدل عليه بالمنطوق والمفهوم ايضا روايات كصحيحة الكافي في باب ما يقطع الصلوة من الضحك وغيره والتهذيب في باب
كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود
في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وزاد في في وليس عليه وضوء وحسنة الكافي عن ابرهيم بن هاشم في الباب المذكور والتهذيب في باب احكام السهو في الصلوة
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة
فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وصحيحة يب في الباب الاول عن اسمعيل بن عبد الخالق
قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف
ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحة ايضا في اواخر ذلك الباب عن فضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا
فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا
قلت فان قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة وروايته ايضا في اخر باب احكام السهو من الزيادات عن ابي سعيد القماط قال سمعت رجلا سئل
ابا عبد الله ع عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة قال فقال
اذا اصابك شيء من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه
لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام الحديث وروايته ايضا في الباب الاول عن اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال في رجل يصلي ويرى الصبي
يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبني على صلوته ما لم يتكلم ورواية الفقيه في باب صلوة المريض والمغمى

عليه

عليه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة وما في الفقيه ايضا في باب احكام السهو في الصلوة انه روي ان من
تكلم في صلوته ناسيا كبر تكبيرات ومن تكلم في صلوته متعمدا فعليه اعادة الصلوة ومن ان في صلوته فقد تكلم ويؤيده ما ورد ايضا من الروايات الكثيرة في
سجدتي السهو انه يسجدهما قبل ان يتكلم او قبل الكلام وكذا ما ورد من الروايات المتضافرة في النهي عن التكلم اذا اقيمت الصلوة وفي الاقامة وانه اذا اقيمت
الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام ونحوه وانه اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان
يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام هذا واما ما استدل به في هى من مفهوم ما سيجيء في بحث استثناء الدعاء من رواية الفقيه عن الصادق ع قال
كلما ناجيت به ربك في الصلوة ليس بكلام قال واراد بذلك انه ليس بكلام مبطل فهو يدل على البطلان بما لا يناجي به الرب تعالى ففيه تامل اذ كون
المراد ذلك غير ظ لجواز ان يكون المراد فليس بكلام محرم فلا يفهم منه الا تحريم غيره والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بعد ما نقل الاستدلال
هذه الرواية نقل ايضا ما سيجيء في البحث المذكور ايضا من رواية الفقيه عن ابي جعفر الثاني ع قال لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل ما
يناجي ربه قال ومثله صحيحة في يب وكانه اشارة الى ما سيجيء ايضا من صحيحة علي بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة
بكل شيء يناجي به ربه قال نعم ولا يخفى ان الاستدلال بهما اضعف مما في هى لان مفهوم الرواية الاولى ليس الا الباس في غير ما يناجي به ربه وهو
لا يدل على البطلان ومثله القول في الصحيحة مع زيادة ان المفهوم منها الا يفهم من كلام السائل لا من كلامه ع نعم بمنزلة اعادة كلامه وتقريره له منطوقا
ومفهوما لا يخرج عن ضعف لكثير اما يصدق كلام الرجل باعتبار صحة منطوقه من غير اعتبار مفهومه نعم لو كان الكلام كلامه ع فلا بد من اعتبار
مفهومه ايضا هذا واستدل ايضا في هى برواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما
هي التسبيح والتكبير وقرائة القران والفاضل الاردبيلي ره جعل تلك الرواية مؤيدة وكذا رواية الشيخ في الباب المذكور عن طلحة بن زيد عن جعفر
عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال من ان في صلوته فقد تكلم ثم قال وفي دلالتها على البطلان تامل خصوصا الاولى وهو كما قال لان الامر في
الروايات السابقة ايضا كذلك كما في ذكرنا فليت شعري لم يورد ذلك فيهما ايضا فتامل وانما قيد الحكم بالتعمد لان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة اجماعا
على ما ادعاه جماعة من الاصحاب منهم الشارح في شرح الارشاد وذكري في هى وكره انه عليه علماؤنا وفي موضع اخر من هى لو تكلم سهوا لم تبطل
ويسجد للسهو وعليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايضا صحيحة الفضيل بن يسار المتقدمة انفا وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في يب في باب من تكلم في صلوته وفي يب
باب احكام السهو في الصلوة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو
قبل التسليم هما او بعده قال بعده ورواية الفقيه في نوادر الصلوة اخر كتاب الصلوة عن عقبة بن خالد انه سئله اي ابا عبد الله ع عن رجل دعاه رجل
هو يصلي فسهى فاجابه بحاجته كيف يصنع قال يمضي على صلوته وهذه الرواية في يب ايضا باب احكام السهو من الزيادات وفي اخرها ويكبر تكبيرا كثيرا **قوله**
ذكري وكره انه ان طال الكلام ناسيا انمحى بالفعل الكثير ومثله في شرح الارشاد ايضا فمن قال ببطلان الصلوة بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان يقول
بذلك هنا ايضا ومن لم يقل به هناك فينبغي ان لا يقول به ههنا ايضا وذكر في هى انه لا فرق بين قليل الكلام وكثيره في الابطال مع العمد وعدمه مع
السهو خلافا للشافعي فانه ابطل بالكلام الكثير وان صدر عن سهو لنا عموم رفع السهو وما رواه الشيخ عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع والرجل
يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد ولانه سهو فكان
معفوا عنه كالقليل احتج الشافعي بالقياس على الفعل الكثير والجواب منع الحكم في الاصل والفرق بان الفعل اكد كما ان عتق المجنون لا ينفذ افعاله من الجنايات
ينفذه ولان القليل من الفعل معفو عنه مع العمد بخلاف الكلام وهو كاف في ابطال القياس انتهى ولا يخفى ان منع الحكم في الاصل متجه كما سنفصل القول
فيه انشاء الله تعالى واما الفرق فلا فان الحكم بالبطلان في الفعل الكثير لو قيل به ليس مستندا الى نص وورد فيه حتى يمكن ابانة الفرق بل الى انه يخرج به عن
كونه مصليا عرفا وانه يوجب انمحاء صورة الصلوة راسا ولو تم ذلك يجري في الكلام ايضا فالتفرقة تحكم فيما نقلنا من كري وشرح الارشاد من الا انه
متجه ويرد ايضا على ما ذكره من الفرق ثانيا انه عليه لا له فانه يدل على كون الكلام اقوى في الابطال فاذا قيل بالبطلان بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان
يقول به بالكلام كذلك بطريق اولى فتامل **قوله** الاول قال في شرح الارشاد ولا فرق مع العمد بين كونه لمصلحة الصلوة وغيرها واشار به الى الرد على ما
نقل من مالك وبعض اخر من العامة من تجويز الكلام لمصلحة الصلوة وعن بعض اخر منهم كاحمد وبعض الشافعية من تجويزه لمصالح لا يتعلق بالصلوة
كتنبيه الاعمى ومن يريد كالحريق والغريق والحيز ونحوها وكان نائما او غافلا ولا يمكنه التنبيه بالتسبيح ووجه الرد مضافا الى اجماع اصحابنا كما نقل في
هى عموم ما يدل على الابطال وما ذكروا من المصالح اذا فرض توقفها على الكلام لا يفيد ذلك الا جواز الكلام وقطع الصلوة بدلا الحكم بعدم القطع به
وهو ظ وقال ايضا ولا بين الجاهل بالتحريم والعالم لوجوب التعلم ومثله في الذكرى ايضا الا انه حكم بان الظ عدم الفرق بين العالم والجاهل لانه مكلف
بترك الكلام وجهله تقصير منه وكذا الكلام في جميع منافيات الصلوة لا يخرجها الجهل بالحكم عن المنافاة انتهى وظ هى عدم الخلاف بين اصحابنا فيه
فانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشافعي وهذه عبارته لو تكلم في الصلوة جاهلا بتحريم الكلام في الصلوة بطلت صلوته خلافا للشافعي انتهى و
بالجملة فالظ عدم الفرق لعموم ما يدل على الاعادة او اطلاقه مضافا الى الشهرة ويمكن تاييده ايضا بحسنة منصور في يب الباب الاول عن ابي جعفر عليه السلام
قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وهذه الرواية في الفقيه ايضا باب الجماعة وفضلها هكذا وقال الصادق ع افسد ابن مسعود على الناس صلوتهم
بشيئين بقوله تبارك اسمك وتعالى جدك وهذا شيء قالته الجن بجهالة فحكاه الله تعالى عنها وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني

في التشهد

قال ابو ... ان يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان وانه ... المؤذن ... الكلام الا ان ... امام

فى التشهد الاول اما فى التشهد الثانى بعد الشهادتين فلا باس لان المصلى اذا تشهد الشهادتين فقد فرغ من الصلوة انتهى وجه التايد ان الظ ان القولين
من الناس بجهالته ومع هذا حكم عليه السلام بفساد الصلوة بهما انتهى ووجه الفرق الاصل وعموم ما رووا فى بعض الاخبار من وضع تسعة اشياء من تلك الامة
منها ما لا يعلمون وهو عام وفيه انه على تقدير تسليم عموم ما لا يعلمون لما لا يعلمونه من الاحكام الشرعية وعدم ظهوره فيما لا يعلمونه من الاحوال التى
تترتب عليها الاحكام كنجاسة شئ وغصبيته نقول ان الظ من وضعه هو رفع الاثم عليه لا مطلق التلافى والتدارك ح فلا يفيد عدم البطلان ههنا
قه والشيخ ره فى يب باب احكام السهو فى الصلوة اورد صحيحة على بن النعمان الرازى قال كنت مع اصحابى فى سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت فى
الركعتين الاوليين فقال اصحابى انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلمونى فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكنى لا اعيد واتم بركعة واتممت بركعة ثم سرنا
فاتيت ابا عبد الله ع فذكرت الذى كان من امرنا فقال لى انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدرى ما صلى ثم قال ان ما تضمنه هذا الحديث
من قوله فكلمتهم وكلمونى لا يناقض ما نذكره من ان من تكلم فى الصلوة عامدا وجب عليه اعادة الصلوة لشيئين احدهما انه ليس فى الخبر انه قال كلمتهم
وكلمونى عامدا او ناسيا واذا لم يكن ذلك فيه حملناه على السهو والثانى انه لو كان فيه تصريح بالعمد لجاز ان يكون المراد به من سلم فى الصلوة ناسيا
ظن ان ذلك سبب فى استباحة الكلام كما انه سبب فى استباحته بعد الانصراف من الصلوة فلم يجب عليه اعادة الصلوة لجهله به ولا يقاع عليه بانه
لا يسوغ ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التوجيه الاخير مصير الى القول بكون الجاهل معذورا فيه وفى كرى حمل الرواية على انه اضمر ذلك فى نفسه اى
اضمر انه لا يعيد وانه يتم ويكون القول عبارة عن ذلك انتهى وهذه التاويلات انما يحتاج اليها لما فى الرواية من التكلم بعد العلم بالنقص كما الظاهر
من قوله فقلت لكنى لا اعيد اه واما ما وقع فيه من التكلم قبل العلم بالنقيصة فالمش كما ذكره فى كرى انه لو تكلم عمدا لظنه كمال الصلوة ثم تبين النقص لم
يبطل وعلى هذا فلا حاجة الى تاويل فيه والاظهر ما هو المش للاصل ولصحيحة يب باب احكام السهو فى الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع فى رجل
صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقى من صلوته ولا شئ عليه وللروايات الواردة
فى تسليم رسول الله ص فى ركعتين وبناءه عليهما عند ما ظهر الحال بعد ما تكلم لا سيما كصحيحة سعيد الاعرج وموثقة سماعة وغيرهما ولصحيحة يب باب
احكام السهو فى الصلوة عن زرارة عن ابى جعفر ع فى الرجل يسهو فى الركعتين ويتكلم قال يتم ما بقى من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شئ عليه الدلالة الظا
ان المراد منه انه يسهو فى الركعتين ويسلم ظنا تمام الصلوة ويتكلم فاجاب ع بانه يتم ما بقى من صلوته سواء تكلم بعد السلام او لم يتكلم وح يكون دليلا
لما ذكرنا واما حمل السؤال على ما يتوهم من ظاهره من انه يتكلم سهوا فى الركعتين وحمل الجواب على انه يتم ما بقى ولا يضر التكلم سهوا وعدم
التكلم سواء فكانه مما يابى عن الذوق السليم وظ المحقق ره فى المعتبر حمل الخبر على الوجه الثانى فانه استدل به على ان الكلام سهوا لا يبطل الا ان يكون
مراده من المدعى ما يشمل التسليم لظن التمام وما يتكلم بعده فالخبر على ما حملناه دليل على بعض مدعاه فافهم ولموثقة التهذيب باب المذكور عن ابى عبد الله ع
فيها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى الى حوائجه انه انما صلى ركعتين فى الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبنى على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد
الصلوة وحجة القول بوجوب الاعادة مط كانه عموم ما يدل على الاعادة بالكلام او اطلاقه وبعد ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ضعفه وذلك
اقوى مما هو المش ثم نسب فى يه الى رواية قال والاول احوط والرواية التى اشار اليها فى   لم نقف عليها كما حكم به المصابيح فى كرى ثم فى الحكم باحوطية   حكمة
ما ذكره تامل لان يضاف الى الاتمام والبناء الاعادة والقضاء ايض فالاولى جعله اقوى كما فعله فى الموضع الاخر واما حجة القول بالتفصيل فلم نقف عليها
وينبغى رعاية الاحتياط بما اشرنا اليه من الاتمام والاعادة او القضاء فى كل ما لم يمكن الحكم بالصحة ولا البطلان فيه قطعيا فتامل **قوله** او على جهة الكلام فى
الصلوة لكن كان جاهلا بكونه مبطلا فهو اولى بعدم العذر من الجاهل بالتحريم واحتمال العذر فيه ايض مستند الى الحديث المذكور وفى غاية الضعف قوله
الثانى قال فى كرى لو تكلم مكرها ففى الابطال وجهان نعم لصدق تعمد الكلام ولا لعموم ما استكرهوا عليه نعم لا ياثم قطعا وقال فى كرى ايض بطل لانه مناف للصلوة
فاستوى فيه الاختيار وعدمه كالحدث وهو قياس مع الفارق بان نسيان الحدث مبطل لا الكلام ناسيا قطعا انتهى وما نقله عن كرى من البطلان لا
يخ عن قوة كما استقربه فى هى ايض وليس بناؤه على القياس كما زعمه المص بل على ان ظ الاخبار بل ما نقل من اجماعهم ايض كون الكلام مبطلا للصلوة مطلقا
لها مط بغير ما استثنى من النسيان فيستوى فيه الاختيار وعدمه كما فى الحدث نعم لو استفيد منها مجرد المنع من الكلام فى الصلوة اتجه الفرق اذ لا منع مع الا
فالتمثيل بالحدث ليس للقياس بل لبيان انه من المنافيات ما هو مناف فى صورتى الاختيار والاكراه جميعا كالحدث وظ الادلة كون الكلام ايض كذلك
هذا والمحقق الاردبيلى جعل الاقرب البطلان كما قلنا لعموم الادلة وان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد وصف الابطال كما فى غيره من البطلان مثل زيادة
الركوع ثم تامل فيه للاصل وحديث عما استكرهوا ولان الظ انه اقرب الى الصحة من النسيان والاكراه يخرجه من التعمد فكانه من غير قصد بفعله فهو كالآلة
وايض يلزم المحذور واذ قد يفعل به مرارا فيشق العود وبالجملة عمدة الادلة هو الاجماع هنا ولعل ما قاله احوط فى الجملة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من عموم
الادلة كانه يصلح حجة للعدول عن الاصل واما حديث ما استكرهوا فقد عرفت ان الظ منه ليس الا عدم الاثم مع الاكراه لا عدم ترتب الاثر مط واما
الوجهان اللذان بعدهما فلا يخفى ضعفهما فان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فكيف يحكم بانه اقرب الى الصحة من النسيان او ان فعله مع الاكراه كلا
فعله وكذا ما اورده اخرا من المحذور اذ غايته ان يكون حكمه حكم من منع من الصلوة مط وايض ما ذكره من المحذور يلزم ايض فى الصورة التى ذكرها من
على زيادة الركوع فلا بعد فى ان يكون حكم الصورتين واحدا واما ما ذكره من ان عمدة الادلة هى الاجماع ولا اجماع هنا ففيه انه ليس كذلك اذ الاخبار
ايض فيه كثيرة كما نقلنا فهى عمدة ايض وهى بعمومها او اطلاقها تشمل الاكراه ايض وايض عدم تحقق الاجماع هنا غير ظ بل ما نقل من الاجماع بظاهره
يشمل الاكراه ايض قال المحقق فى المعتبر الكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصلوة عمدا لا سهوا وعليه علماؤنا والعمدة بظاهره يشمل صورة الاكراه

ايض المحقق

ايضا ولم يتعرض بعد ذلك للفرق بين الاخبار والاكراه اصلا فظاهره وقوع الاجماع في الجميع هذا الا انا في تردد بعضهم كالعلامة ره وبعض من
تاخر عنه في صورة الاكراه نوع الاجماع المنقول من العلماء الذين قبلهم فيجوز وقوع الاجماع في الجميع كما هو ظ ما نقله لكن لما لم يكن ما نقل نصا في الجميع
احتمل المترددون وقوع الاجماع في خصوص صورة الاخبار دون الاكراه مستندا الى الحديث المذكور وبالجملة ما نقلوه من الاجماع ظاهر في عدم
التفصيل ويصلح من محاله واما ما ذكره من ان ما قاله لعله احوط ففيه ان القول بالبطلان وقطع الصلوة مع احتمال صحتها ليس احوط بل الاحوط هو
اتمامها والاعادة او القضاء ايض كما اشرنا اليه سابقا وكان قوله في الجملة اشارة الى ما ذكرنا ان العمل به احوط فيما اذا اتم الصلوة بان لا يعتد بها
ويأتي بالاعادة او القضاء او احوط في مجرد عدم الاعتداد بها لا في قطعها ايض فتدبر الثالثة ما استثنى من القران والذكر والدعا لا اشكال في استثنائها
في الجملة وحكم العلامة في هي بانه يجوز الدعا في احوال الصلوة قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او متشهدا او في جميع احوالها بما هو مباح سوا
كان للدين او الدنيا بغير خلاف بين علمائنا انتهى والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد تامل في جوازه في اثناء القراءة من غير ان يكون سؤال الرحمة
والاستعاذة من النقمة عند آيتيهما والاحتياط يقتضي العدم والظ عندي جوازه في اثنائها ايض احيانا اذا لم يبلغ الى حد يخرج به عن كونه قاريا اذ
لا دليل على وجوب الموالاة في القراءة زايدا عما ذكرناه ويدل على جواز الدعا مط مضافا الى العمومات الواردة فيه نحو قوله تعالى ادعوني استجب لكم
وقوله عز وجل قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم صحيحة يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن علي بن مهزيار قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم في
صلوة الفريضة بكل شئ يناجي ربه قال نعم وقد اشار الى هذه الرواية في الفقيه ايض حيث استدل بجواز القنوت بالفارسية بقول ابي جعفر الثاني ع
لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل شئ يناجي ربه وصحيحة الكافي باب السجود والتسبيح والدعا فيه والتهذيب الباب المذكور عن محمد بن مسلم
قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت على ابي عبد الله ع فاخبرته
فقال وفعل فقلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلوة قال لا كذا في يب وفي الكافي بدله لهم وبعد قوله نعم قال وفعل قلت نعم بتكرار السابقة وافاعيد
بدون حرف الاستفهام وحسنة الكافي بابراهيم باب البكاء والدعاء في الصلوة والتهذيب الباب المذكور عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال كلما كلمت الله به في الصلوة الفريضة فلا باس وزاد في يب وليس بكلام وحسنة الكافي ايض بابراهيم في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الرجل يكون مع الامام فيمر بالمسألة او بآية فيها ذكر جنة او نار قال لا باس بان يسأل عند ذلك ويتعوذ من النار ويسأل الله الجنة و
مرسلة الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها قال قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام ورواية الفقيه ايض في الباب
المذكور عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه صحيح لكن منصور واقفي ثقة انه سأل الصادق ع عن الرجل يتباكى في الصلوة المفروضة حتى يبكي قال
قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده وموثقة الكافي بابان في الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن عبد الرحمن بن سيابة وهو على
ما في اسناد عنه قال قلت لابي عبد الله ع ادعو وانا ساجد فقال نعم فادع للدنيا والاخرة ورواية الكافي الباب الاول عن عبد الله بن هلال قال
شكوت الى ابي عبد الله ع تفرق اموالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله عز وجل وهو ساجد
قال قلت فادعو في الفريضة واسمي حاجتي فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا على قوم باسمائهم واسماء آبائهم وفعله علي ع
بعده واستدل به ايض في هي وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره برواية الكافي الباب الاول والتهذيب في الباب المذكور عن ابي جرير الرواسي قال
سمعت ابا الحسن موسى ع وهو يقول اللهم اني اسألك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب وفيها وانت خبير بانه لا شاهد في الرواية على كون
ذلك في الصلوة ونقلها في الكتابين في البابين لا يصلح حجة لذلك فيشكل الاحتجاج بها هذا واما الذكر فالظ ان حكمه حكم الدعا ولو لم يكن اقرب الى
الجواز ويكفي منبها عليه صحيحة يب في الباب المذكور عن الحلبي قال ابو عبد الله ع كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي ص فهو من الصلوة الحديث ومن
الدعاء او الذكر او هما الصلوة على النبي ص ويدل عليها بخصوصها صحيحة الحلبي المنقولة آنفا وصحيحة يب الباب المذكور عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا
عبد الله ع عن الرجل يذكر النبي ص وهو في الصلوة المكتوبة اما راكعا واما ساجدا فيصلي عليه وهو على تلك الحال فقال نعم ان الصلوة على نبي الله
كهيئة التكبير والتسبيح هي عشر حسنات يبتدرها ثمانية عشر ملكا ايهم يبلغها اياه وهذه الرواية في في ايض الباب الاول لكن فيه عن عبد الله بن سنان
عن عبد الله بن سليمان وح يخرج الخبر عن الصحة لاشتراك عبد الله بن سليمان بين جماعة غير موثقين وموثقة التهذيب الباب المذكور عن ابي بصير قال
قلت لابي عبد الله ع اصلي على النبي وانا ساجد فقال نعم هو مثل سبحان الله والله اكبر ومرسلة الكافي في الباب الاول عن محمد بن ابي حمزة عن ابيه
قال قال ابو جعفر ع من قال في ركوعه وسجوده وقيامه صلى الله على محمد وآل محمد كتب الله له مثل الركوع والسجود والقيام وروى يب في الباب المذكور
بسند موثق حسن عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع اسمي الائمة ع في الصلوة قال اجملهم وهذه الرواية في الفقيه ايض في الباب المذكور عن الحلبي
بحذف الاسناد وسنده اليه صحيح ولعل المراد الامر بذكرهم اجمالا كان يقول آل محمد او ائمة المؤمنين او المسلمين ولا يبعد ان يكون ذلك للتقية او المراد
ذكرهم ذكرا جميلا بالتعظيم والتبجيل والله تعالى يعلم واما القران فذكر صاحب المدارك ره انه لا خلاف في جواز القنوت ببعض الآيات وبسماية المسلم
بلفظ القران والاذن للمستأذن بقوله ادخلوها بسلام آمنين ونحو ذلك ويظهر من كلام المحقق الاردبيلي ره انهم يجوزون قراءة القران في الصلوة
مط سوى ما اختلفوا فيه من القران ويدل عليه ايض كلام العلامة في هي فانه قال في بحث انه اذا عرض للمصلي حاجة فله التنبيه عليها بالتسبيح و
التكبير وان يتلو شيئا من القران مجيبا لغيره او مبتدئا له بالخطاب ثم قال ان التنبيه بالتسبيح وقراءة القران لا يخرجهما عن كونهما قرانا وتسبيحا ويكون
سابقا لقوله ع ان صلوتنا هذه تسبيح ودعاء وقران وانت خبير بضعف دلالة الرواية على ما ادعاه مع ان الظ انها عامة لكنها مؤيدة بالاجماع

والروايات على النهي عن الكلام في الصلوة لا يشمل القران اما الاجماع فظ لانه لو لم يكن على خلافه فليس عليه واما الروايات فلان ظ التكلم بها لا يشمل قراءة القران بل بعضها صريح في غيرها وعلى هذا فالاصل يعطي جواز الا ما ثبت فيه منع بخصوصه كالقران وسيجيء تحقيق القول فيه تفصيله انشاء الله تعالى ولم اقف في هذا الباب على رواية سوى ما رواه العامة عن علي عليه السلام انه قال له رجل من الخوارج وهو في صلوة الغداة فناداه لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين قال فانصت له حتى فهم فاجابه وهو في الصلوة فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ومن طريق الخاصة الحكاية المذكورة فقد روى الشيخ في يب باب احكام الجماعة من الزيادات في الصحيح عن معوية بن عمار وهو مشترك بين الثقة وغيره عن ابي عبد الله ع انه قال كان علي ع في صلوة الصبح فقرأ ابن الكواء وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقران حتى فرغ من الاية ثم عاد ع في قراءته ثم عاد ابن الكواء الاية فانصت علي ع ايضا ثم قال فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم السورة ثم ركع وايضا من طريق الخاصة موثقة في الباب الثاني ويب الباب المذكور سابقا عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن ذكر السورة من الكتاب تدعو بها في الصلوة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا باس وكان المراد بالدعاء فيه ما يشمل التحميد ومنطوقه نفي الباس فيما دعى به ويفهم منه الباس في الجملة في غيره فلعل ذلك في القران فتدبر **قوله** قال في كرى لو تكلم بالقران قاصدا افهام الغير والتلاوة جاز كقوله للمستاذنين ادخلوها بسلام امنين ولمن يريد التخطي على الفراش بنعله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى وللنهي من اسمه يوسف يوسف اعرض عن هذا الى غير ذلك ولو قصد مجرد الافهام ففيه وجهان البطلان والصحة بناء على ان القران هل يخرج عن اسمه بمجرد القصد ام لا وقال الش في شرح الارشاد وعدم البطلان لا يخ عن وجه لان القران لا يخرج عن موضعه بل لان معجز في نظمه واسلوبه الخاص ولا مدخل للقصد في ذلك نعم لو اتى بكلمة واحدة منه بحيث يحصل الغرض ولا يتم النظم اتجه اعتبار القصد انتهى وحكم المحقق الاردبيلي ره باستثناء القران بقصده قال واما بغيره مع قصد غيره اولا فبعيد الصحة خصوصا في الثاني لشرط كونه مما يسمى قرانا لان القران مستثنى و الباطل هو كلام الانسان وليس هو كذا انتهى ما ذكره من اعتبار كونه مما يسمى قرانا مع عدم قصده اظهر مما ذكره الش من التفصيل بكلمة واحدة وغيرها لان ما زاد على كلمة واحدة ايض كقوله اخلع نعليك اذا لم يقصد به القران ان اشكل الحكم بكونه قرانا خصوصا اذا لم يعلم ايض كونه قرانا والله تعالى يعلم

في الكم الرابع اذا ظهر لك اطلاق الاذن والدعاء في الصلوة ظهر ايض انه اذا عطس المصلي استحب له ان يحمد الله تعالى كما هو قول علمائنا واكثر العامة لعموم ما ورد فيه وعدم منافاة وضع الصلوة له ويدل عليه ايض خصوص صحيحة يب في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا عطس الرجل في الصلوة فليقل الحمد لله ومثلها حسنة الكافي بابرهيم باب التسليم على المصلي والعاطس في الصلوة عن الحلبي عنه ع وكذا يستحب له الحمد والصلوة على النبي ص اذا عطس غيره لخصوص رواية ابي بصير في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسمع العطسة فاحمد الله واصلي على النبي ص وانا في الصلوة قال نعم وان كان بينك وبين صاحبك اليم ومثلها في يه ايض في الباب المذكور وفي الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه وكذا اذا عطس غيره استحب له تسميته وهو بالسين و الشين جميعا الدعاء له بقوله يرحمك الله كذا في شرح الارشاد للش كانه تفسير بالفرد الشائع الغالب والا فهو مطلق الدعاء للعاطس عندها وقال في الصحاح كل داع لاحد بخير فهو مسمت ويظهر من المعتبر اطلاقه ايض على الحمد والصلوة عند سماع العطاس وهو غير متعارف وكذا استحب له جواب التسمية اذا كان هو العاطس في سمته غيره لعموم ما ورد فيهما وعدم منافاة الصلوة لهما كما ذكرنا وقد تردد المحقق في المعتبر في جواز التسمية وقال الجواز اشبه بالمذهب ولم يتعرض لجوابه وكان وجه التردد عدم النص عليه بالخصوص ووجه الاشبهية ما اشرنا اليه من كفاية العمومات مع عدم ما يدل على المنع عنه في الصلوة وربما احتمل في جواب التسمية وجوبه بناء على انه تحية لكن سنذكر ان شمول التحية لغير السلام غير ظ وعلى تقدير ثبوت معنى عام كون المراد في الاية الكريمة هو ذلك العام لا الخاص غير ظ ايض الا انه ينبغي رعاية الاحتياط بهما امور ينبغي التنبيه عليها اولها قيد في جواز تسميت المصلي للعاطس بما اذا كان مؤمنا ومثله في المعتبر ايض حيث جعل محل التردد وهو تسميته بالدعاء له اذا كان مؤمنا وكان بناؤه على اختصاص بعض روايات التسميت بالمؤمن او اغتفارا منع الدعاء لغير المؤمن لظن دخوله في مودة من حاد الله وامثالها ويمكن تعميم الحكم لمطلق المسلم كما هو مورد بعض اخبار التسميت وربما احتمل تعميمه بحيث يشمل غير المسلم ايض لورود بعض الروايات في مطلق الرجل وبعضها في الانسان بل ورد بعضها في غير المسلم بخصوصه وهو مرسلة ابو علي الاشعري في في باب العطاس والتسميت في كتاب العشرة عن ابي عبد الله ع قال عطس رجل نصراني عند ابي عبد الله ع فقال له القوم هداك الله فقال ابو عبد الله ع يرحمك الله فقالوا له انه نصراني فقال لا يهديه الله حتى يرحمه ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على المؤمن ثانيها ما روي في كا في الباب المذكور في الحسن بابرهيم عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال عطس رجل عند ابي جعفر ع فقال الحمد لله فلم يسمته ابو جعفر ع قال نقصتنا حقنا ثم قال اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واهل بيته قال فقال الرجل فسمته ابو جعفر ع وانت خبير بانه على هذه الرواية يمكن اختصاص استحباب التسميت بما اذا حمد الله العاطس وصلى على النبي واله صلوات الله عليهم او بما اذا لم يحمد بل دعى في الصلوة ويمكن القول بعموم الاستحباب كما هو مفاد اكثر الروايات لكن يكون تأكده عند الحمد والصلوة او عند ما لم يؤت بالحمد بدون الصلوة ويحتمل ايض تخصيص هذا الخبر بالائمة صلوات الله عليهم فلا يستحب لهم التسميت اذا لم يصل العاطس عليهم اما مطلقا او اذا حمد الله ولم يصل عليهم ويكون الحكم في غيرهم ع مطلقا ولا يخفى انه على تقدير عدم عموم الاستحباب ايض يمكن القول باطلاق جوازه في الصلوة وان لم يكن من الموضع المستحب بناء على ما تمسك به العلامة في جواز اصل التسميت في الصلوة من انه دعا فكان سائغا والله تعالى يعلم

شبهة وثالثها الروايات في جواب التسميت مختلفة ففي حسنة كا بابرهيم الباب المذكور عن سعد بن ابي خلف قال كان ابو جعفر ع اذا عطس فقيل له يرحمك الله قال يغفر الله لكم ويرحمكم واذا عطس عنده انسان قال يرحمك الله تعالى وفي موثقة ابان في الباب المذكور عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا عطس

الرجل

الرجل فليقل الحمد لله لا شريك له واذا سمت الرجل فليقل يرحمك الله واذا ردت فليقل يغفر الله لك ولنا وفي روايته في الباب المذكور عن
جراح المدايني عن ابي عبد الله يقول للعاطس الحمد لله رب العالمين لا شريك له والمسمت يقول له يرحمك الله والمجيب يقول له يهديكم الله ويصلح
بالكم والكل حسن وان كان اشاع احد الاولين اولى ولا باس في التسمية ان يقول يرحمكم الله بضمير الجمع بل ربما كان اولى لحسنة الكافي في باب التسليم من
الكتاب المذكور عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال ثلثة يرد عليهم رد الجماعة وان كان واحدا عند العطاس يقول يرحمكم الله وان لم يكن معه
غيره والرجل يسلم على الرجل فيقول السلام عليكم والرجل يدعو للرجل يقول عافاكم الله وان كان واحدا فان معه غيره الخامس في رواية يب باب
احكام السهو من الزيادات عن ابي جرير عن ابي الحسن موسى ع قال قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الوالد فليسبح فاذا دعته الوالدة فليقل
لبيك ولم ار في كلامهم التعرض لاستثناء ذلك من الكلام ويشكل ذلك بمجرد هذه الرواية سيما مع جهالة بعض رواتها فان في سندها علي بن
ادريس بن محمد عن اخيه ابي جرير وفي بعض النسخ بدل ابن محمد عن محمد وعلى التقدير بن فعلي مجهول الحال ومحمد ايض على النسخ الثانية كذلك واما
ابو جرير فهو مشترك بين زكريا بن ادريس وزكريا بن عبد الصمد وكلاهما معتمدان وقد صرح في الثاني بالتوثيق ايض وربما يتوهم ان الظ صحة النسخ
الاولى بان يكون ابو جرير هو الاول فيكون علي بن ادريس هذا اخاه ولكن فيه ان المذكور في كتب الرجال هو زكريا بن ادريس بن عبد الله لا محمد
على ما يقتضيه النسخ الاولى فهذا قرينة وعلى النسخ الثانية فيزيد جهالة السند كما ذكرنا وههنا شئ اخر وهو انه قد ورد في روضة الكافي في بعض الاسناد
ابو جرير القمي وقد صرح فيه بانه هو محمد بن عبد الله وفي بعض النسخ عبيد الله وهو غير ما ذكرنا من المعتمدين ومجهول الحال وعلى هذا فكلما اطلق فيه
ابو جرير يحتمل ذلك المجهول ايض ويزيد جهالة هذا السند باعتبار ايض بوجه ما فافهم والله تعالى يعلم السادس السلم في غير محله كلام خارج ولا كلام
في عدم البطلان به سهوا ولا في البطلان عمدا بدون ظن تمام الصلوة واما اذا سلم لظن تمامها فكانه لا خلاف ايض في عدم البطلان به بل ثمتا
اوجبوا عليه سجدتا السهو كما سيجئ ويدل ايض على عدم البطلان ما سبق من الروايات التي استدل المتابعة في الفرع الاول للمسئ فيدل عليه ايض صحيحة
باب احكام السهو في الصلوة عن ابي بكر الحضرمي قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت
ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله ص سهى فسلم في ركعتين ثم ذكر
حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فاضاف اليها ركعتين وصحيحة ايض في الباب المذكور عن الحارث بن المغيرة النضري قال قلت لابي عبد الله انا
صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في الركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله ص في ركعتين فاتم بركعتين السابع نقل في هي اجماع
علمائنا على انه يجوز للمصلي رد السلم اذا سلم عليه وعلى هذا فيكون مستثنى من الكلام الممنوع عنه ولا يخفى انه يمكن جعله داخلا في المستثنيات التي تقدمت
لانه دعا للغير او لانه قران على القول بانه متحتم في الرد سلام عليكم ولا ينافي ذلك المنع منه في الجملة كما في ابتداء السلام اذ ربما منع من بعض الادعية
او القران لخصوصية فيهما ويمكن ان يقال انه غير المستثنيات السابقة لكنه قد سومح او لا في الاقتصار على استثنائها والمراد ما استثني في موارد مط
هذا واستدلوا بجواز رد السلام مضافا الى الاجماع بعموم قوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها اذ الظ ان المراد بالتحية فيها هي السلم ولو لم يختص
به فلا ريب في شمولها له ويدل عليه ايض في الاخبار صحيحة يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع
وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت له ايرد السلم وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وموثقة في
باب التسليم على المصلي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلوة قال يرد يقول وعليكم السلام فان
رسول الله ص كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي ص هكذا وهذه الرواية في يب ايض في الباب المذكور بحذف سماعة عن السند و
كانه سقط من القلم وموثقة يب الباب المذكور عن عمار الساباطي قال سالته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه
فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك وهذه الرواية في الفقيه ايض هكذا وسال عمار الساباطي ابا عبد الله ع عن التسليم على المصلي فقال الى اخره وهو
اظهر ورواية منصور بن حازم في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال اذا سلم عليك الرجل وانت تصلي ترد عليه خفيا كما قال هكذا في كثير من نسخ
التهذيب موافقا لما نقله العلامة ره في هي والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد وبخط الشيخ ره على ما نقل وهو كما ترى وفي طرف من نسخ يب وانت
تصلي ولا غبار عليه لكن الظ انه من اصلاح الناظرين وهذه الرواية في الفقيه ايض بحذف الاسناد عن منصور وطريقه اليه صحيح على ما في الخلاصة او موثق
على ما قيل بسيف بن عميرة وفيه هكذا وروى عنه منصور بن حازم انه قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي يرد عليه خفيا كما قال ولا غبار عليه ايض ومنه
يعلم ان السهو في يب بتبديل على بعليك لا انت بهو كما اصلح في النسخ الاخرى وفي الفقيه ايض وسال محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يسلم على القوم في
الصلوة فاذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك واشر باصابعك وطريقه اليه صحيح او مجهول فيه ايض وقال ابو جعفر ع
سلم عمار على رسول الله ص وهو في الصلوة فرد عليه ثم قال ابو جعفر ع ان السلام من اسماء الله عز وجل هذه هي الاخبار الواردة في هذه الكتب الثلثة
في هذا الباب وينبغي التنبيه لامور الاول قوله ع في الرواية الاولى مثل ما قيل له وكذا قوله ع كما قال في رواية منصور يحتمل وجوها احدها وجوب
الاتيان بالمماثل من كل وجه فلا يجوز التغيير اصلا وربما كان هذا ظ لفظ المثل وما هو مثله ويشكل حينئذ اذا القى المسلم ملحونا فهل يجب متابعته فيه
متابعة لفظ الخبرين او يحمل ذلك على ما اذا لم يات ملحونا واما معه فيقتصر في تغييره اقل ما يمكن تصحيحه وربما احتمل في بعض الملحونات عدم جواز الرد
بناء على عدم صدق السلم عليه حقيقة وبالجملة فالامر مع اللحن لا يخ عن اشتباه خصوصا في بعضها الذي اشرنا اليه وثانيها ان يكون المراد الاقتصار على رد
ما القى اليه المسلم وعدم الزيادة عليه بما يعد تحية زائدة وهذا الا ينافي التفاوت بين العبارتين بما لا يعد ذلك من اصلاح اللحن او تقديم وتاخير وتعريف

وتنكير

وتكبير ثم على هذا الوجه يحتمل ايضا ان يكون المراد وجوب الاقتصار على المثل وعدم جواز التعدي الى الزائد وان يكون المراد وجوب اداء المثل بلا نقص
وهذا لا ينافي جواز الزيادة وبالجملة فيكون اشارة الى ما هو اقل الواجب المذكور في الاية من التحية بالاحسن او ردها ولعل الاول اظهر وقال في المدارك
وقد قطع الاصحاب بانه يجب ان يرد في الصلوة بالمثل لقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم نعم مثل ما قيل له ولا يبعد جواز الرد بالاحسن ايضا لعموم الاية وعدم دلالة
الرواية على الحصر انتهى ومنه يعلم ان حمل الرواية على الوجه الثاني ومانفي عنه البعد كانه على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا فيه والاول لا يخ عن وجه لكن
الاظهر بعد حمله على ذلك هو ما ذكرنا من الاحتمال الاول كما اشرنا اليه فالاحوط الاقتصار على المثل والثاني وان كان ما ذكره من جواز الرد بالاحسن
لا يخ عن قوة لما ذكره من عموم الاية وعدم صلاحية الخبرين للتخصيص سيما مع عدم صراحتهما او ظهورهما ظهورا بينا وفيه بعد تسليم عموم الاية نظر اذ
الى العرف وان كان اذا الاهمال لغة ان دلالتها على التخيير مط غير مسلم بل يمكن ان يكون المراد وجوب الرد باحد الوجهين حتما او ان اختص بعض الموارد
باحدهما فتة وثالثها ان يكون المراد موافقا لما في موثقة سماعة ان لا يقول عليكم السلام بل يقول سلام عليكم كما قيل له بناء على ان الشائع في ابتداء
السلم هو سلام عليكم لا العكس قال الشيخ في يب واذا سلم عليه وهو في الصلوة ومثل ذلك فيقول سلام عليكم حكم اخر غير الرد بالمثل لا يخ عن بعد
وكلام الشهيد ره ههنا في شرح الارشاد كما يظهر بالمراجعة اليه لا يخ عن تشويش حيث يظهر منه تارة ان المثل على هذا الوجه وتارة على الوجه الثاني الذي ذكرنا
هنا ثم لا يخفى انه بعد حمل المثل على هذا الوجه يمكن ان يحمل على اطلاق الحكم بانه يقول في الرد سلام عليكم لا عليكم السلام ويمكن ان يحمل على الحكم بانه فيما
اذا قال المسلم سلام عليكم وكانه لا ظهور له في الاطلاق لكن رواية سماعة واطلاق الحكم فيها يؤيد الحمل عليه فتة الثاني ما وقع في موثقة سماعة من انه يقول
سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام مما اعتبره اكثر الاصحاب للرواية المذكورة وخالف فيه ابن ادريس فحكم بانه اذا قيل له سلام عليكم او سلام
عليك او السلام عليكم او عليكم السلام فله ان يرد عليه باي هذه الالفاظ كان لانه رد سلام مامور به وينوي به رد السلام لا قراءة القران قال
وان سلم بغير ما ذكر فلا يجوز للمصلي الرد عليه لانه ما تعلق بذمته الرد لانه غير سلام انتهى وما ذكره من تجويز مطلق الرد لا يخ عن وجه عملا باطلاق
الاية واكثر الروايات ورواية سماعة مع عدم صحتها يمكن حملها على الاستحباب مع ان الخبر الواحد لا ينهض حجة عليه لكن الاحتياط في متابعة ما عليه
الاصحاب الا انه يشكل رعاية الاحتياط فيما اذا سلم المسلم بقوله عليكم السلام اذ لا يمكن العلاج برواية سماعة مع الجواب بالمثل الذي ورد في صحيحة
محمد بن مسلم ورواية منصور بن حازم اذا حملناها على الوجه الاول من الوجوه التي ذكرنا في توجيهها فتدبر الثالث يظهر من المعتبر وغيره ان الشيخ فيما وقع
في موثقة سماعة من انه يقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام ان سلام عليكم من القران المرخص فيه في الصلوة بخلاف العكس ولا يخفى انه لو
كان الوجه ذلك فينبغي الاقتصار في الرد على سلام عليكم من دون تغيير ما حتى بتعريف السلم او افراد الضمير مع ان في صحيحة محمد بن مسلم وقع التعبير
عما اجاب به بقوله السلام عليك فالظ حمل الخبر على الاستحباب اما مط او اذا سلم المسلم بقوله سلام عليكم او حمله على مجرد انه يقدم السلام لا
الظرف مع قوله بقول سلام عليكم على انه التمثيل بالفرد الشائع لا انه يعتبر خصوص هذه العبارة وح لا يكون الشيخ مجرد ما ذكر وان امكن ان
يكون له دخل في الحكم فتة ثم الظ كما حكم به المص في كرى انه يكفي في الرد قوله سلام عليكم وان لم يقصد به القران قال في كرى ويظهر من الشيخ اعتبار
اي قصد القران وانا لم اقف في كلام الشيخ فيما ابنا من كتبه على ما يظهر منه ذلك لنا عموم الاية والروايات وما اشرنا اليه من ان صحيحة محمد بن
مسلم يدل على تجويز السلام عليك الذي ليس بلفظ القران فما هو بلفظه اولى بذلك وان لم يقصد به القران وما يمكن ان يحتج به لما يظهر من
الشيخ هو عموم المنع عن الكلام في الصلوة بغير ما استثني من القران والذكر والدعا فاذا امكن رد السلام الواجب بما يكون من القران المستثنى
فلا يجوز بغيره مما يكون خارجا عن المستثنى وح لا بد من قصده ليتحقق كونه من القران وايضا موثقة سماعة وما ذكر من الشيخ فيها وفيه ان الاية الكريمة
والاخبار تنهض باستثناء رد السلم ايضا من الكلام الممنوع عنه ولا حاجة الى رده الى احد المستثنيات المذكورة وايضا يمكن رده الى الدعا لتجويزهم
الدعا في الصلوة لنفسه ولغيره واما رواية سماعة وما ذكر من الشيخ فيها فالظ بقرينة صحيحة محمد بن مسلم حملها على الاستحباب او حملها على مجرد اعتبار تقديم
السلم دون الظرف وح فلا يدل على اعتبار كونه من القران ولا يكون للشيخ فيه ما ذكرنا كما اشرنا اليه على تقدير حملها على اعتبار خصوص سلم عليكم
فيمكن ان يق انه لعله في تجويزه دون غيره انه بصورة القران دون غيره كما ذكره بعض الاصحاب ولا يلزم منه اعتبار قصد القران ايضا فتدبر الرابع الظ
من موثقة عمار ورواية منصور انه لا يلزم عليه اسماع الجواب للمسلم ويمكن ان يكون الوجه فيما ورد في رواية الفقيه عن محمد بن مسلم من الاشارة
بالاصابع هو ذلك ايضا فيكون الاشارة لاعلام المسلم بانه اجاب بحيث لا يسمعه وكان هذا اظهر مما ذكره سلطان العلماء في حواشي الفقيه
ان الاشارة الى تعيين المسلم عليه حيث لا يمكن الالتفات اليه بالوجه ومما قيل انه لتدارك الاقبال عليه بملاطفة وتواضع ويمكن ان يكون غرضه
ما نقلنا عن سلطان العلماء ايضا بعينه وقد اختلف الاصحاب في وجوب اسماع رد السلم فقيل بوجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا لعدم صدق التحية عرفا ولا
الرد بدونه وقيل لا وهو ظ اختيار المص في المعتبر وقواه شيخنا المعاصر كذا في المدارك وما نسب الى المعتبر كانه استفاده من انه نقل فيه روايتي
عمار ومنصور وقال هذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان فيعلم منه تجويزه عدم الاسماع وانت خبير بان حمل الروايتين على مجرد
الجواز بعيد جدا وما ذكره من عدم الرجحان ان اراد به عدمه في غير الصلوة فهو مسلم ولا يلزم منه عدم رجحانه في خصوص الصلوة وان اراد به
عدم رجحانه مط حتى في الصلوة فهو ممنوع واي دليل عليه لم لا يجوز ان يجب اخفاؤه ولا يبلغ الصوت به او يستحب ذلك باعتبار انه ليس
من جنس الكلام المط في الصلوة ولذا منع من الابتداء به في الصلوة نعم الحكم بالوجوب بمجرد هاتين الروايتين مع اطلاق الاية وباقي الروايات
لا يخ عن اشكال واما بالاستحباب فلا باس به لكن يخدشه احتمال ورودهما مورد التقية كما حملهما عليه العلامة في هي لان الحنفية منعوا من رد

السلام

السلام في الصلوة نطقا واشارة والشافعية منعوا منه نطقا وحكموا بانه يرده اشارة بيده او راسه ووافقهم المالكية والحنبلية ايضا فلا بعد
حمل الخبرين على التقية وذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان المفهوم من كلام المص في هي وغيره هو وجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا وكانه
المش ولعل دليله انه المتبادر من الجواب وان مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له وانه قصد المسلم وهو انما يتم مع الاسماع وهو معذور مع الغفلة دائما
فيكتفي بالتقدير فلا يعد بدعة وقد يمنع المتبادر والمقصود فانه غير ظ لاحتمال قصده دعاء وتحية والوجوب انما يكون لدليل شرعي لان مقصود
المسلم العوض ولصدق الرد المفهوم من الاية والاخبار لغة وعرفا وما نعرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخلا فيه والاصل ينفيه وعدم الامر به
في الاية والخبر كك ويؤيده رواية عمار وكذا صحيحة منصور وحملها في هي وغيره على التقية مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع جزما حتى يحتاج الى
هذا التاويل لعل عندهم دليل ما رايناه من اجماع ونحوه انتهى وما ذكره من المناقشة في دلائل الوجوب لا يخ عن وجه ويقوى المناقشة جدا في الحكم
بوجوب الاسماع التقديري كما لا يخفى لكن في تاييد الروايتين لما ذكره تامل لما ذكرنا من عدم الاستبعاد في الفرق بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم
ولا يخفى التنافي بين ما ادعاه هذا المحقق من صدق الرد لغة وعرفا بدون الاسماع وبين ما نقلنا من صاحب المدارك من عدم صدق التحية والرد
بدونه عرفا وكان الصدق اصدق هذا ثم ما جعله مفهوما من هي كانه باعتبار ما نقله من حمل الروايتين فيه على التقية اذ لم يذكر فيه شيء اخر
يفهم منه ذلك وفيه ان حملهما على التقية يمكن ان يكون باعتبار ما اشرنا اليه من بعد الحمل على الجواز وظهور عدم الرجحان في ترك الاسماع وان قيل
بجوازه فلذا حملها على التقية لكن فيه ما اشرنا اليه من احتمال الفرق بين الصلوة وغيرها ووجود رجحان في عدم الاسماع في خصوص الصلوة
فتدبر ثم وصف رواية منصور بالصحة اما باعتبار سند الفقيه وترجيح صحته كما نقلنا عن الخلاصة او تبعا للعلامة ره في هي حيث نقل الرواية
عن الشيخ ووصفها مع ذلك بالصحة لكن فيه ان في سندها في يب محمد بن عبد الحميد ولم يوثقه الشيخ وانما توثيقه في جش وصه وما في صه تبعا
جش بعينها فالظ انه تبع ما في جش والعبارة هكذا محمد بن عبد الحميد ابن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع وكان ثقة
من اصحابنا الكوفيين انتهى واستخبر بان ظ هذه العبارة توثيق عبد الحميد لا ابنه حتى يفيد صحة الخبر الا ان يق ان وصف العلامة ره الخبر
بالصحة قرينة على ان الوصف في صه للابن لبعد الاشتباه منه ره وفيه تامل فان الشبهة من الانسان ليست بعزيزة وان صار علامة او شبهه فتدبر
الخامس لو سلم عليه بغير قوله سلام عليكم فقيل لا يجوز اجابته الا ان يقصد الدعاء ويكون مستحقا كذا نقله في هي والقائل هو المحقق
في المعتبر وكان وجهه الاقتصار في جواز الرد على ما هو من القران وهو سلام عليكم وعدم امكان الرد هنا كك لروايتي المثل فلا يبقى الا عدم
جواز الرد ثم قال ره عندي فيه تردد لانه نشا من قول الباقر ع يقول مثل ما قيل له وذلك عام لا يق ان مقصوده ع قوله سلام عليكم لانه منطوق
القران لانا نمنع ذلك لان كيفية التسليم عليه في صلوته السلام عليك بها جاء وهو ليس من القران انتهى والاقرب عندك وجوب الرد
لعموم الاية الكريمة لكن في غير ما قدم فيه الظرف له الرد بالمثل عملا بالروايتين من كل وجه مع عدم صراحة موثقة سماعة في خلافه اذ يمكن ان يكون
قوله ع فيها يقول سلام عليكم ورد على سبيل التمثيل بالفرد الشائع ويكون الغرض مجرد النهي عن تقديم الظرف كما هو صريح ما بعده لا تحتم
خصوص هذه العبارة ويشهد بذلك ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من رده ع بقوله السلام عليك وله الرد بقوله سلام عليكم لكونه من القران
وورود بخصوصه في موثقة سماعة مع ما في المثل من الاحتمالين الاخرين كما ذكرنا وفي ما قدم فيه الظرف يشكل الامر للتعارض فيه بين روايتي المثل
وموثقة سماعة والروايتان وان ترجحتا من حيث السند ومعاضدة احدهما بالاخرى لكن للموثقة ايضا ترجيح باعتبار الاحكام معناها بخلاف الروا يتبين
لابهامهما من الاشتباه باعتبار ما ذكرنا من احتمالهما الوجهين الاخرين والاولى الاتيان بسلام عليكم ترجيحا للموثقة لاحكامها مع كونه من لفظ القران
ولو اقتصر مع ذلك على اداء اقل الواجب كما هو احتمال الوجه الثاني لتوجيه المثل لكان اولى فتامل السادس قال في هي لو حيا بغير السلم فعندي فيه
تردد اقربه جواز رده لعموم الاية انتهى واستخبر بانه اذا كان الاقرب فيه جواز الرد ففي المسئلة السابقة ايضا يكون الاقرب ذلك بطريق اولى فلا
ينبغي الاقتصار هناك على ذكر التردد وكان كلامه ههنا اشارة الى ما هو الاقرب هناك ايضا هذا ثم فيما جعله الاقرب ههنا تامل لان كثيرا من
المفسرين واهل اللغة فسروا التحية بالسلام وعلى هذا فلا عموم للاية الكريمة بحيث يشمل ما نحن فيه نعم ذكر بعضهم انها مشتقة من الحيوة وحياك
الله بمعنى ابقاك الله على الاخبار عن الحيوة ثم استعملت في الدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء وغلبت في السلام فلو ثبت ذلك فان خصوص السلم ليس من
معانيها اللغوية ثم ما ادعاه من العموم واني له ذلك مع ان مجرد غلبتها في السلم ايضا يشكل الحكم بالعموم فقول ابن ادريس بعدم جواز الرد في غير ما كان كلفظ
السلام كما نقلنا عنه في الامر الثاني لا يخ عن قوة نعم يباتي هناك ايضا ما نقلنا من المعتبر في الامر السابق من تجويز قصد الدعاء به اذا كان مستحقا وبه
افتى العلامة ره ايضا في يه حيث قال لو سلم عليه بغير هذا اللفظ اي سلام عليكم فان سميت تحية جاز رد مثله لعموم فحيوا باحسن منها فان لم
يسم تحية وتضمن الدعاء جاز مع قصده لا قصد رد التحية ولا يخفى ان الحكم بما ذكره من الشرطين متجه لكن كان لعدم تحقق ما يسمى تحية وما لا يسمى ولم
يفهم من الشارع وجوب رد السلام كفائي كما ادعوا عليه الاجماع وورد به الاخبار ايضا فيكون انه اذا سلم على جماعة اجزاهم ان يرد واحد منهم ف لا
يكفي رد من لا يكون منهم وعلى هذا فلو اشترك المصلي مع غيره في كون السلام عليهما ورد الغير فلا يبعد سقوط حتم الوجوب عن المصلي لكن هل
له ايضا ان يرده بعده قال في كرى ولو رد بعد قيام غيره به لم يضر لانه مشروع في الجملة وهل هو مستحب كما في غير الصلوة او تركه اولى فيه نظر من عمومه
خارج الصلوة مستحبا ومن انه تشاغل بغير الصلوة مع عدم الحاجة وقال الش في شرح الارشاد بعد نقل مجمل ما في كرى والاجود جوازه واستحبابه
لعموم الاوامر اذ لا شك انه مسلم اليه مع دخوله في لعموم حيثما يطلب الرد استحبابا ان لم يكن واجبا وزوال الوجوب الكفائي لا يقدح في بقاء الاستحباب كما في غيره

كما في غير الصلوة فان استحباب ردّ الثاني متحقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معللا بالامر ولو اشترطنا في جواز الرد قصد القران كما يظهر من الشيخ
او عللنا جوازه في الصلوة بانه قران صورة وان لم يقصد به كما ذكره بعض الاصحاب فلا اشكال في جواز رد المصلي بعد سقوط الوجوب انتهى وذكر
المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد انه ان قيل بجواز الدعا بالسلام للمسلم مع استحقاقه يجوز بعد ردّ الغير ايض من ذلك الباب وهو غير بعيد لما
مرّ من جواز الدعا بكل لفظ وان كل ما كلمت به الرب فليس بكلام مبطل وان قلنا بعدم جوازه لغير الرد كما هو ظ عبارتهم لانه محلل الا ما
اخرج بدليل مثل الرد والسلام على الانبيا فالظ عدم جوازه بعد ردّ الغير لان تجويزه كان باعتبار وجوبه وكونه مخاطبا به بمثل جواو قد
سقط ذلك ولا نعلم خطابا اخر لا وجوبا ولا استحبابا اما الوجوب فظ لسقوطه وعدم امر اخر واما الاستحباب فلعدمه اولا فيستصحب للاصل
ولان الكلام مع عدم وجوبه امر دال عليه معلوم عدم استلزام رفع الوجوب ثبوت الاستحباب والجواز ايض نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي
مستحبا عينيا بعد فعله ايض يثبت الاستحباب هنا وليس ذلك لظ الدليل ولي تامل في غير التسليم في الصلوة ايض وتقدم مثله في الصلوة على الميت
بعد فعلها ومعلوم عدم جواز غسله مرة اخرى انتهى كلامه ملخصا وانت خبير بانجاه ما اورده في مقابل ما نقلنا من المص والش من الحكم بعدم الفرق
او الاستحباب لكن يحتمل عندي تجويزه بقصد الوجوب الكفائي فان المسلم في الواجب الكفائي هو سقوط الذم بفعل احدهم وهذا لا يقتضي سقوط
الوجوب بعد فعل احدهم اذ الواجب عندهم ما يذم تاركه بوجه ما فبعد فعل احدهم ايض يمكن قصد الوجوب بهذا المعنى فانه يصدق عليه انه
يذم تاركه عند عدم اتيان احد المكلفين به فيذم تاركه بوجه ما لا يقال لا بد في الوجوب فعل في حاله من تعلق الذم بتركه في تلك الحالة اما مطلقا
ان كان واجبا عينيا او بوجه ما ان كان واجبا كفائيا ولا يكفي الوجوب فيها تعلق الذم بتركه في حالة اخرى غير الحالة التي يفعل فيها والا لزم جواز
ان يقصد الوجوب في حال حرمة الفعل باعتبار وجوبه في حالة اخرى لتعلق الذم بتركه في الجملة على ما ذكرت لانا نقول انا لا نكتفي في قصد الوجوب
بفعل في حالة ما نفعله بمجرد تعلق الذم بتركه في الجملة وان كان في غير تلك الحالة حتى يلزم ما ذكرت بل نقول انه لا بد من رجحان فعله في تلك
الحالة مع تعلق الذم بتركه في الجملة وان لم يكن في تلك الحالة وذلك لانه يكفي في الفعل رجحانه الذي هو مشترك بين الواجب والندب
وفي الواجب زيادة تاكد لذلك ففي العيني منه يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه مط وفي الكفائي يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه
بوجه ما ولا ينافي ذلك الوجه في تلك الحالة التي يفعله فيها بل يكفي لنا كونه كون تاركه مذموما في الجملة وان كان في غير تلك الحالة فان مجرد هذا بلزم انه ح
تاكيد في فعله زائدا على ما يترجح فعله من غير تعلق الذم بتركه اصلا على انه لو لم يسلم تاكد ذلك بالنسبة الى الندب فلا ضير فيه فانا نقول ان لو
باصطلاحهم اعم من العيني والكفائي والكفائي اذا حقق ليس الا ما يسقط الذم على تركه عند فعل البعض لا انه يسقط وجوبه بفعل البعض مجوز
بقاء الوجوب بعد فعل البعض وان كان الوجوب في تلك الحالة لا مزية له عند التحقيق على الندب اذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه مثلا ان
الاية الكريمة تدل على اطلاق الوجوب الذي يستفاد من الخارج بالاجماع او النص ليس الا ان الوجوب ليس عينيا بل هو كفائي وقد عرفت انه لا يلزم
منه الا سقوط الذم بتركه بعد فعل البعض ولا يلزم منه سقوط الوجوب بعده فيمكن لنا قصد الوجوب بذلك الامر من غير حاجة الى امر اخر ايجابي
او ندبي حتى يقال ان الاصل والفرض عدمه كما ذكره هذا المحقق ويمشي على ما ذكرنا القول في سائر ما ثبت انه واجب كفائي فان الظ من الجميع نظرا
الى الاوامر الواردة فيها بقاء الوجوب بعد فعل البعض وهذا لا ينافي ان يعلم من خارج في بعضها سقوط الوجوب بل الجواز ايض بعد قيام البعض
كما ذكره هذا المحقق من مثال غسل الميت هذا لكن الاحوط فيما نحن فيه عدم الرد في هذه الصورة خروجا من الخلاف سيما مع ما عرفت في
كيفية الرد في بعض الصور من الاشكال ثم التسليم اذا كان ممن قصد بالسلام مع المصلي صبي فان لم يكن مميزا فالظ انه لا عبرة به وبرده وان كان
مميزا فهل للمصلي ان يكتفي برده وجهان اظهرهما العدم اما على القول بان عبادة الصبي ليست شرعية اي مستندة الى امر من الشارع متوجه
اليه بل هي تمرينية وانما امر الشارع يتعلق بوليه فلانه ح لا يكون داخلا في افراد الكفائي فلا يتحقق الامتثال بفعله ويشكل ذلك مع
حضور الولي وكون رده بامره اذ الامر برد السلام ح اذا كان كفائيا يرجع الى امر المكلفين برده وولي المميز بامره برده فاذا رده المميز وكان
ذلك بامر الولي فقد تحقق الامتثال فلا بعد في سقوط التكليف بل لا يبعد سقوطه وان كان لم يحضر الولي اذا كان رد الصبي له بتاديب
الولي له على هذا الوجه اذ يكفي في امتثال الولي امره الصبي بكل ما يترتب به كليا بحيث يطمئن بانيانه بكل منها في وقته ولا يلزم امره بخصوص كل
منها في وقته واما على القول بكونها شرعية فلانه لا يستقيم القول بكونها بمعنى امر الشارع له بها على سبيل الوجوب لرفع القلم عنه فلا بد ان
يكون امره به لو كان على سبيل الندب وح لا يصح ادخاله في الواجب الكفائي الا ان يقال ان الوجوب الكفائي فيه يرجع الى وجوب شرطي بالنسبة الى
المكلفين اي انهم مكلفون بالرد حتما على تقدير عدم رد الصبي ويسقط عنهم بفعله وان لم يكن الصبي داخلا في المخاطبين بذلك الخطاب
فيه تعسف او يقال انه على القول بكونها شرعية الظ ايض تعلق الامر بالولي على سبيل الوجوب وقد عرفت انه يمكن تصحيح الوجوب الكفائي بادخاله و
الاظهر ان يقال ان ظ الاية الكريمة التكليف الحتمي بالرد فلا يعدل عنه الا بما يوجب صرفها عن ظاهرها وليس ذلك الا مع اشتراط البالغ العاقل
للاجماع على كون الوجوب معه كفائيا واما الصبي المميز فلا اجماع فيه على ذلك فلتحمل الاية ح على الظ على ان كون الصبي مكلفا بكل واجب تكليفا
شرعيا او تمرينيا غير ظ وما رايت التصريح به الا في عبادات خاصة كالصلوة والصوم وكون التسليم منها ايض غير ظ وح فلا وجه لصرف الامر في الاية
عن ظاهره وجعل الوجوب فيه كفائيا باعتبار ادخاله هذا ما سنح في هذا الفرع وكلام صاحب المدارك فيه لا يخلو عن اجمال واخلال وكلمات الفاضل
الاردبيلي ره في شرح الارشاد وايات الاحكام عن ضعف وخلل كما يظهر بالتامل فيهما فمنه التاسع لو كان المسلّم صبيا مميزا ففي وجوب الرد عليه

وجهان

وبهذا ظهر ما ذلك تمسكا بظاهر الامر كذا في المدارك وفيه تامل فان في الفقه للاهمال غاية الامر انه يقول انها للعموم فان صح فدعوى استفادة العموم
منها عرفا بحيث يشمل ما اذا كان المحيي صبيا ايض لا يخ عن اشكال فح فالحكم بجواز الرد عليه في الصلوة مع القول بالمنع من التسليم فيها الا ان يثبت
جوازه بدليل من خارج كما هو ظاهرهم كما سبق مشكل جدا فتدبر العاشرة لا فرق في هذا الحكم وهو وجوب رد السلام بين ما اذا كان المسلم
رجلا او امراة وكذا المسلم عليه مع جواز رؤية احدهما للاخر واما اذا كان المسلم او المسلم عليه امراة لا يجوز رؤيتها للاخر فالظ ايض وجوب رد
سلامها وكذا ردها سلام الاخر عملا بعموم الاية الكريمة وان قالوا ان صوت الاجنبية عورة يحرم عليها اسماعه للاجنبي الا لضرورة اذ يمكن ان يق
ان وجوب رد التحية ضرورة وايض لا منافاة بين حرمة تسليمها وبين وجوب رد جوابه على المسلم عليه يحتمل بناء على ما نقلنا عدم وجوب رد السلام عليها
ح الا اخفاتا بحيث لا يسمعه الاجنبي وكذا عدم وجوب رد سلامها لكونه حراما فلا يكون تحية شرعية يستحق الجواب لكن فيما نقلنا عنهم من كون صوتها
عورة نظر كما اشار اليه المحقق الاردبيلي بل المفهوم من تتبع الاخبار والاثار شيوع تكلم النساء مع الرجال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وما قاربه كما
نقل من تكلم فاطمة عليها السلام مع سلمان وغيره وغير ذلك من دون ضرورة تلجئ اليه ظاهرا وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى في كتاب
النكاح هذا في غير الصلوة واما فيها فلو كان المسلم امراة يحتمل عدم وجوب الرد سواء كان المسلم عليه رجلا ام امراة بناء على ما نقلنا من المعتبر من الاقتصار
في الرد على ما هو بلفظ القران وهو سلام عليكم وكذا على احتمال وجوب الرد بالمثل من كل وجه وكان لفظ المسلم هو ذلك اذ لا يصح خطابها به
لكن الظ كما يظهر مما تلونا عليك عدم وجوب الاقتصار على لفظ القران وكذا رعاية المثل من كل وجه فلا يتفاوت الحكم بهذا الاعتبار فتامل
الحادي عشر لو ترك الرد فيما يجب فيه الرد فلا كلام في اثمه وهل تبطل الصلوة به قيل نعم للنهي المقتضي للفساد وضعفه الش في شرح الارشاد بان النهي عن امر
خارج عن الصلوة فلا يؤثر فيها قال وربما قيل انه ان اتى بشيء من الاذكار في زمان الرد بطلت لتحقق النهي عنه وهو وهم لان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد
الخاصة بل عن مطلق النقيض وهو المنع من الترك وقد تقدم الكلام فيه فالمتجه عدم البطلان مط انتهى والتخصيص بالاذكار لعدم المنافاة بين باقي افعالها غير
الذكر وبين الرد فهي ليست باضداد له فانحصر ضده في الاذكار فلو اقتضى الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لتم ما قيل بناء على ان النهي في العبادات يوجب
الفساد فيكون ذكره فاسدا مبطلا للصلوة لكن الحق كما يشهد به محققو الاصول ما ذكره الش من ان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن الضد
العام الذي هو الترك فلا يؤثر في بطلان الاذكار ولا الصلوة ثم الظ ان المراد بزمان الرد الذي ذكره هو تمام الوقت الذي امكنه الرد فيه واسماعه
للمسلم لكونه حاضرا فيه فاما اذا غاب بحيث لا يمكنه اسماع الرد الا بترك الصلوة والذهاب عقيبه ليصل اليه فح يسقط وجوب الرد لمنافاته للصلوة
وعدم دليل على جواز قطع الصلوة لرد السلام اذ الاخبار كما نقلنا لا يدل الا على تجويز رد السلام في الصلوة لا على تجويز قطعها للرد والامر في الاية الكريمة
كما انه مطلق في وجوب الرد كذلك الاجماع على ما نقلوه مطلق في تحريم قطع الصلوة الواجبة ولا ترجيح لقطع الصلوة على ترك الرد سيما ان توقف الرد
على قطعها انما حصل بغفلته وتقصيره حيث لم يرده حيث يمكنه الرد بدون ابطال الصلوة فالظ ترجيح تمام الصلوة الذي كان واجبا بالاصالة وعدم
تجويز قطعها باعتبار انه صار مقدمة لواجب اخر بغفلته وتقصيره هذا وعلى هذا فلو فرض ان المسلم ذهب بعيدا وكان المصلي في وقت حضوره ساكتا
ولم يبلغ ذلك الى حد السكوت الطويل المبطل للصلوة ثم شرع بالذكر بعد ما غاب المسلم بحيث لا يمكنه اسماع الرد بدون فعل المنافي فح يتم الصلوة ولا
يؤثر تركه الرد في صحة صلوته اصلا الا ان وجوب الاسماع على القول به انما هو مع امكانه واما اذا لم يمكنه ذلك فيجب عليه اصل الرد ولا يسقط ذلك بعدم
امكان الاسماع فح يبطل صلوته بالاشتغال بالذكر وترك الرد بالكلية وانت خبير بانه ح يشكل الامر في هذه الصورة في تركه الرد احتمال البطلان
كما ذكرنا وكذا في فعله احتمال ان يكون جواز الرد انما هو مع امكان اسماعه فاذا لم يمكن ذلك يسقط وجوب الرد وجوازه فيكون الرد كلاما منهيا
عنه مبطلا للصلوة ثم لا يخفى انه على القول باقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص لا اختصاص للفساد بالصلوة التي سلم عليه فيها بل يسري الفساد ايضا
الى كل صلوة يصليها بعد ذلك قبل ما وجب عليه من رد السلام واسماعه الا ان يتضيق وقت الصلوة ولا يقدح في الفساد فيها توقف الاسماع على
الحركة والذهاب اذ لا مانع عنه فيها بخلاف ذلك في الصلوة التي سلم عليه فيها كما ذكرنا نعم لو تعذر عليه الوصول اليه بالكلية فح يسقط وجوب
الاسماع لكن يبقى احتمال وجوب اصل الرد وكون الاخلال به موجبا للفساد فيما صلاها بعده لكن امر الاحتياط في هذه الصورة واضح بين الثاني
عشر ذكر العلامة في المنتهى انه لا يكره لمن دخل على المصلي ان يسلم عليه محتجا بعموم ما دل على استحبابه مثل قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم الى
اهل بيتكم او بعضكم على بعض ونقل القول بالكراهة عن جمع من العامة محتجين بانه ربما غلط المصلي واجاب بانه قد كان ينبغي ان يكره الدخول عليه لانه
ربما اشتغل خاطره فغلط ولما لم يجز ذلك هنا فكذا ثم وانت خبير بانه لا يوجب مزيد اشتغال به ينافي الاقبال على الصلوة الا ان يكون المصلي
من اهل الوسواس الذين يشوشهم ادنى شيء فاما السلام فلا ريب انه يشوش اكثر الناس ويقلقهم مع ما يتطرق في اكثر الامر في رده وكيفيته من الاشكال
والشبهات كما ظهر مما تلونا عليك في الفروع السابقة فلا يبعد ان يكون الاولى ترك السلام عليه الا اذا كان المصلي فقيها ويكون عبارة السلام مما لا اشتباه
في جواز ردها مثلها كسلام عليكم لكن الحكم بالكراهة شرعا بمثل هذه الوجوه لا يخ عن اشكال قال في المدارك ويمكن القول بالكراهة لما رواه عبد الله بن جعفر
الحميري في كتاب قرب الاسناد عن الصادق ع انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم وصل على النبي ص ثم اقبل على صلوتك
واذا دخلت على قوم جلوس وهم يتحدثون فسلم عليهم ولا يخفى ان تلك الرواية تصلح سندا للقول بالكراهة كما ذكره لكن مع الوقوف فيها على ما هو
منطوق الرواية واما الحكم الكلي بها فلا يخ عن اشكال لكن الرواية معارضة بما نقله في الذكرى عن البزنطي انه روى في سياق احاديث الباقر عليه السلام
اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم واذا سلم عليك فاردد فاني افعله وان عمار بن ياسر مر على رسول الله ص وهو يصلي فقال السلام عليك

يا نبي الله

وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وفي حكم الحرف الواحد المفيد كالامر من الافعال المعتلة الطرفين مثل ق من الوقاية وع من الوعاية لاشتماله على مقصود الكلام

بابني الله ورحمة الله وبركاته وقد صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان الجمع بينهما بحمل رواية البرنطي على مجرد الجواز فلا ينافي الكراهة التي حمل عليها رواية الحميري لا يخ عن بعد لكن مع تعارض الروايتين لا يبعد القول بالاولوية التي اشرنا اليها والله تعالى يعلم **قوله** وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا قلت ذكر نجم الائمة رض ان الكلام في اللغة موضوع لجنس ما يتكلم به سواء كان كلمة على حرف كواو العطف او على اكثر او كان اكثر من كلمة سواء كان مهملا او مستعملا مفيدا او غير مفيد ثم قال انتهى الكلام لغة اي في العرف اللغوي على ما ذكره بعض المحققين في المركب من حرفين فصاعدا وانت خبير بانه ح لا يختص بالمركب من حرفين ولا يكون كلاما لغة اما بحسب اصل اللغة فظ واما بحسب عرفهم الطارئ فلان الظ من اطلاق كلامه كما ترى انه اشهر في المركب من حرفين مط بلا تقييد بكونه موضوعا او مهملا او غير ذلك فلا اعم منه هذا ومن هنا ظهر ان ما ذكره في الاشكال من ان النصوص خالية عن هذا الاطلاق فلا ينبغي ان يرجع فيه الى الكلام لغة ليس على ما ينبغي اذ هذا الاطلاق مستند الى اللغة بل ينبغي ان يقال ان مع الحكم بهذا الاطلاق لا وجه لجعل حرف المد من الكلام لانه ليس حرفين بل حرفا واحدا الا ان يكون غرضه ان هذا الاطلاق ليس من هذا الشرع حتى يحتمل ثبوته على وجه يقينا ولحرف المد ايض لكونه بمنزلة الحرفين بل لا بد ان نرجع فيه الى اللغة والاصطلاح وظ ان حرف المد لا يدخل فيه لغة ولا اصطلاحا او يكون مراده بالاطلاق هو اطلاق الكلام على حرف المد او كون الكلام هو المركب من حرفين مط حقيقة او حكما فانهم وظهر ايض انه لا تعجب منهم في جزمهم بالحكم الاول مط او بناؤه على اللغة الا ان يكون مراده بالاطلاق الشمول لحرف المد ايض ويرد عليه ح انه لا جزم لهم بذلك بل منهم من لم يتعرض لذلك ومنهم من تردد فيه ومن حكم بكونه كلاما حكم في الحرف المفهم ايض فلا تعجب وظهر ايض ان جزمه بكون الحرف المفهم كلاما لغة محل كلام فتم واما الكلام الاصطلاحي فكانه اراد به اصطلاح اهل العربية اي ما يشتمل على الاسناد وبعد ما كتبت الحاشية رايت كلام الشه ره في شرح الارشاد ويظهر منه ان الكلام الاصطلاحي هو الكلمة وقد اعتبر فيها الوضع اصطلاحا وانه ليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلاف ذلك فالمصير اليه متعين وح فالمركب من حرفين اعم من وجه من الكلام اللغوي والاصطلاحي وينعكس عنهما او ورد نا من الوجوه لكن ما نقلنا عن نجم الائمة مناقض فتم انتهى ولا يخفى ان كون الكلام بمعنى الكلمة على ما ذكره في شرح الارشاد وان كان ليس ببعيد لكن الظ من الكلمة ايض لغة ايض يشمل المهملات لا المعنى المصطلح الذي اعتبر فيه الوضع نعم اعتبار الوضع في الكلام ربما كان اصطلاح بعضهم كما نقل في الشرح العضدي لمختصر الحاجبي عن ابي الحسين انه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها احترازا عن المهملات ولا عبرة بتعريفه في مقابل ما نقله نجم الائمة وربما كان ذلك اصطلاحا منه على ان القيد المذكور ليس في كلام ابي الحسين على ما نقل عنه في المت وانما زاده الشه المذكور في كلام ابي الحسين ايض مؤيدا لما نقلنا عن نجم الائمة وما زاده الشه المذكور فهو بمعزل عن الاعتبار في مقابل كلامهما سيما مع نسبته الى ابي الحسين وخلو كلامه عنه على ما هو المنقول انه يمكن ان يكون اضافته لبيان معنى المتميزة وتفسيرها بان يكون من الحروف الموضوعة لغرض التركيب لا مثل ما يخرج من التنحنح ونحوه وح فيشمل الموضوع والمهمل وهذا وان كان لا يخ عن بعد لكن عدم صحة النقل على تقديره الحمل على ظاهره على ما نقل في المت بما يؤيد الحمل عليه فتم وقد يقال ان من القاموس ما يدل على تردده في ان معنى الكلام هو الاول مما ذكره الرضي او بعد اعتبار الوضع فيه فيكون مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وما ذكره الشه ره ههنا وفي شرح الارشاد مبني عليه فيه تامل فانه ذكر في القاموس ان الكلام القول وما كان مكتفيا بنفسه ثم قال في القول الكلام او كل لفظ تلفظ به اللسان تاما او ناقصا وانت خبير بان المعنى الثاني الذي ذكره للكلام لا يحتمل الاول الذي ذكره الرضي ولا ما ذكره من معنى الكلمة النحوية بل الظ انه اراد بكونه مكتفيا بنفسه ان يشتمل على الاسناد كما هو المعنى الاصطلاحي ولعل ذكره اياه الان غرضه لا اقتصارا على ذكر المعاني اللغوية فقط بل ذكر بعض ما شاع من المعاني الاصطلاحية ايض او باعتبار انه او احتماله كون ذلك ايض معنى لغويا ويحتمل ان يريد به كونه دالا على معنى في نفسه فيكون معنى ثالثا اخص من الكلمة النحوية لخروج الحرف منه دونها واما المعنى الاول الذي ذكره ففيه اشتباه فانه لما عرف كلا من الكلام والقول بالاخر لكل منهما معنى اخر فظاهره ان المعنى الذي عرفا عليه غير مذكور في كلامه وانما لم يتعرض لبيانه لكونه معروفا وح فالحكم بانه هو المعنى الاول الذي ذكره الرضي يحتم بالعبث لا يكون هو الثاني مما ذكره او غيرهما ان ثبت معنى غيرهما ويحتمل ان يكون غرضه مجيء كل من القول والكلام بكل من المعنيين اللذين فسرهما بهما حيث فسر القول بالكلام اراد به المعنى الثاني الذي فسر الكلام به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالقول للزوم الدور وكذا حيث فسر الكلام بالقول اراد به المعنى الثاني الذي فسر القول به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالكلام للدور وح فتردده في كل منهما بين ما فصله من المعنيين وقد عرفت حال ما فصله في الكلام انه اما المعنى الاصطلاحي للكلام او معنى اخص من الكلمة النحوية واما المعنى الذي فصله في القول فالظ ما يدل به اللسان اذ كان ما له من المهملة كما هو الظ الدلالة بلا اعتبار الوضع فح ينطبق على ما ذكره الشه من اعتبار الوضع في الكلام لكن بعض صاحب القاموس مما لا يصلح للتعويل بعد مناقضته لكلام نجم الائمة فكيف بما يحتمله عبارته احتمالا مع تردده فيما يحتمله ويمكن ان يكون بالذال المعجمة كما وقع في بعض النسخ التي لا تخ عن صحة ويكون المراد بما يلذ به اللسان ان يجري به فينطبق على المعنى الاول الذي ذكره الرضي لكن لا يلائمه الاقتصار على ما ذكره من التعميم بقوله تاما او ناقصا اي مشتملا على الاسناد ام لا او دالا على معنى في نفسه ام لا بل ينبغي ان يضاف احتمال كونه مهملا ايض بل هو اولى بالذكر الا ان يجعل هذا التعميم منه قرينة على ان المراد بجري اللسان به مع كونه موضوعا وح فيوافق نسخة الدال المهملة وينطبق ايض على ما ذكره الشه من اعتبار الوضع لكن قد عرفت انه لا يصلح للتعويل في مقابلة كلام الرضي وكيفما كان فلا يستقيم ما نقلنا من تردد صاحب القاموس بين المعنى الاول الذي ذكره الرضي وبين كونه مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وهو ظ فليت شعري على ما حمله كلام القاموس فنقل عنه ما نقل فتم **قوله** وفي حكمه الحرف الواحد المفيد يعني انه وان لم يصدق عليه الكلام بالمعنى الذي عرفوه به لكنه في حكمه في وجوب تركه

لاشتماله

وان اخطا بحذف هاء السكت وحروف المد لاشتماله على حرفين فصاعدا ويشكل بان النصوص خالية عن هذا الاطلاق فلا اقل من ان يرجع فيه الى الكلام
لغة واصطلاحا وحرف المد وان طال مده بحيث يكون بقدر احرف لا يخرج عن كونه حرفا واحدا في نفسه فان المد على ما حققوه ليس بحرف
ولا حركة وانما هو زيادة في مط الحرف والنفس به وذلك لا يلحقه بالكلام والعجب انهم جزموا بالحكم الاول مطلقا وتوقفوا في الحرف المفهم من حيث كون
المبطل الحرفين فصاعدا مع انه كلام لغة واصطلاحا وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان وقطع

لاشتماله على مقصود الكلام وهو التعبير عما في الضمير باللفظ وفيه ان كون علة الحكم هي ذلك المقصود غير ظ فلعلها كانت امرا لا يتحقق في غير الكلام و
ان كان على مقصوده وفي شرح الارشاد حكم بالحاقه بالكلام بالمعنى المذكور لصدق اسم الكلام عليه لغة وعرفا قال بل هو كلام عند اهل العربية
فضلا عن الكلمة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في مدلول الاخبار الواردة بابطال الكلام وربما احتمل عدم الابطال به بناء على ما اطلق من تقييد
الكلام بتركيبه من حرفين فصاعدا والموجود منه صوت حرف لا غير ويضعف بما مر من وجود صوت الكلام المقتضي للبطلان والتقييد بالحرفين من
كلام الفقهاء خرج مخرج الغالب لان المحذوف في هذه الاوامر بمنزلة المذكور فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى ولا يخفى ان بعد ثبوت صدق
الكلام عليه لغة وعرفا واصطلاحا كما ادعاه هناك وفي هذا الكتاب ايضا يحذف لثاني الحق ما ذكره من الحكم بالبطلان به وينبغي توجيه تعريف
الاصحاب باحد ما ذكر من الوجهين وعند ذلك يظهر انه داخل في الكلام حقيقة وليس ملحقا به في حكمه اولا بالالحاق باعتبار تعريفهم لكن الكلام في
ثبوت تلك الدعوى اذ ما نقلنا عن بعض الائمة من معناه لغة بظاهره ينادي بخلافه والتاويل في كلامهم ايضا باحد ما ذكره الشارح من الوجهين من بين
شاهد من كلام معتمدي اللغويين مما لا وجه له نعم ان ثبت صدق الكلام عليه عرفا تماما انحرج بناء الحكم على تقديم اللغة او العرف والاظهر تقديم
العرف ان ثبت توافق عرفهم عليهم السلام لعرفنا والا فالاصل تاخر تغير العرف والحمل على اللغة ولا يخفى ان اثبات ذلك فيما نحن فيه مشكل جدا ويمكن
ان يقال ان بعد ثبوت شمول الكلام له عرفا ينبغي بناء الحكم عليه بناء على اصالة عدم التغير وكلام بعض الائمة بمجرده مع قبوله لما ذكر من التاويلين
لا يصير حجة للعدول عن الاصل وفيه ان الشاهد على كون المعنى اللغوي ما ذكر ليس مجرد كلام بعض الائمة بل كلام معظم الاصحاب ايضا شاهد له
اذ الظ ان تقييدهم بالمركب من حرفين بناء على رعاية اللغة لعدم ظهور وجه اخر وما نقلنا عن بعض الائمة يحقق ذلك ويؤيده وح فالتاويل
في الجميع بناء على اصالة عدم تغير العرف مشكل جدا مع ان شموله له عرفا غير ظ ايضا عندنا والاولى رعاية الاحتياط في ذلك باتمام ما تكلم فيه
كل ثم الاعادة او القضاء والله تعالى يعلم واما الحرف الواحد غير المفهم فلا يبطل الصلوة به اجماعا على ما نقله في الذكرى وغيرهما ولعدم انفكاك
الصوت عنه غالبا فالحكم باجتنابه يؤدي الى العسر والحرج المنفيين ولعدم صدق الكلام عليه بالمعنى المتقدم وبعضهم صدقه عليه بالمعنى الذي نقلنا عن بعض
الائمة لاصالة عدم البطلان واحتمال كون الكلام الوارد في الروايات بالمعنى الاخر فيقتصر فيما هو خلاف الاصل على ما هو المتيقن بل الظ حمله في
الروايات على المعنى الاخر لشهرته والشارح في شرح الارشاد لما فسر الكلام بالكلمة استشكل بان الكلمة كما تطلق على ما تركب من حرفين مثل من
عن تطلق ايضا على الحرف الواحد كالباء او الكاف او اللام الموصولة لمعان مخصوصة فانها احد اقسام الكلمة كما ان الاسم احد اقسامها واجاب ان الحرف
الواحد خرج من ذلك بالاتفاق على عدم ابطاله الصلوة فلولا ذلك امكن القول بابطال الحروف الدالة على معنى في غيرها كما ذكر فتدبر **قوله**
وان اخطا بحذف هاء السكت فان الحاقها لازم في محاورات العرب في الوقف وهي واما مع الابانة به فلا ريب في صدق الكلام عليه بلا اشكال ولا
حاجة الى جعله في حكمه وهو ظ **قوله** وحرف المد عطف على الحرف الواحد المفهم اي في حكمه ايضا حرف المد اي الحرف الذي يمد باشباع ضمة
او فتحة او كسرة بحيث يحصل بعدها حرفا او اكثر والمراد التعبير عنه بالحرف الذي بعده مده وهو اولى فان حرف المد في اصطلاحهم هو الالف والواو و
الياء الساكنة التي حركة ما قبلها من جنسها ولا كلام فيه اذ لا بد في التكلم به من تحقق حرفين قطعا الا ان يكون الحرف الاول من الصلوة وح لا يبقى الا
حرف واحد فلا وجه للابطال به وعلى التقديرين فلا اشتباه فيه فتدبر **قوله** لاشتماله على حرفين فصاعدا حتى يستقيم حكمه بانه في حكمه والمراد
اشتماله على ذلك حقيقة الا انه جعل في حكمه باعتبار انه يعد عرفا حرفا واحدا ومن ان المد اما واو او الف ويا وتسميتها مدة لا تخل بكونها حرفا
قوله فلا اقل من ان يرجع فيه اي في الكلام او في الاطلاق اي اطلاق الكلام او الاطلاق منها على ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه في حاشية في قوله
وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا **قوله** وحرف المد لظ انه من تتمة السابق وقد اشرنا سابقا الى ما فيه من الاشكال مع توجيهه واشرنا ايضا
هنالك الى اشارة الى انه يمكن جعله وجها اخر للاشكال غير ما سبقه والى انه ح لا كلام فيه وانما الكلام معه في الوجه الاول فتذكر **قوله** والعجب انهم
الى قوله جزموا بالحكم الاول مط مع انه كلام لغة واصطلاحا قد ذكرنا في الحواشي السابقة ما يتعلق بهذا كله فلا وجه لاعادته **قوله** وفي اشتراط كون
الحرفين موضوعين لمعنى قلت لظ منه ان كلا من الوجهين يجري بعد ما ذكر من اطلاق الكلام على المركب من حرفين فصاعدا وان لم يكن كلاما
ولا اصطلاحا وح فعلى القول باشتراط ان يكون الكلام هو ما تركب من حرفين موضوعين لمعنى وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وليت شعري
فالكلام اللغوي ما هو واي امر يعتبر فيه زيادة على الموضوعية وبالجملة فلا وجه لهذا الكلام بناء على ما نقلنا من شرح الارشاد ايضا وايضا
فلا وجه لتخصيص ظهور الفائدة بصوت التنحنح ونحوه بل يظهر الفائدة في جميع صور التلفظ بحرفين مهملين الا ان يكون غرضه ان العمدة في هذه حيث
يتفق التنحنح ونحوه كثيرا في الصلوة ولعله لم يرد به كون مجموع الحرفين موضوعا لمعنى بل اراد به كون كل منهما من الحروف الموضوعة لمعنى وارادة
به ما يقابل غرض التركيب اي هل يشترط كون الحرفين من حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب بان يكون متميزة في التلفظ بحيث يصلح لان يركب
ويدل به على معنى ام لا فيشمل الحروف الحاصلة من حال الانين والتاوه والنفخ والتنحنح ونحوها مما لا يتميز فيه الحروف وفي كلام المص في الذكرى اشعار بما
ذكرنا حيث قال لا يبطل بالنفخ الذي لا يتميز فيه الحروف وكذا التنحنح فانه لا يعد كلاما انتهى وح لا يتوجه عليه شيء مما يرد بل لكن فيه مع بعده من
العبارة جدا ان ما نقله من قطع المص بعدم اعتباره ح ليس بمطابق لما نقلنا من المص ولو نظر الى قوله في الدروس والكلام بحرفين ولو في النفخ
والانين والتاوه فيقول يجب ان يخص ذلك بما اذا تميز فيها الحرفان بقرينة انه في الذكرى ايضا حكم اولا بانه لو نفخ بحرفين او تاوه بهما بطل ثم نبه
ما ذكر ما نقلنا ان بما اشعر كلامه بها بان التنحنح غير مبطل مط وغيره مقيد بما ذكر من التقييد وفي البيان صرح بالتفصيل في الجميع وبالجملة فما

وقطع المصنّف بعدم اعتباره ونظهر الفائدة فى الحرفين الحادثين من التنخّع ونحوه وقطع العلامة بكونهما غير مبطلين محتجا بانهما ليسا من جنس الكلام وهو
حسن واعلم ان هذه التروك من الشرايط مجوزا ظاهرا فان
سهو

نقله من المصنّف دليل على ان مراده بكونهما موضوعين لمعنى هو ظاهره وح فنقله عن المصنّف مطابق لظاهر كلامه فى شرح الارشاد ايضا هذا حيث يظهر منه ان
عدم البطلان بالتنخّع ونحوه باعتبار ان الحرفين الخارجين ليسا موضوعين لمعنى ولا دالين عليه بل ان دلّا على شئ فانما هى دلالة طبيعية لا وضعية
كدلالة اُح اُح على وجع الصدر مع ان الكلام بالمعنى المصطلح عليه يعتبر فيه الوضع وليس فى المعنى اللغوى ما يدل على خلافه وعلى هذا فلا بد من حمل
مهما على ان ما ذكره اولا من التعميم انما هو بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما ههنا وهو عدم الاشتراط وفيه من البعد ما لا يخفى ثم انه ره قال
فى شرح الارشاد فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الصناعى عدم بطلان الصلوة بالتلفظ بالكلمات المهملة المشتملة على عدة حروف كثيرة مثلا لعدم
تحقق الدلالة والوضع فيها قلنا هذه الالفاظ تسمى كلاما فى العرف العام وان لم يكن كلاما عند اهل الصناعة وهو العرف الخاص واطلاق الكلام
عليها فى ذلك كاف فى البطلان بها انتهى ولا يخفى ان فائدة اعتبار الوضع ح لا يظهر الا فى التنخّع ونحوه مما لا يسمى كلاما فى العرف وح يندفع عنه ما ذكرنا
من الايراد الاخير لكن لا يخفى ما فى اعتبار الوضع والمعنى الاصطلاحى من التعسف بل الظاهر ان يبنى الكلام على العرف العام اذ الظاهر انه اعم مطلقا من المعنى
الاصطلاحى لا من وجه حتى يعتبر الاعم منه ومن المعنى الاصطلاحى وايضا يتوجه ح ان ما نقله من المصنّف غير مطابق ايضا اذ هو لم يحكم الا ببطلان الصلوة فى
صورة التنخّع ونحوه اذا تميز فيه الحرفان وان كانا مهملين ولا نزاع فيه لصدق الكلام عليهما عرفا الا ان لا يسلم صدق الكلام عرفا على الحرفين الحادثين
بالتنخّع ونحوه وان كانا متميزين او لا يسلم صدقه عرفا على الحرفين المهملين ايضا بل على ما زاد عليهما لكن ح لا يندفع ما ذكرنا من الايراد الاخير وبعد
هذا كله فعدم تعريفه فى هذا الباب لكفاية صدق الكلام عرفا ايضا واكتفائه بما ذكره من تعريف الكلام مع احتمال اشتراط الوضع مختل جدا
بل لا بد من الاشارة الى ان احد الوجهين اشتراط الوضع او صدق الكلام عرفا الا ان يقال على الاحتمال الاخير ان اشتراط الوضع الذى ذكره ههنا انما
هو فى المركب من حرفين فقط لا فيما زاد عليهما ايضا ويؤيده عدم ذكر قوله فصاعدا ههنا وح فما زاد على الحرفين داخل فى التعريف مطلقا على الوجهين
فلا اخلال وح يندفع ايضا ح الايراد الاول الذى اوردنا فى اول الحاشية اذ ما لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا على احتمال اشتراط الوضع هو ما
زاد على الحرفين اذا كان مهملا بناء على حمل المعنى اللغوى ما نقلنا عن شرح الارشاد وح لا يبقى عليه سوى ما اوردنا على تخصيص ظهور الفائدة
بصورة التنخّع ونحوه والامر فيه هين كما اشرنا اليه لكن لا يخفى ان التفرقة بين المركب من حرفين وما زاد كانه تعسف وكذا حمل الكلام على الاعم من
اللغوى والعرفى على ما لزم فى الوجه الثانى تعسف اذ الظ حمل الالفاظ فيما اذا لم يظهر فيه حقيقة شرعية كما فيما نحن فيه على اللغوى او العرف
العام لا الاعم منهما هذا وقد ظهر مما تلونا عليك ان احتمال اشتراط الوضع مما لا وجه له بل الظ ما اطلقه الاصحاب من الابطال بالمركب من حرفين
وان كان مهملا اذ المتبادر من الكلام عرفا كانه ذلك وكذا فى اللغة ايضا على ما نقلنا عن بعض الائمة نعم فى صورة التنخّع ونحوه اذا تميز فيه الحرفان
اشتباه لصدق الكلام لغة على ما نقلنا من بعض الائمة وعدم صدقه عرفا فلذا اختلفوا فيه بناء على ترجيح اللغة او العرف قوله وقطع المصنّف
بعدم اعتباره قد ظهر مما نقلنا عن المصنّف فى الحاشية السابقة انه ليس فى كلامه التعرض لحديث اعتبار الوضع وعدم اعتباره اصلا بل انما حكم ببطلان
الصلوة بحرفين ولو فى النفخ والانين والتاوه والحرفان فيهما غير موضوعين فحكم الش بانه لم يعتبر الوضع فيهما واما العلامة فليس فى كلامه ايضا حديث
اعتبار الوضع كما يوهمه كلام الش بل صرح فى نهاية ببطلان الصلوة بحرفين وان كان من المهملات وما نسبه الش اليه من قطعه بكونهما غير مبطلين ح انما هو بناء
على ما اشار اليه الش من اعتقاده عدم صدق الكلام على الحرفين الحادثين فى الصور المذكورة لكن ليس فى ذلك لاعتبار الوضع فيه كما يظهر من كلام
الش لمنافاته لما نقلنا عن صريح النهاية بل كانه لعدم تميز الحرفين فيها فلا يصدق عليهما الكلام او لعدم صدق الكلام عليهما ح عرفا وان تميز الحرفان
لكن هذا مذهبه فى كره وفى نه قال فى كره التنخّع جائز لانه لا يعد كلاما وهو يحتمل ما ذكرنا من الوجهين وقال فى نه ولا باس بالتنخّع وان بان منه حرفان
لانه ليس من جنس الكلام فلا يتبين منه حرف محقق فاشبه الصوت وهو ينادى بان نظره الى ما ذكرنا من الوجه الاول مراده بقوله وان بان منه
حرفان بينونة اصل الحرفين وان كان بدون الامتياز والتحقق اذ لا يتفق ذلك فيهما عادة فلا يتوهم التنافى بين اول كلامه واخره واما فى هى فظاهره
خلاف ذلك حيث قال لو تنخّع بحرفين وسمى كلاما ابطل الصلوة والا فلا ونقل عن بعض الجمهور انه لا يبطل الصلوة به مطلقا لان عليا عليه السلم قال
كانت لى ساعة فى السحر ادخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان فى الصلوة تنخّع وكان ذلك اذنى وان لم يكن فى الصلوة اذن لى ثم قال و
الوجه عندى اعتبار اسم الكلام ولا يخفى ان ما اعتبره لا يخلو عن وجه لكن الظ عدم صدق اسم الكلام عليه الا فى تنخّع خارج عن المعتاد وما اختاره
فى الكتابين مبنى على هذا الظ فلا منافاة بين مذهبه ويؤيده ايضا اطلاق القول بعدم البطلان بالتنخّع موثقة الفقيه باب المصلى يريد الحاجة
عن عمار بن موسى انه ساله اى الصادق ع كما هو ظاهر سياقه عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو فى الصلوة فيتنخّع ليسمع جاريته او اهله لتاتيه
فيشير اليها بيده ليعلمها من الباب لتنظر من هو فقال لا باس به مع ان الغالب فى التنخّع ان يخرج عنه حرفان هذا ثم على ما ذكرنا من عدم صدق الكلام
على الحرفين الخارجين منه غالبا لو فرض التنخّع على وجه خرج منه حرفان متميزان يصدق عليهما الكلام فلا وجه للحكم بالبطلان به ايضا بل الظ انه
فى حكم الكلام سهوا الا انه عامد فى اصل التنخّع وهو لا يستلزم الكلام غالبا بل انما خرج منه اتفاقا فيكون منه بمنزلة الساهى وقد عرفت اجماعهم منه
على عدم البطلان فالوجه الحكم فيه ايضا بما حكموا به فى الكلام سهوا من سجدتى السهو نعم لو علم ان تنخّعه مستلزم لخروج الحرفين وكان عامدا فى
التنخّع فهو عامد فيه ايضا ولا يخفى ندرة هذا الفرض فتدبر واما نحو التنخّع الذى ذكره الش فالظ انه على ما ذكره الش من البناء على اشتراط الوضع وعدمه كل
ما اوجب خروج حرفين غير موضوعين كالنفخ والانين فانه على القول بعدم الاشتراط يكون مبطلا بخلاف القول بالاشتراط وقال العلامة
فى النهاية بعد ما نقلنا عنه فى التنخّع وكذا البكاء والنفخ اما الانين بحرف واحد فلا باس ولو كان بحرفين بطلت صلوته وفى كره بعد ما حكم فى التنخّع

بالجواز

فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط ومقارنا له والامر هنا ليس كذلك
وترك الفعل الكثير عادة وهو

بالجواز كما ذكرنا وقال في مسئلة اخرى النفخ بحرفين يوجب الاعادة وكذا الانين والتاوه ولو كان بحرف واحد لم يبطل وفي المنتهى حكم ببطلان الصلوة بالنفخ
بحرفين معللا بانه كلام فكان مبطلا وكذا في التاوه والانين ولم ينقل خلافا فيهما الا عن بعض العامة والظ عندي ان النفخ كالتنحنح في عدم تميز
الحرفين فيه غالبا وعدم البطلان به لعدم صدق الكلام عليه ولو تميزهما بحيث يصدق الكلام عليهما فينبغي الحكم بالبطلان اذا كان عامدا فيه
من حيث هو كلام واما اذا كان عامدا في اصل النفخ قاصدا اليه على الوجه المتعارف فاتفق تميز حرفين فيه فحكمه ما ذكر في التنحنح من الحاقه
بالكلام سهوا ويؤيد ما ذكرنا من عدم البطلان بما يظهر من الحرفين في النفخ رواية التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن اسحق بن عمار عن
رجل من بني عجل قال سألت ابا عبد الله ع عن المكان يكون فيه الغبار انفخه اذا اردت السجود فقال لا باس ورواية ايضا فيه عن ابي بكر الحضرمي عن
ابي عبد الله قال لا باس بالنفخ في الصلوة في موضع السجود ما لم يؤذ احدا فان اطلاق عدم الباس مطلقا او ما لم يؤذ احدا مع ظهور حرفين غالبا يشعر بعدم
الباس بهما وفي الفقيه ايضا باب ما يسجد عليه وما لا يسجد عليه نقل الروايتين فانه قال وسأل رجل الصادق ع عن المكان يكون فيه الغبار
فانفخه اذا اردت السجود فقال لا باس وفي رسالة ابي الى قال ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة وروي عن
الصادق ع انه قال انما يكره ذلك خشية ان يؤذي من الى جانبه انتهى وانما ما رواه في الباب المذكور عن محمد بن مسلم بسنده لا باس به عن ابن فيه
محمد عن الفضل والظ انه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان كما في الحديث السابق عليه وفيه كلام مشهور والظ صحته عن ابي عبد الله ع قال قلت له
الرجل ينفخ في الصلوة موضع جبهته فقال فيحمل على الكراهة كما حملها الشيخ اما مطلقا كما اطلقه في يب واذا اذى من الى جانبه كما ذكره في الاستبصار
بقرينة رواية الحضرمي وفي الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة
فانه يكره ثلث نفخات في موضع السجود وعلى الرقى وعلى الطعام الحار وظاهره انه من تتمة رواية ارسلها قبله عن الصادق ع او مضمون رواية اخرى
هو ظ في الكراهة فيشبه ما ذكرنا ولا يحتاج الى تاويل فتدبر واما الانين والتاوه فالغالب تميز الحرفين فيهما وصدق الكلام فينبغي الحكم بالبطلان و
يؤيده في الانين ما سبق من رواية طلحة بن زيد من مسئلة الفقيه من ان في صلوته فقد تكلم ويحمل على ما خرج حرفان للاتفاق على عدم البطلان بما خرج حرف
الواحد لكن هل الحكم فيهما مطلق كما اطلقه جماعة من الاصحاب او مقيد بما اذا كان التاوه او الانين لالم ونحوه او لشئ من امور الدنيا فلو كان للخشية
من الله تعالى عند ذكر المخوفات فلا باس به نقل في ذلك في المعتبر عن ابي حنيفة واستحسنه قال وقد نقل عن كثير من الصلحاء التاوه في الصلوة ووصف ابراهيم
عليه السلام بذلك يؤذن بجوازه وفي المنتهى ايضا نقل ذلك عنه ونقل انه احتج بان الله تعالى وصف ابرهيم ع بالاواه فكان ذكرا والذكر غير مبطل واجاب عنه
بان المدح لا يقتضي جواز فعله في الصلوة كالمدح على الافعال الكثيرة الحسنة المنافية للصلوة كالكلمة الطيبة ولا يخفى ان ما نقله عن ابي حنيفة وان كان
فاسد الظ لان مدحه عليه السلم به لا يقتضي كونه ذكرا جائزا في الصلوة كما ذكره في المنتهى لكن ما نقله من التقييد لا يخلو عن وجه لان التاوه والانين من خشية الله
لا يبعد دخولهما في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة والله تعالى يعلم واما ما يخرج من الحرفين بالبكاء فقال في
في البكاء ان كان للامر الاخرة فلا باس به وان ظهر منه حرفان وان كان لامور الدنيا بطلت صلوته وان لم ينطق بحرف ولا يخفى اتجاهه فانه اذا اطلق
جواز البكاء للاخرة بل فضله واستحبابه كما سيجئ وكان الغالب ان يخرج به حرفان كالتنحنح فالظ استثناؤهما ايض هذا مع عدم صدق الكلام عليهما
لعدم تميزهما كما في التنحنح ومن هذا يظهر ان ما نقلنا عن النهاية سابقا من جعل البكاء والنفخ كالتنحنح لا يبدان يخص بما اذا كان البكاء للاخرة هذا مع
عدم تميز الحرفين واما اذا اخرج منه حرفان متميزان محققان لا يدخل فيما استثنى من الذكر ونحوه فالظ عدم استثنائه لانه كلام ليس مما لا ينفك
البكاء غالبا عنه فالمتجه فيه ح ما ذكرنا سابقا في مثلهما من الحرفين في التنحنح من انه ان كان قاصدا اليهما كان مبطلا والا فكالكلام سهوا غير مبطل
بل انما يوجب سجدتي السهو فتذكر **قوله** فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط الخ فلت في ذلك كالطهارة والستر والاستقبال فانها متقدمة
على الصلوة ومقارنة لها والامر هنا ليس كذلك اذ التروك المذكورة لا يتقدم على المشروط وانما يقارنه واعلم ان هذا اي اشتراط التقدم في الشرط انما
اعتبره بعضهم في تفسير الشرط وفي وجوب تقدم الاستقبال والستر تامل والاظهر كما ذكره بعضهم ان يفسر الجزء بما اشتمل عليه الماهية او يلتئم منه من الافعال
الوجودية المتلاحقة والشرط بما سواه مما اعتبر في الماهية سواء كانت متقدمة ام لا وح تدخل تلك التروك في الشروط ولو غير تجوز وقيل الشرط ما يساوق
جميع ما اعتبر في الصلوة والجزء ما يكون معتبرا فيها لا بمساوقته فان الطهارة والاستقبال يساوق الركوع والسجود وسائر افعال الصلوة بخلاف
الركوع مثلا فانه لا يصاحب جميع الافعال وعلى هذا ايض فلا تجوز في دخال التروك المذكورة في الشروط فتدبر **قوله** وترك الفعل الكثير عادة
ذكر في المنتهى انه يجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعله عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه
مصليا والقليل لا يبطل الصلوة بالاجماع ثم نقل طرفا مما ورد من تجويز بعض الافعال القليلة في الصلوة ولم يحد الشارع القلة والكثرة فالمرجع في
ذلك الى العادة وكلما ثبت ان النبي ص والائمة ع فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل كقتل البرغوث والحية والعقرب وكما روى الجمهور عن
النبي ص انه كان يحمل امامة بنت ابي العاص فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها انتهى ولا يخفى ان الاجماع يكفي حجة للحكم واما ما علله به من انه يخرج
عن كونه مصليا ففيه تامل لانه ان اريد به ان التوالي يعتبر عرفا في فعله كل شئ فمع تخلل الفعل الكثير بين اجزاء فعل لا يصدق عرفا انه فعل ذلك
الفعل بل ينسب اليه فعل كل جزء في وقته فالمنع عليه ظ بل الظ في اكثر الافعال صدق الفعل سواء وقع متواليا ام بفاصلة ام فواصل الا اذا انمحى
صورته بالكلية كما سنذكره وان اريد به عدم اطلاق خصوص المصلي عرفا على من تخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته ففيه ان حقيقة الصلوة مما لا يعرفه
اهل العرف فانه هل يعتبر فيها التوالي ام لا وبما لم يعتبر فيها التوالي كالغسل فكيف يحكمون بخروجه عن كونه مصليا بتخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته

وربما

ووجما يقوى الاحتمال المذكور ما روى ان من سلم فى ركعتين ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ بالصين ولا اعادة عليه اذ مع ملاحظة التحرير المذكور
من اين لنا الحكم بوجوب التوالى فيها بلا دليل وان اريد به خروجه عن كونه مصليا عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل قليلا بين اجزاء الصلوة بطلوع عليه
المصلى عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل ايضا بخلاف ما اذا كان كثيرا ففيه انه من اين علم ان عدم صدق المصلى عليه فى اثناء الصلوة يوجب بطلانها
البطلان بحكم — لم لا يجوز ان يكون الصلوة ايضا مثل الغسل فى جواز تفريق اجزائه وعدم صدق الغاسل عليه فيما بينها سيما اذا جاز فيها البناء ولو بلغ الصين وايضا
الفعل الكثير يمكن ان يجتمع مع الاشتغال بالصلوة كان يشتغل فى اثناء قرائته واذكاره بفعل لا ينافى القراءة والذكر فى عدم صدق المصلى عليه عرفا
غير ظ مع ان ظاهره اختلافهم المنع عن الفعل الكثير عادة وبطلان الصلوة به بمثله فالتعليل لا يفى بتمام المدعى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحقق لا دليل
من ان دليل الحكم كانه الاجماع والفعل الدال على ان فى الصلوة اذا اشتغل بفعل يخرجه فى العرف عن كونه مصليا ولا يبقى معه انه مصل يبطلها وقيل
بمثله فى القرائة والسكوت ورفع الصوت وغيرها فيه ما فيه ويمكن ايضا ان يعلل الحكم مع الاجماع بان النبى صلى الله عليه واله صلى بدون اشتغاله بفعل
نقض كذ — يعتد به خارج عنها الا   العادة بفعله ثم قال صلى الله عليه واله صلوا كما رايتمونى اصلى فيجب علينا مثله الا ما ثبت جوازه الاشتغال به
بدليل خارج من نص او اجماع وفيه ايضا تامل والاولى الاكتفاء بالاجماع والله تعالى يعلم واما الروايات فلم اقف على شئ منها يصلح حجة فى هذا
الباب لكن فيها ما ربما يناسب نقله كموثقة يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات فى الفقيه باب المصلى يعرض له السباع والهوام عن عمار
الساباطى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يكون فى الصلوة فيرى حية بحياله يجوز له ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها
خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا ولا يخفى ان المنع فى صورة الزيادة عن الخطوة الواحدة يمكن ان يكون باعتبار استلزام الفعل الكثير ح بخلاف
ما اذا لم يزد لكن ينبغى ان يقيد ح بعدم الخوف كما قال فى المعتبر بعد نقل الرواية يعنى اذا لم يخفها اذ لا منع مع الخوف فان اوجب قطع الصلوة ويمكن ان
يحمل الخبر فى الصورتين على ما اذا استلزم قتلها الفعل الكثير وبقى ان مع قربها بما يتخطى لشدة الخوف غالبا فيجوز معه قتلها اما باعتبار تجويز
الفعل الكثير ح فى الصلوة واستثناء هذه الصورة من قاعدة المنع عن الفعل الكثير فيها او يحمل الكلام على انه فليقطع الصلوة وليخط وليقتلها وفيه
بعد واما مع بعدها بما لا يتخطى فلا يشتد الخوف فلا يكون مجوزا لقتلها باحد الوجهين بل يجوز قتلها اصلا ويمكن ايضا ان لا يخص الخبر بما اذا استلزم
القتل الفعل الكثير بل يبقى ان مع قربها بما يتخطى له قتلها مط اما مع ايجابه الفعل الكثير فظ واما مع ايجابه فلشدة الخوف فله ذلك على احد
ما ذكرنا من الوجهين واما مع بعدها بما لا يتخطى فيحمل المنع على تعميم الكراهة فيكون فى صورة ايجابه للفعل الكثير محمولا على الحرمة لعدم شدة الخوف
الموجبة لتجويز احد ما ذكرنا من الوجهين وفى صورة عدم ايجابه له محمولا على الكراهة ولا يبعد كراهة الاشتغال فى الصلوة مع بعدها كما كان بعدم
شدة الخوف وان لم يوجب الفعل الكثير وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ايضا تنزيل الخبر فى الصورتين على ما اذا لم يستلزم قتلها الفعل الكثير وحمل المنع فى
الصورة الثانية على الكراهة فتدبر ومنها صحيحة حريز يب الباب المذكور على الظ وكذا الكافى باب المصلى يعرض له شئ من الهوام عن حريز عمن اخبره عن
ابى عبد الله قال اذا كنت فى صلوة الفريضة فرايت غلاما لك قد ابق او غريما لك عليه مال او حية تخافها على نفسك فاقطع الصلوة واتبع الغلام
او غريما لك واقتل الحية وهذه الرواية رواها فى الفقيه فى باب المصلى يعرض له السباع والهوام عن حريز بحذف السند عن ابى عبد الله بدون عمن
اخبره وطريقه اليه صحيح فيه لكن كانه لا تعويل عليه مع وجود عمن اخبره فى الكتابين ولا يخفى ان اطلاق الحكم بقطع الصلوة فى هذه الصورة الظ انه باعتبار
استلزام الاشتغال باحد ما ذكر فيها الفعل الكثير غالبا لكن يشكل الاستدلال اذ الاكثر انه لا ينفك عن بعض المنافيات الاخرى ايضا كالاستدبار والكلام
فيمكن ان يكون بذلك الاعتبار ومنها ما فى صحيح الفقيه باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه وفى يب باب ما يجوز الصلوة فيه من اللباس والمكان من الزيادات
عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع ومنها وساله عن الرجل يكون فى صلوته فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد
هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد بشئ مما صلى والظ فيه ايضا ان الاستقبال باعتبار الفعل الكثير واحتمال ان يكون
باعتبار بعض المنافيات الاخرى الذى يلزم فى الاكثر كما ذكرنا فى الحديث السابق وربما كان الاحتمال المذكور ههنا ابعد اذ اكثرية اللزوم ههنا غير ظ
بخلافها هناك سيما مع التصريح هنا بعدم التكلم هنا فافهم ومنها موثقة يب وفى البابين المذكورين عن سماعة ورواها فى الفقيه ايضا الباب المذكور
عن سماعة بحذف الاسناد وسنده اليه موثق ح قال سالته عن الرجل يكون قائما فى الصلوة الفريضة فينسى كيسه او متاعا يتخوف ضيعته او هلاكه
قال يقطع صلوته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلوة قلت فيكون فى الصلوة الفريضة فتفلت دابته فيخاف ان تذهب او يصيب منها عنتا فقال لا باس
بان يقطع صلوته وليس فى الفقيه قوله عليه السلم ثم يستقبل الصلوة وزاد فى اخر الحديث ويتحرز ويعود الى صلوته ولا يخفى انه على ما فى الكتابين
الحكم بالقطع فيه ايضا كما ذكرنا فى الحديثين السابقين لكن ظ قوله فى الفقيه ويعود الى صلوته هو البناء لا القطع فلا بد من ارتكاب خلاف ظ اما فى
العود او فى القطع فعلى الاول يحمل القطع على ظاهره ويحمل القطع على قطعها بالاشتغال فى اثنائها بشئ خارج عنها وان لم يبطلها وح يحمل على ما
اذا لم يستلزم ما ينافى الصلوة من الفعل الكثير او الاستدبار او غيرهما فتدبر ومنها بعض الروايات المتقدمة فى بحث الكلام كصحيحة محمد بن مسلم قال سالت
ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقئ فى الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم فليعد صلوته ورواية اسمعيل بن عبد الخالق
قال سالته عن الرجل يكون فى جماعة من القوم يصلى المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن
على صلوته ومنها رواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلم انه قال فى رجل يصلى ويرى الصبى يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشئ
قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبنى على صلوته ما لم يتكلم ولا يخفى ان ظاهرها البناء وان وجب الفعل الكثير فاما ان يؤول باستثناء امثال هذه

من قاعدة

وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا ولا عبرة بالعدد فقد يكون الكثير فيه قليلا كحركة الاصابع والقليل فيه كثيرا كالوثبة الفاحشة و
يعتبر فيه التوالي فلو تفرق بحيث حصلت الكثرة في جميع الصلوة ولم يتحقق الوصف في

من قاعدة المنع عن الفعل الكثير او يخص بما اذا لم يوجب ذلك كما وجب تخصيصها بما اذا لم يحدث منافي اخر ايض كالاستدبار فتدبر ومنها الاخبار
الواردة بجواز المشي في الصلوة للحوق بالصف فيما اذا وجد ضيقا في الصف كصحيحة يب باب احكام الجماعة واقل الجماعة عن محمد بن مسلم عن احدهما
انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم وموثقته بابان باب فضل
المساجد والصلوة فيها من الزيادات عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال اتموا الصفوف اذا وجدتم خللا ولا يضرك ان تتاخر اذا وجدت
ضيقا في الصف وتمشي منحرفا حتى يتم الصف ومثلها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب و
منها رواية سعيد الاعرج الاتية في بحث جواز الشرب في الوتر لمريد الصيام وهو عطشان هذا وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان ما نقلنا عن المنتهى
ان كلما ثبت ان النبي ص والائمة عليهم السلام فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل محل تامل فان كثيرا منها يشمل بعمومها او اطلاقها ما يشتمل
على الفعل الكثير ايض ومنها قتل الحية الذي ذكره هو ايض في امثلة الا ان يحمل كلامه على انه يخص بما يكون في حيز القليل بقرينة الاجماع المذكور و
يخفى ان التخصيص في بعضها لا يخ عن بعد وقد عرفت انه يمكن القول بالاستثناء ايض ولعل هذا هو الظ في بعضها كما نقلنا من روايات المشي ورواية
الوتر واما في بعضها فالقول باستثنائها مط مع وجود احتمال التخصيص وان كان بعيدا لا يخ عن اشكال خصوصا فيما قصر من حيث السند بعد
عن معارضة الاجماع والاحوط فيها اما الا يضطر اليه لا مفسدة في تركه شرعا تركه واما مع الاضطرار او المفسدة الشرعية كاحتمال ضرر ونفس محترمة
او مال يعتد به فالاحوط الاشتغال بما اضطر فيه ثم اتمام الصلوة واعادتها بقي شيء هو انه قد ورد اخبار فيمن حدث في اثناء الصلوة انه يتطهر في
موضعا ويبني على صلوته كصحيحة فضيل بن يسار ورواية ابي سعيد القماط المتقدمتين بحث الكلام وغيرهما والظ ان الوضوء يعد في العرف كثيرا وان
حضر الماء ولم يحتج الى الخروج وعوده فكيف مع الحاجة اليهما مع ان في تلك النصوص بل التصريح في بعضها بالخروج والانصراف فعلى تقدير العمل بتلك
الروايات كما اختاره الشيخ وابن ابي عقيل وتوقف في المعتبر كانه لا بد من القول بكونه مستثنى من القاعدة لا حمل الكثير على ما زاد على امثال ذلك
والله تعالى يعلم **قوله** وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا قد ظهر بما نقلنا في الحاشية السابقة عن المنتهى ان الاجماع انما هو على ترك
الفعل الكثير وانهم جعلوا بناء الكثرة على العرف والعادة لعدم تحديدها شرعا لكنها عللوا المنع بانه يخرج به عن كونه مصليا ويدل على ذلك كله
كلام المعتبر ايض فانه قال الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة يبطلها وعليه العلماء لانه يخرج به عن كونه مصليا وهو ما يسمى في العادة كثيرا انتهى و
على هذا فتفسير الش الفعل الكثير بما ذكره ماخوذ من التعليل الذي ذكروه وقد عرفت ان مرادهم منه غير واضح فالظ اعتبار الكثرة العرفية من غير نظر
الى التعليل المذكور ثم الحكم بان ذلك يختلف باختلاف الافعال فان حركة الاصابع ونحوها وان كثرت لا تعد فعلا كثيرا عرفا الا اذا كانت
متفاحشة وفي كره اعتبر الامرين الكثرة مع الخروج فقال لو عمل الكثير الخارج عن الصلوة اذا خرج به عن كونه مصليا لسلب اسم الصلوة فلا يبقى
حقيقتها وفيه ايض ما اشرنا اليه من الاشتباه في الحد المخرج ثم ان الش ره لما راى جريان التعليل في بعض الافعال التي لا تعد كثيرا باعتبار انه يعد عرفا
منافيا لوضع الصلوة فيخرج به ايض عن كونه مصليا كالوثبة الفاحشة فصرح بشمول الفعل الكثير بالمعنى الذي اراده وفسره به لتلك الافعال
ايض وان لم تعد كثيرة عرفا ولا يخفى ان حكم العرف بذلك غير ظ لعدم معرفة لهم بما يعتبر في الصلوة وما ينافيها سوى ما بين وحدد في الشرع فما لم
يثبت منافاة شيء لها شرعا لا يحكمون بمنافاته لها ولا دليل على منافاة مثل تلك الافعال لعدم نص في هذا الباب والاجماع المنقول ايض
لا يشمله لانه وقع في الفعل الكثير وهذا لا يدخل فيها وعلى تقدير حكم العرف بذلك فالاعتبار بحكمهم في امثال هذه الامور غير ظ اذ الصلوة
حقيقة شرعية فيجب ان يراعى فيها ما اعتبر فيها في الشرع ولا عبرة بحكم العرف واهله وانما يعتبر حكمهم فيما لم يتبين حقيقته وحدوده شرعا ويؤيد ما
ذكرنا انه قد ورد في النصوص تجويز بعض الافعال التي لولا النصوص لظن فيها ايض كونها منافية لوضع الصلوة كالوثبة الفاحشة وذلك كما
نقله الشارح من حمل امامة وحسنة التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن مسمع قال سالت ابا الحسن عليه السلام فقلت اكون اصلي فتمر بي الجارية فربما
ضممتها الي قال لا باس وكموثقته في الباب المذكور عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تحمل المراة صبيها وهي تصلي وترضعه وهي
تتشهد وبالجملة فعندي ان الاعتبار في امثال هذه بحكم العرف واهله مما لا وجه له والعلامة ره ايض في ية حكم بما حكم به الش لكنه على اشكال في الفعلة
الواحدة اذا افرطت بطلت على اشكال كالوثبة الفاحشة وكذا المحقق الشيخ علي ع مع الاشارة الى تردد حيث قال قد يفحش الفعل كالطفرة الفاحشة
فيكون كثيرا مبطلا على تردد والظهر الابطال لانتفاء صدق الصلوة معه وقد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدمه لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب و
الله الموفق للصواب **قوله** ويعتبر فيه التوالي لا يخفى انه لا وجه لهذا التحقيق على ما ذكره من تفسير الفعل الكثير وهو ما خرج فاعله به عن كونه مصليا
عرفا فان كلما كان سببا للخروج المذكور يجب تركه سواء كان متواليا ام لا وما لم يكن كذلك فلا منع عنه وان كان متواليا انما يتجه ذلك على اعتبار
الكثرة العرفية على ما نقلنا من المنتهى والمعتبر انه يمكن الاتيان بالفعل الكثير عرفا في جميع الصلوة من غير ان يكون منافيا لها كما نقل من حمل امامة فانه
اذا اعتبر جميع مرات حملها ووضعها فلا شك انه يعد كثيرا عرفا فلا بد من اعتبار التوالي ليخرج عنه ولا يخفى انه ح وان حصل الاحتراز المذكور لكن
يشكل بانه يمكن فرض الفعل الكثير بحيث يخرج به عن الصلوة مع عدم التوالي ايض كان يكثر الافعال الخارجة كثرة بالغة بحيث لا يطلق عليه المصلي معها
عرفا وان تخلل بين كل اثنين وثلثة منها شيء من افعال الصلوة فالظ انهم لا يجوزون مثل هذا الفعل مع عدم التوالي فعلى اعتبار التوالي لا يعلم
المنع منه من كلامهم بل يظهر منه تجويزه فالاولى ان مدار الامر هو اطلاق الكثرة عرفا وينبه على ان ذلك قد يختلف باعتبار توالي الافعال و
تفرقها فربما تعد كثيرة عرفا مع التوالي ولا تعد كثيرة مع التفريق وهذا لا ينافي ان يعد بعضها كثيرة مع التفريق ايض كما في الصورة التي فرضناها

ويمكن

في المجمع منها لم يضر ومن هنا كان النبي ص يحمل امامة وهي ابنة ابنته ويضعها كلما سجد ثم يحملها اذا قام ولا يقدح القليل كلبس العمامة والرداء و

ويمكن ان يحمل التوالي عرفا وح فكانه يرجع الى ما ذكرنا فان الافعال الكثيرة مع توالها حقيقة او قربها من التوالي يعد في العرف منه التي يطلق عليها
الكثير بخلاف ما اذا تخلل بينها فصل يعتد به من اجزاء الصلوة اذ لا تعد كثيرة لعدم توالها عرفا فتفطن **قوله** ثم ان الشيخ ذكره يتردد في
اعتبار التوالي فانه قال لو كان الفعل الكثير متواليا ابطل قطعا ولو تفرق بحيث حصلت الكثرة باجتماع اجزائه وكان احدها لا يعد كثيرا ففي
ابطال الصلوة به وجهان من وجود ما ينافي الصلوة مجتمعا فكذا متفرقا ومن خروجه بالتفرق عن الكثرة عرفا وحدبه يحمل ما مر بقوى اشتراط التوالي
انتهى ولا يخفى قوة الوجه الثاني وضعف الاول جدا والاظهر ان توجه الاول بان الاجماع وقع على المنع عن الفعل الكثير في الصلوة وهذا منه
وهذا وان كان لا يخ عن وجه لكن الثاني اقوى منه ايض ويمكن ان يوجه ايض انهم وان اطلقوا الفعل الكثير لكن يظهر من تعليلهم اعتبار الخروج
عن الصلوة عرفا ومع التفرق لا يتحقق ذلك فتحقق الاجماع فيه غير ظ ولا دليل على المنع غيره فيبقى الاصل سالما عن المعارض فتدبر **قوله** في
المجتمع منها اي التوالي منها وما اجتمع منها في نفس الامر لا مع تقدير الاجماع فكلامه ليس على سياق ما نقلنا عن الذكرى فانه فرض الاجماع اجزائه
اي على تقدير اجتماعها فافهم **قوله** ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وآله هذه الرواية من طرق الجمهور كما نقلنا عن الذكرى وكانه من هذا القبيل
ما رواه في الفقيه باب ما يصلى فيه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه صلى الحسين بن علي عليهما السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب
ركبتيه ليس على منكبيه منه الا قدر جناحي الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده فلم يزل ذلك
دأبه مشتغلا به حتى انصرف **قوله** يحمل امامة وهي ابنة ابنته امامة بنت ابي العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد الشمس امها زينب بنت رسول
الله ص تزوجها علي بن ابي طالب ع بعد فاطمة عليها السلام وهي بنت اختها امرته بذلك فاطمة ع تزوجها منه الزبير بن العوام لان اباها اوصى بها اليه
ذكر في الصلوة كذا في جامع الاصول لابن الاثير **قوله** ولا يقدح القليل وذلك للاصل خرج منه الكثير بالاجماع فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا
روايات وردت في افعال خاصة كحسنة الحلبي بابرهيم في باب المصلي يتعرض له شيء من الهوام وفي يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن ابي عبد الله ع
في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوئه قال لا ورواها في الفقيه ايض باب المصلي تعرض له السباع عن
الحلبي وطريقه اليه صحيح وصحيحة الكافي ايض في الباب المذكور وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها في الحصى وروى مثله في يب الباب المذكور عن ابي حمزة مقطوعا قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها
في الحصى ومنه ايض حسنة الحسين بن ابي العلاء او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يقوم في الصلوة فيرى القملة قال فليدفنها في الحصى فان عليا ع
كان يقول اذا رايتها فادفنها في البطحا وفي الفقيه ايض الباب المذكور سأل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل تؤذيه الدابة وهو يصلي قال يلقيها عنه
ان شاء او يدفنها في الحصى وعنه ايض سأل الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يحتك وهو في الصلوة قال لا باس ومنه ايض باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه في
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع وعن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدمي فلينصرف ومنها ايضا
وعن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل
الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله ومنها ايض عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وفي الفقيه
ايض باب المصلي يريد الحاجة رواية زكريا الاعور قال رايت ابا الحسن ع يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان يتناوله
فالحظ ابو الحسن ع وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه الى صلوته وهذه الرواية في يب ايض الباب المذكور ومنه ايض رواية ابي
الوليد وكانه ذريح المحاربي الثقة فالخبر صحيح قال كنت جالسا عند ابي عبد الله ع فسأله ناجية ابو حبيب فقال له جعلني الله فداك ان لي رحا اطحن فيها
فربما قمت في ساعة من الليل فاعرف من الرحا ان الغلام قد نام فاضرب الحائط لاوقظه فقال نعم انت في طاعة الله عز وجل تطلب رزقه وحكى في الفقيه
ايض مرسلا في الباب المذكور سؤال ابي حبيب وجوابه عليه السلام بهذا المضمون بعينه وان كان بينهما بعض الاختلاف في اللفظ ومنها ايض في الباب
المذكور رواية محمد بن بجيل قال رايت ابا عبد الله ع يصلي فمر به رجل وهو بين السجدتين فرماه ابو عبد الله ع بحصاة فاقبل اليه الرجل وفي يب في
الباب المذكور صحيحة معوية بن وهب البجلي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء
او من يشير اليه بماء فيتناوله براسه فغسله فليبن على صلوته لا يقطعها ومثلها حسنة الحلبي بابرهيم المتقدمة بحث الكلام عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم
ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه ويتكلم فقد قطع صلوته وكذا صحيحة عمر بن يزيد في الفقيه باب صلوة المريض والمغمى
عليه عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان
يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل ذلك وفي يب ايض الباب المذكور صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيستاذن انسان على باب فيسبح ويرفع صوته ويسمع جاريته فتاتيه فيريها بيده ان على الباب انسانا هل يقطع
ذلك صلوته وما عليه فقال لا باس لا يقطع ذلك صلوته ومنه ايض الباب المذكور وفي الكافي ايض باب ما يقطع حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلوة فقال يومي براسه ويشير بيده والمرأة اذا ارادت الحاجة وهي تصلي تصفق بيديها وزاد في يب بعد قوله بيده
ويسبح وهذه الرواية في الفقيه ايض عن الحلبي باب المصلي يريد الحاجة مع قوله ويسبح ومنه ايض مثلها عن عبد الله بن ابي يعفور بدون ويسبح وطريقه اليهما
صحيح ومنه ايض بعده رواية الحلبي سأل الرحمن بن سيابة وطريقه اليه صحيح وموثقة واتفى يومي الرجل في الصلوة فقال نعم قد رماها النبي ص في مسجد منا من حجر صح

الافضل

ومسح الجبهة وقتل الحية والعقرب فهما منصوصان وترك السكوت الطويل المخرج عن كونه مصليا عادة ولو خرج به عن كونه قاريا بطلت القراءة خاصة وترك البكاء بالمد

الانصاري بمحجن كان معه قال حنان ولا اعلم الاصبحاني عبد الاشهل المحجن بتقديم الحاء المهملة على الجيم عصا معوج الراس كالصولجان وفيه ايضا بعد رواية حنان
وساله عمار بن موسى عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فليتنحنح ليسمع جاريته واهله لتاتيه فيشير اليها بيده ليعلمها بالباب لتنظر من هو فقال
لا باس به وعن الرجل والمراة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا ايجوز لهما ان يقولا سبحان الله فقال نعم ويوميان الى ما يريدان والمراة اذا ارادت شيئا ضربت
على فخذها وهي في الصلوة وفيه ايضا باب احكام السهو في الصلوة عن عبد الله بن المغيرة وطريقه اليه حسن بابرهيم بن هاشم ويقويه ايضا طريق آخر انه قال لا باس
ان يعد الرجل صلوته بخاتمه او بحصى ياخذ بيده فيعد به وفيه ايضا باب القنوت الوتر عن عبد الله بن ابي يعفور وطريقه اليه صحيح عن ابي عبد الله قال
استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتنصب يدك اليسرى وتعد باليمنى الاستغفار وفيه ايضا ما يسجد عليه وما لا يسجد عليه روى عن علي بن بجيل انه قال
رايت جعفر بن محمد عليهما السلم كلما سجد فرفع راسه اخذ الحصى من جبهته فوضعه على الارض وفيه ايضا وقال يونس بن يعقوب رايت ابا عبد الله يسوي
الحصى في موضع سجوده بين السجدتين ورواه في يب ايضا الباب المذكور عن يونس بن يعقوب بسند موثق وفي في باب وضع الجبهة على الارض وروايته عن عبد
الملك بن عمرو قال رايت ابا عبد الله سوى الحصى حين اراد السجود وفي يب باب احكام السهو من الزيادات رواية حبيب الخثعمي قال شكوت الى ابي عبد الله
كثرة السهو في الصلوة فقال احص صلوتك بالحصى او قال احفظها بالحصى هذه هي الروايات التي وقع اليها نظري في هذا الباب في الكتب الثلثة وربما كان
فيها غيرها ايضا ولكن كان فيما نقلناه كفاية ولا يبعد ان يستنبط من جملتها المنع عن الافعال الخارجة عن الصلوة فيها في الجملة وانه لا يجوز للمصلي ان يفعل
فيها ما يشاء وهذا ربما يشيد ما اجمعوا عليه من المنع عن الفعل الكثير فتدبر **قوله** ومسح الجبهة هذا ايضا من المنصوص اذا لصق بها التراب ففي يب
في الباب المذكور وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال سالته ايمسح الرجل جبهته في الصلوة اذا لصق بها تراب فقال نعم قد كان ابو جعفر يمسح جبهته في
الصلوة اذا لصق بها التراب اما النصوص الواردة في قتل الحية والعقرب فقد تقدم بعضها اول البحث موثقة عمار في جواز قتل الحية اذا كان بينه
وبينها خطوة ومرسلة حريز المشتملة على قطع الصلوة وقتل الحية وقد تكلمنا عليها هناك ولا يخفى ان من اطلق جواز قتل الحية في الصلوة وحكم بكونه منصوصا
كالشيخ ع ليس نظره الى تينك الروايتين بل الى روايات اخرى كصحيحة يب في الباب المذكور وفي باب المصلي تعرض له شيء من الهوام عن محمد بن مسلم قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية او العقرب يقتلهما ان اذياه قال نعم وحسنة يب وصحيحة في الباب المذكور والفقيه باب المصلي تعرض له
السباع والهوام عن الحسين بن ابي العلا قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة قال يقتلهما وفي الفقيه بضمير التثنية
ورواية الفقيه باب ما يصلي فيه وما لا يصلي عن زرارة وطريقه اليه صحيح عن ابي جعفر ع انه قال الرجل يرى العقرب والافعى والحية وهو يصلي ايقتلها
قال نعم ان شاء فعل ولا يخفى انه ليس في شيء من تلك الروايات التصريح بعدم فساد الصلوة فربما كان المراد تجويز القتل لما يعرض له من الخوف
ان لزم منه قطع الصلوة وعلى هذا فيبنى فساد الصلوة وعدمه على ما يقتضيه حكم الشرع فيه وان وجب فعلا كثيرا او غيره من المنافيات يبطل الصلوة
والا فلا وكان في الروايتين المتقدمتين لا سيما الثانية ما يؤيد هذا واما اذا حملت على جواز ذلك مع صحة الصلوة وانه يبني عليها كما هو ظ الجماعة
فالظ ان يقع باستثناء ذلك من قاعدة الفعل الكثير لا ادخال ذلك مط في القليل كما هو ظاهرهم لما عرفت انهم جعلوا ابناء القلة والكثرة على العرف
كانه لا محيد ايضا عنه ولا شك ان قتل الحية قد يحتاج الى فعل كثير عرفا ويمكن حمل كلامهم على ان قتلها من حيث هو قتلها اذا لم يحتج الى فعل كثير خارج
لتحصيل آله او نحوه فعل قليل وعلى هذا فيتجه ما ذكره والاحوط فيما اذا احتاج قتلها الى فعل كثير مع عدم الخوف قتلها والبناء ثم الاعادة والله
تعالى يعلم **قوله** وترك السكوت الطويل قد سكت الاكثر عنه وذكره جماعة قال العلامة ره في القواعد والسكوت ان خرج به عن كونه مصليا مبطل
والا فلا وقال في نه وكما ان الكلام مبطل وكذا السكوت الطويل اذا خرج به عن كونه مصليا وذكر المص في كرى ان ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير وانت تعلم ان
الاجماع فيه غير ظ فلا يمكن الاحتجاج به ههنا هو ما ذكره هناك ايضا من التعليل وهو بحيث يخرج به عن كونه مصليا وقد عرفت ما فيه او ما ذكرناه هناك
ايضا من حديث صلوة النبي ع وكونها مامورين بان نصلي مثله مع ظهور ان صلوته صلعم لم يكن فيه سكوت طويل والا لنقل وفيه ايضا تامل كما اشرنا اليه
هناك ايضا ولكن الاحتياط واضح مع عدم داع فيه الى خلافه غالبا **قوله** ولو خرج به عن كونه قاريا قال في كرى بعد ما حكم بوجوب الموالاة في
القراءة ولو سكت في اثنائها بما يزيد عن العادة فان كان لانه ارتج عليه فطلب التذكر لم يضر الا ان يخرج عن كونه مصليا وان سكت عمدا لا لحاجة حتى
خرج عن كونه قاريا استانف القراءة ولو خرج عن كونه مصليا بطلت انتهى وكلامه كما ترى يدل على ان للسكون حدا يخرج به عن كونه مصليا وحدا
يخرج به عن كونه قاريا ولا يخرج به عن كونه مصليا كان ذلك مما لم يتضح لكما ينبغي لك وجه بعد التامل فيما حققنا في الفعل الكثير ثم الحكم باستيناف
الصلوة في الحد الاول والقراءة في الحد الاخير هل هو مقيد بالعمد كما قيده في الذكرى في الاخير او يجب الاستيناف مط سواء كان عمدا او سهوا الكلام فيه
كما في الفعل الكثير وسيجيء تحقيقه فانتظر **قوله** بطلت القراءة خاصة ويحتمل بطلان الصلوة ايضا مع التعمد على راي من حكم بحرمة القران وكونه
مفسدا للصلوة كالشيخ في به لو عزم فيه بحيث يشتمل زيادة بعض سورة على السورة الواحدة ولو كانت من تلك السورة او الفاتحة بلا غرض صحيح
كالاصلاح كما فعله المحقق الشيخ علي ره وكذا الشهيد ره لتحقق القران ح بدون غرض صحيح وفيه ان القراءة ثانيا بعد السكوت المبطل للاولى لها غرض
صحيح لوجوب القراءة عليه مع بطلان الاولى فلا بد من الاتيان بها ثانيا وان لم يكن لابطالها واعادتها غرض صحيح فافهم **قوله** وترك البكاء
هذا الحكم اي وجوب ترك البكاء للامور الدنيوية في الصلوة وبطلان الصلوة بها ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب ولم اره فيهم مصرحا بالخلاف
قال في المدارك ظاهرهم انه مجمع عليه فان ثبت الاجماع فذاك والا فللتامل فيه مجال لانهم استدلوا عليه بانه ليس من افعال الصلوة فكان قاطعا
كالكلام وبرواية ابي حنيفة الاتية رواها التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات والاول قياس محض والرواية ضعيفة جدا باشتمالها على عدة من الضعفاء

وهو ما اشتمل منه على صوت لا مجرد خروج الدمع مع احتماله لانه البكاء مقصورا والشك في كون الوارد منه في النص مقصورا او ممدودا واصالة عدم المد معارض
باصالة صحة الصلوة فيبقى الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة وانما يشترط ترك البكاء للدنيا كذهاب مال وفقد محبوب ولد

من الضعفاء فيشكل التعويل في هذا الحكم المخالف للاصل عليهما وذكر في الفقيه في باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها انه روي ان البكاء على
الميت يقطع الصلوة والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال والظ انه اشارة الى رواية ابي حنيفة وعلى تقديره ان يكون غيرها ايض فلا يصلح للتعويل
ومع ذلك فالروايتان مخصوصتان بالبكاء على الميت فلا يدلان على تمام المدعى لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب والله الموفق للصواب **قوله** وهو
ما اشتمل منه على صوت قلت نقل في شرح الارشاد عن الجوهري انه قال البكاء يمد ويقصر فاذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا
قصرت اردت الدموع وخروجها قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاها وما يغني البكاء ولا العويل انتهى ولا يخفى ان المستفاد من كلام الجوهري
ان البكاء بالمد هو الصوت الذي يكون مع البكاء لا البكاء المشتمل على الصوت كما ذكره الشارح الا ان يحمل كلام الشارح على بيان المراد بالبكاء لا اصل المعنى
اللغوي ثم لا يخفى ان ضمير منه في كلام الشارح ينبغي ان يرجع الى البكاء مقصورا ففيه نوع من الاستخدام فلا تغفل **قوله** مع احتماله لانه البكاء مقصورا فيحتمل
حمل النص عليه فهذا دليل لقوله مع احتماله وقوله والشك مبتداء وقوله واصالة عطف عليه وقوله معارض خبر المبتدا والمراد كما افاده سلطان العلماء
انه لو قيل من جانب الاحتمال المرجوح وهو حمل البكاء على المقصور ان الوارد في النص مشكوك فيه انه مقصور او ممدود والاصل عدم المد فيحكم بالمنع
والبطلان في المقصور ايضا قلنا هذا معارض باصالة صحة الصلوة الخ ويمكن ان يقرء الشك بالجر عطفا على المجرور في كلامه ويكون من تتمة دليل
الاحتمال ويكون قوله واصالة بالرفع على الابتداء اه اشارة الى السؤال والجواب المذكورين وفيه بعد والاظهر على تقدير الجر ان يجعل قوله لانه دليل
على ما فسره اولا لا لقوله مع احتماله مهملا محالا لاعنى ما يستنبط من كلامه ويكون حاصل الدليل ان خروج الدمع هو البكاء مقصورا او ماورد منه
في النص مشكوك انه مقصور او ممدود فلا يحكم بالمنع والبطلان الا في الممدود اقتصارا على المتيقن ويكون قوله واصالة عدم المد اشارة الى
المعارضة من جانب الاحتمال المرجوح مع جوابها وعلى الوجوه قوله فيبقى الشك اه من تتمة جواب السؤال لكن يظهر منه على الاول ويبين دليله على
تفسيره المختار ولذا لم يتعرض له قبله وعلى الثالث يظهر منه دليل اخر لان ما قبل السؤال والجواب بضميمة ما ذكرنا بقولنا فلا يحكم بالمنع والبطلان
الخ دليل تام له وقوله فيبقى الشك اشارة الى دليل اخر له ويمكن على الوجه الاخير ان لا يجعل قوله فيبقى الشك من تتمة جواب السؤال بل يقال ان جوابه
قد تم عند قوله معارض باصالة صحة الصلوة وقوله فيبقى الشك اه متفرعا على ما سبقه من الشك في السؤال والجواب تتمة الدليل وح فلا يحتاج في توجيه
كلامه الى الضميمة التي ذكرناها ولعل هذا التوجيه ادق واولى وان كان الاول اظهر فتدبر **قوله** والشك في كون الوارد منه في النص قلت النص
هو ما روي عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبد الله عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال في الصلوة
وان كان ذكر ميتا له فصلوته فاسدة ولا يخفى انه ليس في كلامه عليه السلم لفظ البكاء حتى يقال اصالة عدم المد الا ان يقال ان وجوده في كلام السائل
كاف في المرام وذلك لان الظ انه مراد السائل او يقال ان الاصل عدم ارادة الزائد من خروج الدمع لكن لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاصل نعم يمكن
ان يقال ان الظ من البكاء عرفا هو اخراج الدمع مط فحملها على خصوص ما كان من الصوت بعيد بل هذه التفرقة وحدوث الصوت وعدمه لم يشتهر بين اللغويين
ايض ولذا لم يتعرض لها في القاموس والظ منها لغة ايض هو الاطلاق الا انه لما كانت الرواية ضعيفة السند جدا فلا يبعد الاقتصار في البطلان المخالف
للاصل على موضع الاجماع او الشهرة العظيمة وهو ما كان مع الصوت بوجهين لان كلام الشارح ومن تبعه وحدوثه من المتاخرين لا في كلام القدماء الذين يعتد
بفتاواهم الا ان يقال ان المتيقن من فتاواهم ايض ليس الا ما كان مع الصوت لاحتمال المد في كلامهم ايض وان بعد فيقتصر على المتيقن والاحوط التحرز عنه مط
في الصلوة ما امكن واذا وقع مقصورا ان يتم الصلوة ويعيدها ولو فعل ذلك في الممدود ايض لكان احوط والله تعالى يعلم **قوله** فيبقى الشك في
عروض المبطل الخ قلت لا يخفى ان اصالة صحة الصلوة ليست الا باعتبار الشك في عروض المبطل وكون المقصور مبطلا وذلك لانه اذا اتى بافعال امر بها
الشارع ولم يتعرض لما يعلم كونه مبطلا بل لما يحتمل ذلك فالاصل صحتها وعدم كون ذلك الامر مبطلا واذا تعارض هذا الاصل مع اصالة عدم المد
تساقطا ولا يبقى اصل اخر يرجح جانب الصحة ويقتضي بقاء حكمها ولو وجه بما افاده سلطان العلماء من ان الاصل الاخر هو اصالة بقاء الصحة الثابتة
على عروض البكاء فانما يتم في بعض الصور وهو ما اذا كان عروض البكاء بعد سبق بعض افعال الصلوة واما اذا عرض في اولها فلا وهو ظ بل يمكن ان
يوجه باصالة بقاء عدم الاتيان في الصلوة بعد فتدبر **قوله** وانما يشترط ترك البكاء للدنيا قد عرفت ان النص الذي جعلوه مستند الحكم مخصوص
بالبكاء لذكر ميت له لكنهم اطلقوا البكاء للدنيا فربما كان لهم في الابتداء مستند اخر لم يصل الينا او انهم زعموا امكان قياس غيره من الامور
الدنيوية عليه بطريق اولى وان كان فيه ما فيه وذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظ ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر
الدنيوي الا ان يضم اليه شيء و بعيد كونه مط كذلك فانه نقل عنه صلى الله عليه وآله البكاء على ابرهيم وكذا عن الائمة وبعيد ارتكابهم عليهم السلم
امرا يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب مع انا نجد ان الاخبار دالة على حصول الثواب للبكاء والالم بفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه محرما
دنيوي مستبعد نعم لو ضم اليه امر دنيوي كما يوجد في كثير من الناس انه ما بقي لها احد يعينه ويعاونه فلا يبعد والله يعلم انتهى ولا يخفى ان الاشكال
في دخوله في الامر الدنيوي مع صراحة مستند الحكم فيه بل اختصاصه به مما لا يجدي اصلا وكان نظره ره الى ضعف المستند وعدم صلاحيته
للحكم به واحتمال ان يكون الحكم اجماعيا او يكون هو المستند فح ينبغي تحقيق دخول ذلك في الامر الدنيوي اذ الاجماع لو وقع فقد وقع في البكاء
للامور الدنيوية او للدنيا كما وقع في عبارات الاصحاب فلا بد من تحقيق ما يدخل فيه وما ذكره من استبعاد كونه مط كذلك لما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة
من البكاء لذلك ولا يبعد ارتكابهم عليهم السلم امرا يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب فيه تامل اذ يكفي في فعلهم عليهم السلم لذلك كونه
ذلك امرا جبليا وانهم لم يؤمروا بالمنع عنه ولا حاجة فيه الى حصول ثواب بذلك وما ذكره ايض من وجدان الاخبار الدالة على حصول البكاء والالم الثواب

انكونه

وان وقع على وجه قهري في وجبر ولحرز بها عن الاخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار ودرجات المقربين الى حضرته ودركات المبعدين عن رحمته من افضل الاعمال
ولو خرج منه حرفان فكما سلف ذكره

لم نكونه مجردا امر دنيوي مستبعد محل تامل ايضا فان ما وجدنا من الاخبار في ذلك لا يدل على حصول الثواب بذلك باعتبار حسرته من زواله وفواته
حتى يستبعد كونه امرا دنيويا بل انما تدل على حصول الثواب بذلك باعتبار انه مصيبة ومحنة ومشقة وصلت اليه فالله سبحانه يتفضل عليه بتداركها في الاخرة
وهذا لا يفيد استبعاد كونه امرا دنيويا نعم لو منع على تقدير وقوع الاجماع في البكاء للدنيا او للامور الدنيوية كون مطلق البكاء للولد وبعض الاحبة
منه بناء على ان المتبادر منه ما يكون لفقد مال وجاه ونحوهما الذي يشعر بخسة النفس ودناءة الهمة لا ما جبل عليه الطبع عند فقد الاحبة لكان له
وجه واما الوجوه التي ذكرها فلا يصلح سندا لذلك فتأمل ثم قال ره تعبدا لذلك وايضا يدل على عدم كون البكاء لفقد المحبوب من الامور الدنيوية ما
ذكر من الثواب للبكاء على رسول الله واهل بيته عليهم السلام سيما على الحسين عليه السلام مع عدم النظر الى الامور الاخروية بل لمجرد الفقد شفقة
ومحبة لهم عليهم السلام فتأمل انتهى والظاهر ان المحبوب الذي مثل البكاء للدنيا بالبكاء عليه اريد به المحبوب الذي يكون حبه باعتبار قرابة او صداقة او انس ونحوها
ولو كان باعتبار وصول نفع دنيوي منه اليه او اعتقاد امكان وصوله فالامر اظهر واما ما كان حبه للدين بل عينه كرسول الله والائمة عليهم السلام
فالبكاء عليه للدين لا للدنيا وان وقعت لمجرد حبهم عليهم السلام من غير التفات الى كونه مندوبا اليها ولو وقعت بسبب ذلك فالامر اظهر ولا يخفى ان
مثاله الوارد في الرواية ايضا ظاهر فيما ذكرنا ولا يشمل الانبياء والائمة عليهم السلام وكل من كان من هذا القبيل واما بعد حمل الميت على ما ذكرنا
فلا حاجة الى ضم شيء اخر كما ذكره او لا مستند الى ما ذكره من الوجوه لما ذكرنا من ضعفها وكان صاحب المدارك ره ايضا نظر فيه حيث مثل البكاء للشيء
من الامور الدنيوية بذكر ميت او ذهاب مال ينتفع بها في دنياه فتأمل **قوله** وان وقع على وجه قهري قلت اي وان وقع البكاء على وجه القهر والغلبة بحيث لا
يمكن دفعه وهذا على احتمال الاحتمال الاخر عدم البطلان اذا كان كذلك قال في كري لو كان مغلوبا على البكاء لامور الدنيا فالظاهر الفساد ايضا
لاطلاق النص وان زال الاثم قال ولو بكى ناسيا لم يبطل لعموم رفع الخطأ عن الناس انتهى وكان وجه الاحتمال الاخر توهم ان رفع الاثم يوجب عدم
الفساد ايضا وهو كما ترى او انه يمكن ادخاله فيما اكرهوا عليه الوارد ايضا في رواية الرفع فيكون مرفوعا عنهم كالنسيان وله وجه لكن قد عرفت ان
الظاهر من الرفع فيهما هو رفع المؤاخذة والاثم لا رفع الاثر مطلقا فلا يدل على عدم الفساد فيهما الا ان الحكم لما كان على خلاف الاصل والنص لا يصلح
للتعويل انما التعويل فيه على الاجماع او الشهرة فيقتصر فيه على ما يتحقق فيه من الفاسد ومع النسيان بل مع الغلبة ايضا ليس كذلك فالظاهر بناء الحكم
فيهما على الاصل والعمل بالاحتياط **قوله** واحرز بها عن الاخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار او في النص السابق التصريح به ويدل عليه
ايضا رواية باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن سعيد بياع السابري قال قلت لابي عبد الله ابيكي الرجل في الصلوة فقال بخ بخ ولو مثل
راس الذباب وفي رواية الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه ان منصورا واقفي ثقة انه سأل الصادق ع
عن الرجل يتباكى في الصلوة المفروضة حتى يبكي فقال قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده ويؤيده ايضا ما رواه العامة عن مطرف عن ابيه
قال رايت رسول الله ص وهو يصلي وبصدره ازيز كازيز المرجل من البكاء الازيز بالزاءين هو الغليان وقيل صوته والمرجل قدر من نحاس وقيل
كل قدر كذا في المغرب هذا مع الروايات العامة في البكاء لله قال في الفقيه في الباب المذكور وروي انه ما من شيء الا وله كيل او وزن الا البكاء
من خشية الله عز وجل فان القطرة منه يطفي بحارا من النيران ولو ان باكيا بكى في امة لرحموا وكل عين باكية يوم القيمة الا ثلثة اعين عين بكت من خشية الله وعين
غضت عن محارم الله وعين باتت ساهرة في سبيل الله قال في المدارك وقد صح عن النبي ص انه قال لامير المؤمنين ع في جملة وصيته له والرابعة كثرة البكاء
لله يبني لك بكل دمعة الف بيت في الجنة **قوله** من افضل الاعمال بل يستحب التباكي وهو تكلف البكاء لمن لا يقدر عليه كذا في شرح ع **قوله**
ولو خرج منه حرفان فكما سلف بقوله وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى تغليظ ما حققناه انه يعتبر الوضع في الكلام فان كان الحرفان غير
موضوعين فلا عبرة بهما وان كانا موضوعين ابطلا الصلوة وان لم يعتبر الوضع فيه ابطلا مطلقا وعلى ما حققنا سابقا لا عبرة بالوضع بل ان كانا غير
متميزين فلا عبرة بهما وان كانا متميزين احتمل البطلان لانهما حرفان فيكون كلاما بناء على اطلاق تفسيره بالحرفين ويحتمل عدمه بناء على عدم صدق
الكلام عليهما عرفا فتدبر ثم ان الشارح ره في شرح الارشاد بعد ما ذكر جواز البكاء لامر الاخرة بل انه افضل الاعمال قال هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس
بقران ولا دعاء ولا ذكر والا لابطل ايضا ولو خرج منه حرفان بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكلام ره في التنخع وقطع المص هنا ايضا بعدم البطلان
بهما انتهى وذكر المحقق الاردبيلي ره انه يفهم من انه يترتب على البكاء لامور الاخرة بالاية العامة والاخبار كذلك عدم البطلان به ولو كان مع صدق الحرفين
ويسمى كلاما ايضا ينبغي الاشعار في الاخبار مع ان ظاهر الاخبار العموم وانه مطلوب على اي وجه كان وايضا نقل عن اللغة انه قد يكون مع الصوت ولا شك
انه مراد والتخصيص في الصوت بغيرها مع ادلة البطلان به مجملا لا عاما بحيث يظن الشمول لما نحن فيه والعمدة الاجماع وهو غير ظاهر فيما نحن فيه لا بالعموم ولا
بالخصوص فقول الشارح هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس بقران ولا دعاء ولا ذكر والا لابطل ايضا غير ظاهر الدليل كانه خصص هذه الادلة بتلك فهو على تقدير
التساوي فهو ليس باولى من العكس بل الاصل يرجحه انتهى ولا يخفى ان كلام الشارح يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بقوله هذا اذا لم يشتمل الى قوله
والا لابطل ايضا بيان ان تجويز البكاء وعدم بطلان الصلوة به انما هو اذا لم تكن مع كلام خارج عنها غير جائز في الصلوة واما اذا تكلم بكلام كما
كما قد شاع في البكاء انه يتكلم معها بكلمات فتبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام ويكون مراده بقوله ولو خرج منها حرفان او بيان حكم الحرفين
اللذين قد يظهر بسبب البكاء في الصوت الذي اشتمل البكاء عليه كما في التنخع والظاهر ان حكمه الاول حق لا غبار عليه اذ تجويز البكاء لا يستلزم تجويز
الكلام الممنوع عنه في الصلوة اذا لم يكن حدوثه بسبب البكاء ولا البكاء مستلزما له بوجه وان فرض شيوع مقارنته مع البكاء لكن حكمه بالابطال
ينبغي ان يخص بصورة العمد واما مع السهو فلا يوجب الا سجدتي السهو نعم قد ظهر مما سبق منا انه يمكن القول باستثناء التاوه والانين لامور الاخرة

وان لم

وقوله القهقهة وهي الضحك المشتمل على الصوت وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة ويكفي فيها وفي البكاء مسماهما فمن ثم اطلق المص ولو وقعت على وجه لا يمكن دفعه
ففيه وجهان والاشهر

وان لم يكونا مع البكاء باعتبار دخولها في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة وهذا لا يصلح اعتراضا على الش
ههنا الا ان كلامه كما صرح به في قوله انما هو فيما لا يدخل في الدعاء والذكر فاذا دخل التاوه او الانين في احدهما فلا كلام له فيه وعلى هذا
فما اورده هذا المحقق عليه ان كان على هذا الحكم كما هو ظ سياقه حيث اكتفى في نقل كلام الش بهذا القدر فهو مما لا وجه له كما يظهر بالتامل
فيما ذكره من الوجوه بعد ما حصلت خبرا بما حققنا لك فينبغي ح ان يحمل ايراده على انه ايراد على ما ذكره ثانيا من انه لو خرج منه حرفان
بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر في التنقيح بانه لا ينبغي التردد فيه بل ينبغي الحكم بجوازه بناء على ما ذكره من الوجوه وح فله وجه لان
البكاء كثيرا ما توجب خروج حرفين كما في التنقيح والترغيب فيهما ظ في تجويزهما والا لكان ينبغي الاستثناء والثاني ان يكون كلامه في الموضعين
فيما يصدر بسبب البكاء والتفصيل فيه بانه ان صدر بهما ما يصدق عليه الكلام عرفا ولا يكون بقران ولا دعاء ولا ذكر فمبطل الصلوة باعتبار
ذلك الكلام وان جوز البكاء الموجبة له وان صدر بهما حرفان لا يصدق عليهما الكلام اما لعدم كونهما موضوعين على نعمه ولعدم تعبيرهما
فكما مر في التنقيح وح يكون ايراد هذا المحقق على الموضع الاول ايض وعلى هذا ايض الاقرب عندي ما ذكره الش فان صدور حرفين متميزين يصدق
عليهما الكلام عرفا بسبب البكاء ان فرض تحققه فلا شك انه يكون نادرا ومع ندرته يحتمل تجويز البكاء بل الترغيب اليه دليلا لتجويزه واستثنائه
عن المنع الكلي عنه بعيد جدا بل الظ ح ابقاء عموم المنع بحاله نعم لو كان استلزامه له غالبا او كان لا اقل شائعا كثيرا توجه ما ذكره هذا المحقق من ان
المنع عن الكلام كما انه عام كذلك تجويز البكاء فتخصيص هذا بذاك ليس اولى من العكس بل العكس اولى لموافقته للاصل واما ما نقله عن اللغة من انه قد
يكون مع الصوت ففيه ان اشتمال البكاء على الصوت امر شائع لا مجال لانكاره لكن الصوت اللازم له لا يستلزم الكلام لا كليا ولا غالبا او شائعا
فتخصيصه بما لا يكون كلاما بقرينة عموم المنع عن الكلام ليس امرا غير ظ وما ذكره من احتمال اوله البطلان لا عموم فلا حر كذلك فان ما نقلوه من
الاجماع ظ في غير ما استثنوه وكذا ظ الاخبار الكثيرة كما نقلنا العموم وليس عموما ورد في جواز البكاء للاخرة باظهر منها كما يظهر بالتامل في الجميع
ذكره انه ح في جملة الادلة على جواز البكاء ما رواه الصدوق في الفقيه قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك فليس بكلام قال ولا شك ان البكاء مع اي كلام
كان فهو افضل المناجاة ولا يظهر منه مراده فان المناجاة لا يعتبر فيها البكاء بوجه وكون البكاء مع اي كلام كان من افضل المناجاة انما يعلم بعد
ما ثبت جواز البكاء للاخرة وحسنها فالتمسك به في مقام اثبات جوازها وان كان غرضه منه اثبات جوازها في خصوص الصلوة بعد ما ثبت
عموم فضلها بان المناجاة مع البكاء افضل المناجاة بالادلة العامة على فضل البكاء فاذا دل هذا الخبر على جواز المناجاة في الصلوة فيدل على
جوازها مع البكاء ايض لانه افضل المناجاة فمع بعده عن سياق كلامه لانه ذكره في الادلة الاخبار الخاصة والعامة جميعا فيظهر منه انه لم يجعل في هذا
المقام فضل البكاء امرا مسلما يتوجه عليه ان الصلوة حقيقة لا سبيل للعقل الى معرفة ما يصح فيها وما ينافيها فربما كان البكاء امرا منافيا لها
بخلاف المناجاة فتجويز المناجاة فيها لا يدل على تجويز البكاء ايض وان كانت المناجاة مع البكاء افضل في غيرها وان اراد ان البكاء نفسها لله
الاخرة مناجاة فيظهر من الخبر جوازها ففيه بعد تسليم كونها مناجاة ان ظ الخبر ان المناجاة التي من جنس الكلام ليست بكلام تم عنه في الصلوة
ولا يدل على جواز كل مناجاة فيها حتى يستدل به على جواز البكاء ايض فيها باعتبار انها مناجاة على ان قوله مع اي كلام كان على هذا التوجيه
لغو محض لا دخل له في المقصود اصلا كما لا يخفى وان كان غرضه رد اخر على الش حيث منع من الكلام مع البكاء بان البكاء مع اي كلام كان افضل
المناجاة فلا وجه للمنع عنه ففيه انه ان اراد به اي كلام كان مط فلا يخفى فساده وان اراد به اي كلام كان مما شاع مع البكاء من التاوه والانين و
ح كونه من المناجاة وافضلها مما لا استبعاد لكن قد عرفت ان الظ ان كلام الش ليس في مثله فانه فرض الكلام مما ليس بقرانه ولا دعاء ولا ذكر وذكا ان
الانين والتاوه داخلا في الذكر والمناجاة فلا كلام له فيه وان اراد به اي كلام كان الذي حدث بسبب البكاء والصوت المشتملة هي عليه ففيه ان البكاء
للذكر الاخرة بنفسها هب انها مناجاة لكن الكلام الحادث بسببها اذا لم يكن من جملة الدعاء والذكر ليس بمناجاة وليس ايض بلازم للبكاء دائما او اكثريا
او شائعا فتجويز المناجاة في الصلوة لا يدل بتجويزه ايض فتم **قوله** وترك القهقهة قال في المعتبر القهقهة عمدا تبطل الصلوة وعليه الاتفاق و
قال في هي ويجب عليه ترك الضحك في الصلوة لا التبسم فلو قهقه عمدا ابطلت صلوته سواء كان بان حرفان او لا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق
وقع على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا وسهوا وفي ذكرى وشرح الارشاد ايض ادعى الاجماع في الموضعين وفي المدارك بعد ما نقل الاتفاق في التبسم
ولا ريب في كراهته لمنافاته الخشوع المطلوب في العبادة وفي شرح الارشاد اقتصر على الحكم بكراهته وفي ذكرى جعل الاقرب كراهته ويدل عليه ايض مع الاجماع روايات
كموثقة الكافي باب ما يقطع الصلوة بطريقين عن سماعة ورواها ايض في باب كيفية الصلوة من الزيادات باحد الطريقين قال سالته عن الضحك هل يقطع
الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهي تقطع الصلوة وحسنة الكافي في باب ابراهيم في البابين المذكورين عن زرارة عن ابي عبد الله ع
قال القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وصحيحة في الباب الاول من كتاب الطهارة عن ابن ابي عمير عن رهط سمعوه يقول ان التبسم في الصلوة لا ينقض
الصلوة ولا ينقض الوضوء انما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة اي الصلوة دون الوضوء بقرينة ان القطع لا يتوقف الا في الصلوة لانه لم تجر العادة بان يقال
انقطع وضوئي وانما يقال انقطعت صلوتي كذا في مرسلة الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه قال قال الصادق ع لا يقطع التبسم الصلوة ويقطعها
القهقهة ولا تنقض الوضوء وفي روايات العامة ايض عن النبي ص انه قال من قهقه فليعد صلوته وعن جابر بن عبد الله ان النبي ص قال القهقهة تنقض
الصلوة **قوله** وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة قلت لما ذكر بعض اللغويين كصاحب القاموس ان القهقهة هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك
اشار الش الى ان المراد ههنا هو مطلق الضحك المشتمل على الصوت ولم يشترط فيه احد الامرين ولعله استفاد ذلك من وقوعها في الاخبار مقابل التبسم

واستقرب المص في الذكرى البطلان والتطبيق وهو وضع احدى الراحتين على الاخرى راكعا بين ركبتيه لما روي من النهي عنه والمسند ضعيف المنافاة من حيث
الفعل منتفية فالقول بالجواز اقوى وعليه المص في الذكرى والكتف وهو وضع احدى اليدين على الاخرى بحائل وغيره فوق السرة وتحتها بالكف عليه على الزند
لاطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع ذلك

وهو ما الاصوات له على ما فسره العلامة ره في نهـ والمص ره في كرى وفي شرح الارشاد بعد ما ذكر انها لغة هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك قال والمراد ههنا مطلق الضحك كما صرح به المص ره في غير هذا الكتاب انتهى ولعله اراد بالضحك فيه مقابل التبسم موافقا لما نقلنا عن كرى وههنا اطلق الضحك على ما يشمل التبسم ايض كما وقع في خ بعض الاخبار ايض انتهى وعلى ما وجهنا فيكون لعبد في التعريف احترازا كما هو ظاهره ويمكن جعله وصفا كاشفا منطابق ما في شرح الارشاد فتم ثم ان الروايات التي اشرنا الى وقوع القهقهة فيها مقابل التبسم هي الرواية الاولى والثالثة والرابعة مما نقلناها والاولى منها اقوى ولا دلالة على ما استفاده فان ظاهرها مع تلك المقابلة انحصار الضحك في القهقهة والتبسم وانت خبير بان القهقهة اذا كانت في اللغة اخص من الضحك الذي فيه الصوت كما نقلنا وفي العرف ايض كذلك فانها انما تطلق عرفا على ما اشتمل على قه قه موافقا لتفسير بعض اللغويين ايض قال في الصحاح القهقهة معروف وهو ان يقول قه قه فالحكم بالبطلان في الصوت المشتمل على الصوت لمجرد وقوع القهقهة في الاخبار مقابلا بل التبسم مشكل جدا اذ اثبات حكم مخالف للاصل بمجرد تلك الاخبار على تقدير صراحتها لا يخ عن اشكال لعدم صحة الاولى واضمارها واضمار الثالثة وارسال الرابعة فكيف مع عدم صراحتها فالتعويل فيه على الاجماع والاجماع انما نقل في القهقهة فالحكم في غيرها مما لا يدخل في التبسم محل اشكال والاولى فيه رعاية الاحتياط باتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم ويكفي فيها وفي البكاء مسماهما اي لا يعتبر فيهما الكثرة كما صرح به فيهما في كرى وشرح الارشاد لاطلاق النص **قوله** واستقرب المص في كرى البطلان قال في كرى لو وقع القهقهة على وجه لا يمكنه دفعه فالاقرب البطلان وان لم ياثم لعموم الخبر انتهى ووجه عدم البطلان ما اشرنا اليه في البكاء من الوجهين وهو توهم استلزام عدم الاثم لعدم البطلان وامكان دخولهما او هو ما عليه قد عرفت حالهما ويمكن ان يقال الحكم مخالف للاصل مقتصر فيه على المتيقن ومع عدم امكان الدفع لا يقين لان شمول الاجماع له غير ظ والتمسك بمجرد عموم الاخبار مع عدم صحة فيها لا يخ عن اشكال فتم ولو وقعت القهقهة ناسيا فالحكم في كرى بانها لا تبطل اجماعا وكذا في شرح الارشاد وشرح القواعد ولولا الاجماع لا يكون القول بالبطلان فيه ايض لعموم النص وما في التمسك بخبر رفع السهو والنسيان من المناقشة التي مرت مرارا لكن قد عرفت ان اثبات مثل هذا الحكم المخالف بمجرد عموم تلك الاخبار مع عدم صحة فيها لا يخ عن اشكال فالتعويل فيه على الاجماع وظ انه لا اجماع عليه مع النسيان ولم يثبت ما نقلنا من الاجماع على خلافه فتم **قوله** لما روي من النهي عنه لم اقف على رواية في هذا الباب سوى ما رواه العامة عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص قال صليت الى جنب ابي فطبقت يدي وجعلتهما بين ركبتي فضربني ابي في يدي فلما انصرف قال يا بني انا كنا نفعل ذلك فامرنا ان نضرب بالاكف على الركب وجعل الرواية في كلام الش اشارة الى هذه الرواية لا يخ عن شيء ثم انه لا نهي فيها الا النهي الفعلي الذي فعله سعد ولا حجة فيه فان الظاهر ان سنده ليس الا ما نقله من الامر لا نهي ورد عنه فان كان ذلك الامر للوجوب كان ذلك نهيا عما سوى الضرب المذكور ولا اختصاص له بخصوص التطبيق واذا كان للندب كما هو المعروف بين اصحابنا بل عند العامة ايض فلا يلزم منه الا كون التطبيق خلاف الافضل لا حرمته وكراهته بالمعنى المصطلح ولعل فعل سعد ايض لا يدل على ازيد من ذلك فافهم **قوله** والمنافاة من حيث الفعل منتفية قلت اي ليس فعله منافيا في صنع الصلوة حتى يجب تركه بتلك الجهة على ما قيل في الاكل والشرب وقوله عليه السلام في كرى عدّ في كرى من مكروهات الركوع التطبيق قال لما روي ان سعد بن ابي وقاص قال كنا نفعل ذلك فامرنا بضرب الاكف على الركب وهو يدل على شرعيته ثم نسخه ولعل ذلك خفي على ابن مسعود وصاحبيه الاسود بن يزيد وعبد الرحمن بن الاسود فقالوا باستحبابه ولا يحرم على الاقرب اذ ليس فيه اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذي هو مستحب وهو قول ابي الصلاح والفاضلين وظ الخلاف وابن الجنيد التحريم وح يمكن البطلان للنهي عن العبادة كالكتف ويمكن الصحة لان النهي عن وصف خارج انتهى وفيه ما اشرنا اليه من انه اذا كان ليس فيه اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذي هو مستحب فلا وجه للحكم بكراهته ايض بالمعنى المصطلح بل لا يلزم منه الا كونه خلاف الافضل الا ان يحمل الكراهة في كلامه ايض على ذلك ويمكن ايض تعليل كراهته بان في تركه خروجا من خلاف من حرمه لكن الظ انه ايض لا يفيد الا اولوية تركه وكونه احوط لا الكراهة بالمعنى المصطلح فتم ولقد احسن المحقق ره في المعتبر حيث لم يحكم بتحريم ولا كراهة بل اقتصر على ان من السنة وضع الكفين على عيني الركبتين مفرجات الاصابع وقال هو باتفاق العلماء عدا ابن مسعود فانه قال يطبق احدى يديه على الاخرى ويجعلهما بين ركبتيه ثم استدل بالاخبار الواردة بما جعله من السنة من العامة والخاصة ثم قال ولان خلاف ابن مسعود منقرض فلا عبرة به وفي يع ايض اقتصر على انه جعل من المسنون ان يضع يديه على ركبتيه منفرجات الاصابع ومنه يظهر ان نسبة المص ره القول بالكراهة اليه لا يخ عن شيء واما الفاضل الاخر وهو العلامة ره فكلامه في هي قريب مما نقلنا عن المعتبر وظاهره في نهـ التردد بين الحرمة والكراهة لانه بعد ما حكم باستحباب وضعهما حالة الركوع على عيني الركبتين مفرجات الاصابع لانه عليه السلم كذا فعل وركع قال ومنع بعض علمائنا من جواز التطبيق وفسره ثم قال ويحتمل الكراهة فما نسبه اليه ايض ان كان من الكتابين لا يخ عن شيء هذا والشيخ ره في الخلاف صرح بعدم جواز التطبيق وظاهره كما ذكر المص التحريم ثم قال وبه قال جميع الفقهاء وقال ابن مسعود ذلك واجب دليلنا اجماع الفرقة بل اجماع المسلمين فان هذا الخلاف قد انقرض وروى حماد بن عيسى وزرارة عن ابي عبد الله عليه السلم في خبر كيفية الصلوة انتهى ولا يخفى ان دعوى الاجماع على التحريم مشكل جدا وايض دلالة الروايتين عليه كما ترى فالظ حمل عدم الجواز على ما يعم الكراهة بل ما ذكرنا من كونه خلاف الافضل ايض فانه ح لا استبعاد فيما ادعاه من الاجماع ولا مناقشة في دلالة الروايتين على ما ذكره ولعل مراده من الوجوب الذي نسبه الى ابن مسعود هو ما يعم الاستحباب فلا منافاة بينه وبين ما نقله عنه في كرى من الاستحباب فتم **قوله** والكتف كتف شد يديه الى ما خلف اكتافه من باب ضرب كذا في المغرب وجا ايض كما في الصحاح القاموس بمعنى شد احد حقوي الرجل اي جانبيه على الاخر والمراد هنا ما ذكره الش كانه ماخوذ من المعنى الثاني   بالكتف عليه اي على الكتف   لاطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع ذلك التكفير الذي هو العلاج

للة

للملك ان يطأطأ راسه ويحني واضعا يديه على صدره تعظيما له كذا في المغرب وقال في الصحاح التكفير ان يخضع الانسان لغيره وانت خبير بان التكفير
المنهي عنه ليس هو مطلق الخضوع فلا بد من تحقيقه وتوضيح ما هو المراد به فنقول الشارح ههنا جعل المنهي عنه هو وضع احدى اليدين على الاخرى
مط على ما فصله ومثله في شرح الارشاد ايض فانه قال هو لغة الخضوع ووضع اليد على الصدر متطامنا وشرعا وضع احدى اليدين على الاخرى
سواء كان بينهما حائل ام لا وسواء وضعهما مع ذلك فوق السرة كما يفعله العامة ام تحتها وسواء وضع اليمنى على الشمال او احدى الكفين على الاخرى ام لا
حتى لو وضع الكف على الزند ونحوه بطلت الصلوة مع التعمد انتهى وقريب منه كلام الشيخ في الخلاف فانه قال لا يجوز ان يضع اليمين على الشمال ولا الشمال على
اليمين في الصلوة لا فوق السرة ولا تحتها ثم نقل عن الشافعي وابي حنيفة وسفيان واحمد واسحق وابي ثور وداود انهم جعلوا وضع اليمين على الشمال مستويا
مستحبا الا ان الشافعي قال يدلك فوق السرة وابو حنيفة قال به تحتها وهو مذهب ابي هريرة وبما نقلنا يظهر ان تخصيص الشارح بفعل العامة بما فوق
السرة لا يخلو عن شيء وقريب منهما ايض كلام ابن ادريس في السرائر فانه قال ولا يجوز التكفير في الصلوة وهو ان يضع يمينه على شماله او يساره على يمينه
في حال قيامه فمن فعل ذلك مختارا في صلوته فلا صلوة له فان فعله للتقية والخوف لم يبطل صلوته وكذا العلامة في القواعد فانه قال والتكفير وهو
وضع اليمين على الشمال وبالعكس وكذا المص في ذكرى فانه قال لا يجوز للمصلي وضع اليمين على الشمال ولا بالعكس فوق السرة ولا تحتها فيبطل لو تعمد فعله
لكن جماعة من الاصحاب خصوا المنع بوضع اليمين على الشمال منهم الشيخ في المبسوط فانه قال لا يضع يمينه على شماله على حال الا من حال التقية فان استعمل
التقية وضعهما كيف شاء سواء كان فوق السرة او تحتها وقال المحقق في المعتبر وضع اليمين على الشمال حال القراءة قولان احدهما حرام ويبطل
الصلوة وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه واتباعهم وقال ابو الصلاح بالكراهية قال في بعض الثاني ما لا يبطلها الا عمدا وهو وضع اليمين
على الشمال وفيه تردد وقال العلامة في المنتهى يجب عليه ترك التكفير في الصلوة وهو وضع اليمين على الشمال حال القراءة فلو فعله بطلت صلوته و
ذهب اليه اكثر علمائنا وقال ابو الصلاح هو مكروه وهو قول مالك وابن الزبير والحسن البصري وقال الشافعي واحمد واصحاب الرأي هو مستحب
ثم ذكر في الفروع انه لا فرق في التحريم بين وضعها فوق السرة وتحتها للعموم الادلة وان التحريم يتناول حال القراءة وغيرها لرواية محمد بن مسلم مع انه في
تفسيره كما نقلنا قيده بحال القراءة وانه لا فرق بين وضع الكف على الكف ووضع الكف على الذراع لتناول اسم اليد له وانه لا فرق بين ان يضعها
معتقدا للاستحباب وغير معتقد له ونقل عن الشيخ تحريم وضع الشمال على اليمين قال وعندي فيه تردد اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس ورواية حريز
تدل على المنع من التكفير وفي رواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال ونحن نطالب الشيخ بالمستند والقياس عنده باطل وفي نسخة ايضا
فسر التكفير الذي حكم بكونه مبطلا بوضع اليمين على الشمال ثم نقل عن الشيخ انه لا فرق بين وضع اليمين على الشمال وعكسه ساكتا عليه وقد ظهر بما نقلنا
ان دعوى الشارح ان التكفير شرعا هو وضع احدى اليدين على الاخرى مما لا يثبت بل المعلوم كونه من التكفير المنهي عنه هو وضع اليمين على الشمال
واما عكسه فكونه منه غير واضح فلنذكر دلائل الحكم عسى ان يظهر منها حقيقة الحال فنقول اما ما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب فهو روايات
احدها صحيحة في باب كيفية الصلوة وصفتها عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى فقال
ذلك التكفير فلا تفعل وبيان كان قوله وحكى اليمنى على اليسرى من كلام راوي محمد وهو العلاء اي وحكى محمد له عليه السلم في بيان مراده بوضع اليد
ما يفعله العامة من وضع اليمنى على اليسرى اي نقل له عليه السلام ذلك او فعل عنده عليه السلام مثل ما يفعلونه وحكى الراوي ان مراده كان
ذلك ويحتمل ان يكون حكى من حكيت العقدة شددتها اي شد محمد لبيان مراده عنده عليه السلم او عند الراوي اليمنى على اليسرى كما يفعله العامة
ويحتمل ان يكون من كلام محمد اي الرجل يضع يده في الصلوة ويحكي ما يفعله الناس من وضع اليمنى على اليسرى اي يفعل مثل فعلهم او يشد اليمنى على
اليسرى وفي بعض النسخ بدل حكى خلى ويحتمل ان يكون من خلى الامر ومنه رغبة اي تركه او من خلى عن الشيء ارسله وح ايض يحتمل ان يكون من كلام
محمد او الراوي له كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا من النسخة الاولى والشيخ في التهذيب نقل الرواية بدون هذه اللفظة وتبعه كل من نقلها من مصنفي الكتب
الاستدلالية كالمعتبر والمنتهى وذكرى وشرحي الارشاد والمدارك وشرح القواعد على هذا فلا اشكال وثانيها صحيحة ايض في الباب المذكور
وفي اخر باب القيام والقعود في الصلوة عن حريز عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تقع
على قدميك ولا تفترش ذراعيك توضيح المجوس يمكن ان يكون محمولا على الحقيقة وان يكون كناية عن المخالفين وقوله لا تحتفز من احتفز بالحاء المهملة
والزاي المعجمة وهو كما في القاموس بمعنى تضام في جلوسه وسجوده او بمعنى استوفز وفيه ايض استوفز في قعدته انتصب فيها غير مطمئن او وضع ركبتيه ورفع
اليتيه او استقل على رجليه لما يستو قائما وقد تهيأ للوثوب انتهى وفي بعض النسخ بتحتقن بالقاف والنون من الاحتقان بمعنى الحبس ثم المراد الذي عن
حبس البول او الغائط او الريح اي مدافعتها وثالثها رواية الكافي في باب الخشوع في الصلوة في الحسن بابرهيم مع صحيحة محمد بن مسلم فهي صحيحة او لا تقصر عن
الصحيحة عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا قمت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه ولا تعبث فيها بيدك ولا
براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثأب ولا تتمط ولا تكفر فانما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز وتفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك
ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصلوة الحديث والعجب انه فيما رأينا من كتب الاستدلال اقتصر على التمسك بالروايتين
الاوليين ولم يتعرضوا لتلك الرواية مع ترجيحها على الثانية المرسلة وكانهم غفلوا عنها واذ قد نقلنا الروايات فنقول ان في المسئلة مقامين
احدهما حرمة التكفير كما هو المش او كراهته كما نقل عن ابي الصلاح واستوجهه المحقق في المعتبر وقريب منه ما نقله في ذكرى عن ابن الجنيد انه جعل تركه مستحبا
والثاني انه على تقدير الحرمة هل يكون مبطلا للصلوة ام لا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال على الحرمة بظاهر النهي في تلك الروايات وكذا يظهر الامر في صحيحة

التهذيب الباب المذكور والكافي القيام والقعود في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع ومنها او ارسل يديك فان ظاهره وجوب الارسال المقابل للتكفير ويمكن الاستدلال بها على المقام الثاني ايض فانه اذا امر بالارسال في الصلوة ونهى عن التكفير فيها فقد امر بالصلوة بالارسال ونهى عن الصلوة بالتكفير فيكون الصلوة بالتكفير باطلة لانها خلاف المامور به والعبادة المنهى عنها وقد تقرر عندهم ان النهى في العبادات يوجب الفساد ومنه يظهر ضعف ما اورده الش في شرح الارشاد من ان النهى هيهنا عن وصف منفك عن اجزاء الصلوة فلا يلزم منه الابطال وذلك لانه على ما قررنا يكون النهى عن الصلوة بالتكفير فلا يكون عن الخارج وانما يكون كذلك لو نهى عن التكفير مطلقا من غير تقييد بالصلوة اذ ح لا يلزم من مخالفة النهى والتكفير في الصلوة بطلان الصلوة لانه امر خارج عن الصلوة وايض قد عرفت ان المامور به هو الصلوة بالارسال فالصلوة بالتكفير خلاف المامور به فلا يكون مجزية وعلى ما قررنا فلا حاجة الى ما ذكره الش في الجواب من التمسك بالاجماع المركب لان كل من قال بالتحريم قال بالابطال فاذا ثبت التحريم لزم القول بالابطال حذرا من احداث قول ثالث على ان الاجماع المذكور مما لم يظهر لنا والمحقق الاردبيلي ره حكم بان الظ عدم البطلان للاصل والاستصحاب وعدم دليل البطلان فان النهى لا يدل عليه قال وهو ظ مع ان منع دلالة النهى على البطلان في العبادات ليس ببعيد فكان حكمه بعدم دلالته هنا على البطلان وورود ما نقلنا من سؤال الش وعدم ثبوت ما نقل في جوابه من الاجماع المركب عنده وصاحب المدارك ايض جعل المعتمد التحريم دون الابطال وكان نظره ره ايض الى ما ذكرنا وانت قد عرفت جواب السؤال فالقول بالبطلان لا يخ عن وجه ثم قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا عنه بل قد يستدل بالروايات الدالة على النهى على الصحة حيث ترك الامر بالاعادة والبطلان مع عدم جواز التاخير فتامل انتهى ولا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم جواز تاخير البيان لو سلم انما هو عن وقت الحاجة ولا يظهر من الروايات المذكورة صدور الفعل عن احد حتى يحتاج الى بيان الحكم ويلزم بيان بطلان صلوته وامره بالاعادة اما ما نقله من مرسلة حريز وما نقلنا من الروايات الاخيرة فظ واما صحيحة محمد بن مسلم فانه يمكن ان يكون غرضه مجرد السؤال عن جواز وضع اليد على حال من غير فعل لذلك وربما يؤيد هذا التعبير فيها بصيغة المضارع لا الماضي وح فيكفي في الجواب النهى عنه ولا يلزم بيان انه لو وضع كان مبطلا اذ لا يلزم في جواب السؤال عن مسئلة بيان جميع ما يتعلق بها وايض ربما كان دلالة النهى في العبادات على الفساد امرا ظاهرا بينهم كما هو المش بين الاصحاب فلا حاجة له الى بيان ومنه يظهر ضعف الدليل على تقدير حمل الخبر على السؤال عن حال من فعل ذلك ايض على ان الرجل ربما كان جاهلا للحكم وكان معذورا فيما فعله فلا يلزم الا نهيه عن الفعل بعد ذلك وقد فعل وكان قوله ره فتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه فتامل والشيخ ره في الخلاف استدل على عدم جواز التكفير بالمعنى الذي ذكره وهو مطلق وضع اليدين على الاخرى كما نقلنا عنه سابقا باجماع الفرقة قال فانهم لا يختلفون في ان ذلك يقطع الصلوة وايض افعال الصلوة يحتاج ثبوتها الى الشرع وليس في الشرع ما يدل على كون ذلك مشروعا وطريقة الاحتياط يقتضى ذلك لانه لا خلاف في ان من ارسل يديه في صلوته ماضية بالاجماع واختلفوا اذا وضع احدهما على الاخرى فقال الامامية ان صلوته باطلة فوجب بذلك الاخذ بالجزم ثم نقل رواية حريز ومحمد مسلم ولا يخفى انه لو ثبت ما نقله من الاجماع لدل على المقامين وقد نقل في المعتبر وغيرها دعوى الاجماع المذكور عن السيد المرتضى ره ايض في وضع اليمين على الشمال فعلى القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فلا كلام ولا يقدح عدم تعرض بعض الاصحاب له كابن الجنيد ... على ما نقله في الذكرى وهو ظ ولا ظهور مخالف كما نقلنا لانه معلوم النسب فيمكن علمهم بانعقاد الاجماع قبله او مع مخالفته واما من لم يقل بحجيته فكانه يصلح عنده مؤيدا ومؤكدا لما يدل عليه ظ الروايات واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ان الاجماع المنقول عن السيد والشيخ مع وجود الخلاف غير ظ ويحتمل ارادة معنى اخر ولا يبعد القول بان القائل نادر او معلوم النسب فان لم يكن تضر وكذا المعلوم ففيه ان استدلال الشيخ به وكذا السيد على ما نقل في المعتبر يأبى عن حمله على معنى اخر كالشهرة وان وجه ما ذكره من ضرر المعلوم غير معلوم هنا واما ما ذكره الشيخ ثانيا فلا يخفى ضعفه لان المحتاج الى الثبوت انما هو التحريم الذي قالوه او رجحان التكفير كما يقوله العامة واما مجرد الجواز فهو مقتضى الاصل لا حاجة له الى دليل بل من منع منه لا بد له من دليل فان تمسك بالادلة الدالة على تحريم التكفير كما فعله فهي على تقدير تمامها تكفي دليلا ويصير هذا الدليل لغوا محضا فتامل واما ما ذكره ثالثا من الاحتياط ففيه ان مجرد الاحتياط الحكم بالتحريم لا يخ عن اشكال نعم الاولى العمل بالاحتياط على ان الاحتياط هيهنا اذا لم يفعل في عدم فعله واما اذا فرض فعله عمدا فليس الاحتياط في الحكم ببطلان الصلوة وقطعها كما هو مقتضى قولهم سيما مع ضيق الوقت بل في اتمامها واعادتها او قضائها وهو ظ واما ما ذكره في المعتبر من ان لا احتياط اذا لم يوجد ما يدل على الجواز لكن الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع او انه يقول ان الاحتياط اذا لم يعلم ضعف مستند المانع ومستند المانع هيهنا معلوم الضعف وقوله عندنا يكون الصلوة باطلة قلنا لا عبرة بقول من يبطل مع وجود ما يقتضى البطلان انما الاقتراح فلا يخفى ما فيه من الاحتياط مع تعارض دليل الجواز والحرمة اذ لو لم يكن دليل على الجواز اص تعين الحرمة ولا احتياط فيه وان المراد ان الاوامر المطلقة دليل قطعي او قوى جدا على الجواز بحيث لا ينبغي الالتفات الى الاحتياط معه فظ انه ليس كذلك وكذا كون مستند المانع معلوم الضعف ليس كذلك ومن اين علم ضعف الاجماع الذي نقله مثل السيد المرتضى والشيخ مع ظ النواهي الواردة في الروايات الثلثة مع صحة اثنتين منها وكيف يبعد القول بالبطلان مع ذلك فتامل واستدل ايض العلامة في المنتهى بانه فعل كثير ليس من افعال الصلوة فيكون مبطلا وفي المعتبر نقل هذا الاستدلال عن السيد المرتضى وحكم بانه في غاية الضعف لان وضع اليدين على الركبتين ليس بواجب ولم يتناول النهى وضعهما في موضع معين فكان للمكلف وضعهما كيف شاء وكان مراده ان هذا الدليل انما يتم لو كان وضعهما على الركبتين كما يقوله المانعون من التكفير واجبا اذ ح يكون وضعهما بعنوان التكفير في تمام حال القراءة فعلا كثيرا خارجا عن الصلوة فيكون مبطلا وليس مذهبهم الوجوب بل انما قالوا باستحبابه وح فلا نسلم كونه خارجا عن الصلوة اذ لا بد في الصلوة من وضع اليدين بوجه ولما لم يكن دليل على تعيينه في وضع خاص فهو مخير بين جميع

فلا عبرة به

الاوضاع

الأوضاع ومن جملتها التكفير فليس التكفير فعلا خارجا حتى يكون مبطلا بكثرته نعم فيه خلاف الافضل حيث ان الافضل وضعهما على الركبتين وانت
خبير بانه اذا لم يثبت حرمة التكفير فالامر كما ذكره من عدم اتجاه هذا الاستدلال واما لو ثبت حرمته بالروايات واريد بهذا الدليل اثبات كونه مبطلا
فعلا كثيرا خارجا لكان له وجه ولم يرد عليه ما اورده نعم يبقى ان الفعل الكثير المخرج عندهم هو ما يخرج به عن فاعل الصلوة وكون وضع اليد بعنوان خاص
كك غير ظ وان كان خلاف ما امر به وكان محرما فافهم واستدل ايض في هي بانه سنة المجوس فيجب تركه لقوله عليه السلم خالفوهم والامر للوجوب وكونه
سنة المجوس غير ظ لنا الا باعتبار الحديثين السابقين ومعهما لا حاجة الى تجشم هذا الدليل مع ان حديث الامر بالمخالفة ايض تمام لم يظهر لى الان حالها
واجاب المحقق ره في المعتبر لما اختاره من الكراهة بانها لمخالفته لما دلت عليه الاحاديث من استحباب وضعهما على الفخذين محاذيين للركبتين واستشكل التحريم
العلماء م لان الامر بالصلوة مما لا يتضمن حال الكفين فلا يتعلق بهما تحريم قال والاجماع غير معلوم لنا خصوصا وقد وجد من الاكابر الفضلاء من يخالف في ذلك
والرواية ظاهرها الكراهة لما تضمنته من قوله انه تشبه بالمجوس وامر النبي ص بمخالفتهم ليس على الوجوب لانهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الالهية وانه
فاعل الخير فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره ولا يخفى ان تعليله لا يفيد الا كونه خلاف الافضل لا الكراهة بالمعنى المصطلح نعم ما ذكره ثانيا من ان
الرواية ظاهرها الكراهة لو تم يصلح حجة له وقوله والروايات جواب عما نقله من الشيخ في الخلاف من الاحتجاج برواية محمد بن مسلم وانه سنة المجوس
منكرة لقول النبي خالفوهم وانت خبير بان ما نقله لا يطابق ما في الخلاف على ما نقلنا ثم ان الدليل الثاني على ما قرره ليس في الخلاف وانما فيه رواية
حريز المشتملة على حكاية المجوس ثم ما ذكره في الجواب لا يجري في رواية محمد بن مسلم وهو ظ وليس في باقي كلامه ما يصلح جوابا عنها فكان كونه سنة
المجوس اشارة الى رواية حريز المشتملة عليها وقوله فيكون اي يحرم تتمة اضافها لتقوية التمسك بالرواية وحمل النهي فيها على الحرمة والجواب جواب عن
الروايتين بحمل النهي فيهما على الكراهة بقرينة التعليل الوارد في الرواية الثانية ثم لا يخفى ان ما ذكره في تعليل عدم امكان حمل الامر المذكور على
الوجوب لو تم لدل على عدم امكان حمله على الندب بل على الجواز ايض اذ لا يجوز مخالفتهم فيما هو واجب في محصل الا بارتكاب تخصيص في الامر المذكور
بان يخصص بما يثبت وجوبه او رجحانه او جوازه وبعد ارتكاب التخصيص فيمكن حمل الامر على الوجوب الذي هو ظاهره بالتخصيص المذكور وح فالتكفير
لما لم يعلم جوازه فيكون داخلا في الحكم بوجوب مخالفتهم فيه نعم يبقى ان تعليل المنع لمجرد ان فيه تشبها بالمجوس ظاهره الكراهة كما هو البين في كثير
من نظائره لاستبعاد ان يكون مجرد التشبه بقوم سببا في فعل سببا لحرمة ذلك الفعل وفيه بعد تسليم ذلك لا استبعاد كليا انه لا ظهور للخبرين في ان علة
المنع هو المحذور عن التشبه بالمجوس بل يمكن حملهما على ان التكفير لا يفعله الا المجوس اي لا يشرع الا عندهم فلا تفعلوه وح فلا ظهور لهما في الكراهة نعم اقترانه
في الخبرين بسائر ما نهى عنه من المكروهات مما كان ظاهرا في حمل النهي فيه ايض على الكراهة لكن بمجرد هذه القرينة صرف النهي عن ظاهره مع عدم جريان
القرينة في الرواية الاولى وشهرة التحريم بين الاصحاب ولو لم يثبت الاجماع لا يخ عن اشكال فكان القول بالتحريم والبطلان اظهر والله تعالى يعلم بقي الكلام
في انه هل يعم الحكم وضع احدى اليدين على الاخرى مطلقا او يختص بوضع اليمنى على اليسرى فنقول الاجماع على ما نقله الشيخ في الخلاف صريح في تعميم
الحكم في وضع كل من اليدين على الاخرى واما على ما نقله المرتضى فليس عندي كتابه حتى يظهر منه حقيقة الحال وفي المعتبر وهي عنون المسئلة بوضع اليمين
على الشمال ونقل منه دعوى الاجماع عنه فلا يظهر منه الا دعوى الاجماع فيه وان امكن ان يكون كلامه عاما كما ان كلام الشيخ عام مع انه في هي انما نقل
منه دعوى الاجماع في خصوص ما عنون المسئلة به لكن نقل منه عن الشيخ حرمة وضع الشمال على اليمين ايض وتردد فيه كما نقلنا سابقا وظاهره عدم تعرض
المسئلة والا لكان الظ نقله عنهما واما الروايات ففي الروايتين الاخيرتين اطلاق النهي عن التكفير كما ذكره الله هيهنا لكن قد عرفت انه لا يمكن حمله على
معناه اللغوي لكونه حقيقة شرعية في مطلق وضع احدى اليدين على الاخرى على ما ادعاه في شرح الارشاد غير ظ والذي يعلم من الرواية الاولى كون
وضع اليمين على الشمال تكفيرا فالروايات لا تدل على الحكم منه ويبقى غيره على الاصل وكانه لهذا حكم صاحب المدارك بانه ينبغي قصر التحريم على وضع
اليمين على الشمال لكونه مورد الخبر ولقائل ان يقول ان التكفير لغة يشمل وضع كل من اليدين على الاخرى ويشمل غيرهما ايض فاطلاق النهي عن التكفير
في الروايتين يشمل الجميع غاية الامر انه يخرج عنه ما علم عدم تحريمه وهو ما يكون بغير وضع احدى اليدين على الاخرى واما وضع الشمال على اليمين فلا
دليل فيه على عدم شموله فالروايتان تنهضان باثبات تحريمه فالرواية الاولى لا دلالة لها على الاختصاص التكفير بوضع اليمين على الشمال كما يظهر مما
نقلنا عن المنتهى في وجه التردد الذي نقله في وضع اليمين على الشمال الا ان بناءه اما على جعل قوله عليه السلام ذلك التكفير تفسيرا للتكفير بذلك وهو
غير معلوم لجواز ان يكون المراد بمجرد كونه تكفيرا او صدق التكفير عليه وهو لا ينافي صدقه على شيء اخر واما على فهم الحصر من ذلك باعتبار تعريف الخبر
فقد يكون للحصر واما كونه دالا عليه كليا فلا كما يظهر من موضعه وبما ذكرنا يظهر انه يمكن الاستدلال بالرواية الاولى ايض على المنع من وضع الشمال
على اليمين ايض لان المستفاد منها ان المنع عن وضع اليمنى على اليسرى انما هو لكونه تكفيرا او كون التكفير منهيا عنه فاذا كان التكفير لغة عاما في الصورتين
ولا يظهر من الرواية تخصيصه شرعا باحدهما كما ذكرنا فيدل على المنع فيهما فافهم هذا اذا كان الرواية فلا يفعل بالفاء على ما في بيب واما على رواية
لا تفعله بدون الفاء كما في الخلاف فظاهر وليض ما ذكرنا لكن يمكن حمله على النهي عن خصوص ذلك التكفير والاشارة الى ان التكفير والتضرع في الصلوة
وان كان حسنا لكن لا تفعل ذلك التكفير لكون خصوصه منهيا عنه وح فلا دلالة له على المنع في غير الصورة المفروضة هذا بما فصلنا تعلم ما في كلام
المحقق الاردبيلي ره حيث نقل عن هي التردد فيما نقله عن الخلاف من تحريم وضع الشمال على اليمين وقال القرائن اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس
ورواية حريز تدل على المنع من التكفير ورواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال فيحتمل الشيخ بالمستند وقال فهمهم من رواية
محمد الحصر وهو بعيد والظ كما انتهى وانت تعلم ايض ان طلب العلامة من الشيخ المستند مع صراحة كلامه في الصورتين لا يخ عن غرابة لان الاجماع

الثه

الذي عنقده يكفي مستنداله وما يذكره من سائر الأدلة انما يذكره استظهارا ويكفي فيه دلالة الخبرين على بعض ما ادعاه خصوصا اذا كان ذلك
البعض هو العمدة في غرضه لكونه محل النزاع بينه وبين العامة هذا واما سائر ما ذكره الشارح من التعميمات بناء على اطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع
ذلك فقد ظهر مما تلوناه عليك ان الامر كما ذكره وقال في المدارك ولا يبعد اختصاصه بوضع الكف على الكف لانه المتعارف ولا يخفى بعده ثم
لا يخفى ان التحريم والابطال انما هو مع العمد اما مع السهو والنسيان فلا لعدم التكليف معهما فلا حرمة فلا بطلان اذ قد عرفت انه لا دليل على البطلان
فيه سوى دلالة النهي على الفساد او الاجماع على ما نقله من الخلاف واذ لا نهي مع السهو والنسيان فينتفي الاول والظاهر انه لا اجماع معهما على البطلان لتقييد
كثير من الاصحاب الحكم بالعمد فالظاهر ان مراد من اطلق كالشيخ ره في الخلاف في دعوى الاجماع على البطلان كما نقلنا عبارته سابقا ذلك وان لم يصرح
منهم بالاجماع على التقييد واما التمسك في التقييد برفع السهو والنسيان ووضعهما كما فعله بعض الاصحاب فقد عرفت ما فيه مرارا فتذكر **قوله** الا
لتقية لا ريب في الجواز مع التقية للعمومات الواردة في التقية كما نقلها في اصول الكافي في باب التقية من كتاب الايمان والكفر لكن هل يتقيد ذلك بما اذا
اضطر الى الصلوة في تلك الحال او يعم اذا امكن الصلوة في وقت اخر لا تقية فيه الظاهر من اطلاقهم التجويز معها هو الثاني ولكن عمومات التقية كانها لا تدل الا
على الاول ولم ار في كلامهم التعرض لتحقيق ذلك ثم على تقدير التقييد لا ريب ايضا انه اذا حضر من تعين في اثناء الصلوة فله استعمال التقية ولا يجب عليه قطع الصلوة
وان امكن الاعادة بدون التقية لصحة الصلوة الاولى وعدم دليل على وجوب الاعادة وكذا في جوازها اذا صلى معهم وان لم يضطر اليها للروايات الدالة
على فضيلة الصلوة معهم كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه
وآله في الصف الاول ولا يبعد ايضا اطلاق الحكم في الصلوة في مساجدهم وان لم يصل معهم لظاهر صحيحة زيد الشحام عن ابي عبد الله انه قال له يا زيد خالقوا
الناس باخلاقهم صلوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم الحديث واما في غير ذلك فالاحوط فعلها في وقت لا يحتاج فيه الى التقية اذا امكنه
والله تعالى يعلم **قوله** فيجوز منه ما تأدت به فلو تأدت التقية بالتكفير في ركعة مثلا فلا يجوز له التكفير الا فيها وقال المص في ذكرى ولو وضع اليسرى
على اليمنى عند التقية احتمل البطلان لانه لم يات بالتقية على وجهها فيكون المحذور وسلبها من المعارض والصحة اذا تأدت بها التقية انتهى ولا يخفى ضعف الاول
وقوة الثاني فانا لم نؤمر بفعل ما يفعلونه عند التقية بل بالتقية فكلما حصل به التقية يكفي الامتثال ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المعنى اي يجوز منه
ما تأدت به التقية وان لم يكن على ما يستحبونه من وضع اليمنى على اليسرى كما قال في شرح الارشاد ويجب عليه معها فعله على وجه يتأدى به التقية سواء كان
على الهيئة المسنونة عندهم ام غيرها **قوله** عند ظن الضرر بتركها ظاهر عبارته هنا وفي شرح الارشاد ان الظرف متعلق بالوجوب انما هو عند ظن الضرر
بتركها واما الجواز فلا يتقيد به فكانه يكتفي فيه بالشك ايضا او بمجرد احتمال الضرر عادة وان كان مرجوحا والحكم بالجواز في غير صورتي القطع والظن لا يخلو
عن اشكال خصوصا مع كون احتمال الضرر مرجوحا سيما اذا امكنه الصلوة في وقت اخر بدونه هنا وظاهر كلام الفاضل الاردبيلي ره ان جواز التقية ووجوبها
ههنا متلازمان فانه قال وعلى تقدير القول بالبطلان والتحريم لا شك في استثناء صورة التقية وانه يجب ح ذلك انتهى ولا يخلو عن وجه ويمكن حمل كلام الشارح
ههنا على ذلك بان يجعل الظرف متعلقا بالجواز والوجوب جميعا لكن حمل عبارته في شرح الارشاد على ذلك كانه بعيد جدا حيث قال بل قد يجب ايضا
فان الظاهر في التعليل فتأمل وبعد ما كتبت في ذلك رايت انه ره قال في شرح الارشاد في بحث الوضوء واعلم ان الحالة الموجبة للتقية ان يحصل للمكلف العلم او الظن
بزوال الضرر بتركها به او ببعض المؤمنين قريبا او بعيدا سواء كان ذلك في واجب عندهم او مستحب او مباح ولو لم يخف ضررا عاجلا وتوهم ضررا اجلا او
ضررا سهلا استحب وكذا لو كانت التقية في المستحب كغسل الوجه باليدين معا حيث لا ضرر معلوما ولا مظنونا ولا يبطل الفعل بتركها هنا قطعا وقد
يكره كالتقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا اجلا مع خوف الالتباس على عوام المذهب وقد يحرم حيث لا يتحقق الامن من الضرر ويفعل الواجب عاجلا
واجلا ولا يتصور اباحتها في العبادات امكن في الجملة كالتقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر فهي اذن منقسمة انقسام الاحكام
الخمسة ولا اختصاص لها بهذا الباب وان امكن فرض الاربعة فيه انتهى ثم لا يخفى ان كلامه صريح في استحباب التقية مع توهم ضرر المخالفة اجلا فمع الشك بطريق اولى
وكذا مع الشك فيه او توهمه عاجلا وعلى هذا فيجب حمل كلامه ههنا وفي شرح الارشاد في هذا البحث على ما ذكرنا انه ظاهرهما ولكن لم اقف على ما اخذ
ذكره من التفصيل فتامل **قوله** بخلاف المخالفة في غسل الوضوء بالمسح قال في شرح الارشاد ولو ترك التكفير مع التقية فهل كان كترك الغسل في مسح الوضوء فيبطل
الصلوة لتحقق النهي وفيه نظر لان النهي هنا عن وصف خارج عن افعال الصلوة بخلاف ما سبق فان النهي فيه متعلق بركن من اركان الوضوء فلا يبطل الصلوة
بتركه هنا وان بطل الوضوء وتوضيح ما ذكره من النظر موافقا لما ذكره هنا ان التكفير وان كان محرما لكنه وصف منفك عن اجزاء الصلوة كما نقلنا عنه
سابقا في بحث عدم دلالة النهي هنا على الفساد فترك التكفير وارسال اليدين من واجبات الصلوة وافعالها فالنهي عنه حال التقية نهي عن امر خارج عن
افعال الصلوة فلا يقتضي الفساد بخلاف النهي عن المسح في الوضوء في صورة التقية فانه متعلق بركن من اركان الوضوء فيوجب البطلان وفيه ما اشرنا اليه
سابقا ان هذا انما يستقيم لو وقع النهي عن التكفير مطلقا غير مقيد بحال الصلوة وليس كذلك بل انما وقع النهي في الروايات عن التكفير في الصلوة ولا ريب انه يتضمن
وجوب تركه فيها وقد نقلنا ايضا ورود الامر بارسال اليدين فيها في صحيحة زرارة وعلى هذا فيكون ترك التكفير وارسال اليدين من واجبات الصلوة واجزائها او
شرائطها فالنهي عنه في حال التقية يوجب فساده لانه نهي في العبادة ويلزم منه فساد الصلوة لان فساد الجزء او الشرط يوجب فساد الكل او المشروط وعلى هذا
ما نقله عن العلامة لا يخلو عن قوة والعجب من المص في ذكرى حيث نقل في بحث تحريم التكفير وكونه مبطلا عن المحقق في المعتبر انه اجاب عن استدلال الشيخ بالاحتياط
بان الاحتياط معارض بان الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع واعترض عليه بان الامر بالصلوة مقيد بعدم التكفير لثابت في الخبرين
المعتبري الاسناد اللذين عمل بهما معظم الاصحاب وذكر ههنا انه لو ترك الوضع عند التقية فكترك الغسل في مسح الوضوء وقد سلف والاولى ههنا البطلان

لانه

الا التقية فيجوز منه ما تادت به بل يجب ان كان عندهم سنة مع ظن الضرر بتركها لكن لا يبطل الصلوة بتركها ح لو خالف لتعلق النهي بامر خارج بخلاف المخالفة
في غسل الوضوء بالمسح والالتفات الى ما وراءه ان كان بينهم اجمع كذا

لانه خارج عن الصلوة بخلاف الغسل والمسح فان الجزئية متحققة فيهما فيتحقق النهي عن العبادة في الجملة والاقرب هنا الجزم بعدم البطلان لان النهي في مثله
خارج انه اذ كان الامر بالصلوة مقيدا بعدم التكفير فلم هو الصلوة كذلك فاذا فعل ذلك على وجه منهي عنه كما في حال التقية كان فاسدا على قاعدتهم
من فساد العبادة المنهي عنها فكيف حكم بان لا فرق الجزم بعدم البطلان لا يقع عدم التكفير يمكن ان يكون شرطا للصلوة لا جزءا كما ذكرت بل هو بالشرط الصلوة
اشبه لعلهم لا يسلمون ان فساد الشرط يوجب فساد المشروط اذ يجوز ان يكون الشيء شرطا في شيء ويكفي في صحته حصوله وان حصل على وجه منهي عنه
كما يقولون في مقدمة الواجب نعم المسلم ان النهي عن فعل العبادة او جزئها يوجب فسادها الا انا نقول حكمهم بفساد العبادة المنهي عنها باعتبار انهم
يحكمون بامتناع كون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه وظ انه لا يتفاوت في ذلك الحكم الجزء والشرط فكما ان الامر بالاجزاء عندهم امر بها على وجه لا
يكون منهيا عنه فاذا فعل جزء يكون منهيا عنه لم يكن من افراد المامور به وكان باطلا فكذلك الحكم في الشرط الا ترى ان المحقق ره في المعتبر في بحث عدم
جواز الصلوة في الحرير المحض وبطلانها بها استدل لتعليل البطلان في صورة كونه ساترا للعورة بانه منهي عن التستر به والنهي يدل على فساد المنهي عنه ثم اعترض
بان النهي عن التستر به لا يرفع معه التستر لانه فعل حقيقي لا ينتفي بالنهي كما لو قال لا تقم فان النهي لا يرفع اسم القيام مع تحققه فيكون شرط الصلوة حاصلا
لانا لا نسلم ان التستر او كيف كان بل التستر المامور به والا لزم كون الستر مامورا به منهيا عنه باعتبار واحد وهو محال انتهى ومنه يظهر انه لا فرق عندهم
بين الجزء والشرط في كون النهي عنه موجبا للفساد فالظ ان يوجه الفرق ان شرطية عدم التكفير او جزئيته انما هو في حال عدم التقية فمع التقية ليس ذلك
بشرط ولا جزء فحصوله على وجه منهي عنه لا يوجب فساد الصلوة ولا يتم ايضا كون التكفير ح شرطا او جزءا حتى يبطل الصلوة بعدم تحقق شرطها او جزئها
بل التقية ربما كانت واجبة عليحدة لا خصوصية لها بالصلوة وغيرها فكان تاركها مط اثما وان لم يضر بما توقعه فيه كالصلوة هذا بخلاف الوضوء
اذ لا بد فيه من المسح او الغسل فاذا مسح في حال التقية لم يحصل شيء منهما اما الغسل فظ واما المسح فلبطلانه باعتبار كونه منهيا عنه ح ولعل لاحد حمل كلامهم
في الفرق على ما ذكرناه وان كانت عبارتهم قاصرة وربما امكن المناقشة فيه ايض بان جزئية المسح للوضوء انما هو مع عدم التقية واما معها فيسقط
اعتباره ولا تم جزئية الغسل ح بل هو واجب عليحدة لا يضر تركها بالصلوة الا ان يثبت جزئية احد الامرين بالاجماع او يقال ان التقية لا توجب سقوط اعتبار المسح
فانها يحصل بالغسل والغسل مشتمل على المسح مع امر زايد فوجوب المسح ثابت مط فاذا فعل حال التقية على وجه منهي عنه وهو المسح بدون الغسل كان باطلا هذا
وقال المحقق الاردبيلي ره بعد ما نقلنا في الحاشية السابقة في وجوب التقية والظ عدم البطلان على تقدير تركها لان التكفير ليس بشرط ولا جزء للصلوة حتى
تفسد بتركه بخلاف تركه مثل غسل الرجل حال التقية بالكلية ثم في الفرق فانه خفا انتهى فكانه مراده ما ذكرنا في الوجه الظ وان كان ما ذكره لا يخ عن اجمال واخفا
ثم وقال المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لو وجب عليه التكفير للتقية فخالف ففي ابطال الصلوة تردد نظرا الى وجوب التقية والاتيان بالواجب اصالة ومثله
ما لو وجب الغسل في الوضوء والمسح على الخفين ونحو ذلك قد يمكن الفرق بين التكفير وما ذكر بانه فعل خارج عن الصلوة لا جزءا ولا شرطا فلا يبعد ان النهي بسببه
انتهى وكلامه ايضا موافق لكلام المص والشر في ان ظاهره ما ذكرنا في توجيه كلام الشر اولا وانه يمكن حمله على ما ذكرنا في الوجه الظ فتدبر ثم اعلم انه ره في
شرح الارشاد في بحث الوضوء احتمل الصحة في الوضوء ايضا اذا مسح فيه مع التقية معللا بان النهي لوصف خارج وكان نظره اما الى ما ذكرنا في المناقشة على ما ذكرنا
في الوجه الظ من عدم تسليم جزئية المسح وكذا الغسل مع التقية او الى ان النهي في حال التقية ليس من المسح بل عن ترك التقية والمسح ملزوم للترك لا
عينه وان المسلم ان النهي عن الشيء في العبادات يوجب فساد المنهي عنه بذاته لا فساد ما هو ملزوم او الى ان النهي عن العبادة انما يوجب فسادها اذا تعلق بخصوصها
لا بامر عام يشملها وما نحن فيه ليس كذلك فان النهي وقع عن ترك التقية مط لا عن خصوص الصلوة بدونها والحاصل تخصيص الحكم بالفساد بما اذا كان بين جهتي
الوجوب والحرمة عموم وخصوص مطلق لا من وجه كما ذكره بعض الاصوليين لكن الظ من صحابنا انهم لا يقولون بهذا الفرق كما يظهر من استدلالهم في موارد
استعمال تلك المقدمة كما انهم يستدلون على فساد الصلوة في المكان المغصوب بالنهي مع ان النهي هناك عن الغصب وهو امر عام لا عن خصوص الصلوة في المكان
المغصوب وكذا في الستر بالثوب المغصوب كما نقلنا انفا عن المحقق ره **قوله** والالتفات الى ورائه هكذا ذكره المص ره هنا وسيجيء منه ايضا انه يكره
بالبصر الالتفات يمينا وشمالا بالبصر وفي الدروس عد من مبطلات الصلوة الالتفات دبرا وفي البيان عد منها الانحراف عن القبلة ولو يسيرا قال ولو
كان الى محض الجانبين وستدبر ابطل وان كان سهوا الا ان يستمر السهو حتى يخرج الوقت فلا قضاء فيهما على الاقرب ثم عد من المكروهات الالتفات
ووراءه يمينا وشمالا وان كان بوجهه ما لم يرى ما وراءه وقال في خبر زرارة عن الباقر ع يقطعها اذا كان بكله ولا يضر رؤية ما وراءه حال سكوعه وقال في الذكرى يحرم
الانحراف عن القبلة ولو يسيرا فلو فعل عمدا ابطلها وان كان ناسيا وكان بين المشرق والمغرب فلا ابطال وان كان الى المشرق والمغرب او كان مستدبرا
فقد اجرياه في المقنعة وبه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان اليهما ومطلقا ان استدبر وتوقف فيه الفاضلان ثم نقل عن الشيخ في نهاية ابطال
على ذهابه الى كون استدبار القبلة سهوا مبطلا وعن المبسوط ما يدل على كونه غير مبطل ثم قال في ذلك ان نقول ان الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا
في الصلوة لان الاستدبار سهوا يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء
فلا يكون للشيخ في المسئلة قولان انتهى وفيه لان ما نقله عن به على ما ذكره تامل ثم كذا في جمعه بين كلامي الشيخ لكونه متعلق لما غرض بذلك في هذا
المقام وسنفصل القول فيه بعد ذلك انشاء الله تعالى ثم قال واعلم ان الالتفات الى محض اليمين واليسار بكله كالاستدبار كما انه يحكم في الصلوة
مستدبرا على اقوى القولين بحيث لقول بالابطال هنا لو فعله ناسيا اذا تذكر في الوقت وان فرقنا بين الالتفات وبين الصلوة الى اليمين واليسار
فلا ابطال انتهى وفيه كان كلامه لا يخ عن اغلاق وتعقيد فلا باس بتوضيحه فنقول الظ انه اراد بالانحراف عن القبلة الصلوة منحرفا لا الالتفات في
اثنائها فان ما نقله عن المقنعة وبه انما هو فيمن صلى ساهيا كذلك لا فيمن التفت في اثناء الصلوة وتوقف الفاضلان ايضا فيه ووجه توقفهما احتمال

ان يكون

ان يكون كالعامد كما سبق تفصيله في بحث القبلة ثم ما نقله عن بيت بيان انه عند بعض الاستدبار في الاثناء من المبطلات ولو سهوا ثم ما ذكره بقوله
واعلم بيان حكم نفس الالتفات الى المشرق والمغرب في الاثناء وحاصله ان حكم الالتفات في الاثناء الى المشرق والمغرب حكم الاستدبار كما ان حكم
من صلى الى احدهما حكم من صلى مستدبرا على اقوى القولين وهو قول السيد المرتضى من تساوي حكم الصلوة مستدبرا والى المشرق والمغرب في وجوب
الاعادة فيهما مع التذكر في الوقت دون خارجه واما على القول الاشهر من الفرق بين من صلى مستدبرا ومن صلى الى احدهما فاوجبوا الاعادة و
القضاء في الاول والاعادة فقط في الثاني فليس حكمهما واحدا وعلى هذا اي على اقوى القولين يمكن القول بالابطال بالالتفات الى احدهما وان كان
سهوا اذا تذكر في الوقت بناء على القول بكون الاستدبار مبطلا مطلقا كما قال الشيخ نعم لو قيل بالفرق بين الصلوة مستدبرا وبين الاستدبار في اثناء
الصلوة وان الموجب للبطلان سهوا هو الاول دون الثاني كما ذكره في توجيه كلام الشيخ فلا ابطال بالالتفات ولا يخفى انه على ما قررنا كان ينبغي ان
يقول وان فرقنا بين الالتفات الى الدبر وبين الصلوة مستدبرا فلا ابطال بالالتفات اي مع السهو واما مع قوله وان فرقنا بين الالتفات وبين
الصلوة الى اليمين واليسار فلا يظهر له وجه الا ان يوجه باشارة الى التردد فيما ذكره اولا من ان الالتفات الى اليمين واليسار كالاستدبار لاحتمال
ان يقال ان الصلوة الى اليمين واليسار كالصلوة مستدبرا واما الالتفات الى احدهما فلا ثم انه كالاستدبار في انه لا يلزم من الابطال بالاستدبار سهوا
الابطال بهما ايضا كلية والمحقق في المعتبر نفى بطلان الصلوة التي لا يبطلها الا عمد الالتفات الى ما وراءه وفي المكروهات الالتفات يمينا
وشمالا ومثله العلامة في القواعد وكذا في الارشاد بزيادة بالوجه بعد الالتفات المكروه وقال المحقق في المعتبر الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة
والالتفات الى ما وراءه يبطلها لان الاستقبال شرط صحة الصلوة والالتفات بكله تفويت لشرطها ويؤيد ذلك رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
اذا استقبلت الى اخر الرواية التي سننقلها ثم قال واما كراهية الالتفات يمينا وشمالا لا بوجهه مع بقاء جسده مستقبلا فلرواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد فاذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وقال العلامة في المنتهى الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة ولا يبطلها وعليه جمهور الفقهاء والالتفات
ما وراءه يبطلها اما الابطال بالالتفات بالكلية فلان الاستقبال شرط في صحة الصلوة ومع الالتفات بالكلية يفوت الشرط ويؤيده ما رواه الشيخ في
الصحيح عن زرارة انه سمع ابا جعفر عليه السلام يقول الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وفي الحسن عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استقبلت الخ واما النقص
من الثواب في الالتفات الى احد الجانبين مع بقاء الجسد مستقبلا فلما رواه الجمهور عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يزال الله مقبلا على العبد وهو في صلوته
ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه ولا ينبغي ذلك للتحريم لما رووه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يلتفت يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه خلف ظهره
ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ عن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة قال لا وما احب ان يفعل وانما اشار
بذلك الى الالتفات يمينا وشمالا وعن الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا التفت الخ انتهى وقال ره في النهاية الالتفات الى ما وراءه مبطل مع العمد دون النسيان
لان الاستقبال شرط والاستقبال بجملته مفوت له ولقول الباقر عليه السلام اذا استقبلت الخ وقال الباقر عليه السلام الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله اما الالتفات
يمينا وشمالا فانه مكروه غير مبطل للدلالة مفهوم قوله اذا كان بكله عليه انتهى واذ قد وقفت على نبذ من عبارات الاصحاب التي يظهر منها مذاهبهم في هذه
المسئلة فبالحري هنا ان يذكر ما هو التحقيق فيها فنقول وبالله التوفيق بيته ان الالتفات اما بكل جسده او بالوجه خاصة مع بقاء
جسده مستقبلا ففي الاول الظاهر بطلان الصلوة بادنى التفات فيما عدا ما يجوز الصلوة اليه من حد القبلة بدون العذر وان لم يبلغ حد الاستدبار
بل ولا اليمين واليسار بناء على ما هو الحق من عدم سعة القبلة لما بين المشرق والمغرب الا لذوي الاعذار فانه لا خلاف في شرطية الاستقبال في الفرض
ويدل عليه ايضا الاية الكريمة والروايات فمتى التفت المصلي حتى يخرج عن القبلة ولم يجز الصلوة اليه فقد انتفى الشرط وانتفى بانتفائه المشروط ويمكن
المناقشة فيه بان المسلم بالاجماع والروايات انما هو الاستقبال في جميع زمان الصلوة عما يأتي فيه بشيء من اجزائها واما جميع زمانها وان لم يقع فيه
شيء من اجزائها فلا وح فاذا التفت لحظة لم يأت فيها بشيء من اجزاء الصلوة وليس طول بعد بمنافي المتابعة الواجبة في الصلوة فبطلان
الصلوة به غير ظاهر ويدل ايضا على ذلك صحيحة في باب احكام السهو في الصلوة في شرح قول المفيد ومن التفت في صلوته حتى يرى من خلفه وجب عليه
اعادة الصلوة عن زرارة انه سمع ابا جعفر عليه السلام قال سألته هل يلتفت الرجل في صلوته فقال لا ولا ينقض اصابعه وكون المنع في نقض الاصابع للكراهة
لا يوجب حمله في الاول ايضا عليها مع ظهوره في التحريم لكن يبين بعيد جدا حمل المنع على الكراهة بالقرينة المذكورة وحمل الالتفات على ما اذا لم يكن
بكله وبالجملة فهذه الرواية تصلح دليلا لاحد المسلكين واما الثاني وهو الالتفات بالوجه خاصة فاما اذا اما وراءه او لا بل يكون متيامنا
او متياسرا بحيث لا يبلغ اليمين واليسار او يبلغهما ولكن لا يتجاوز عنه الى ما وراءه فعلى الاول قد عرفت تصريح جماعة من الاصحاب ببطلان الصلوة
بتعمد الالتفات كذلك واستدلوا عليه بما في المعتبر وهي رواية من شرطية الاستقبال ولا يخفى ما فيه فان الاستقبال الذي هو شرط الصلوة اما ان
يكون هو الاستقبال بالجسد او بالوجه ايضا فعلى الاول لا يضر الالتفات بالوجه فقط مع بقاء الجسد مستقبلا وان بلغ ما بلغ وعلى الثاني فينبغي
ان يقولوا بالبطلان بانحراف الوجه عما يجوز استقباله من القبلة مطلقا وان كان متيامنا او متياسرا بحيث لا يبلغ ما وراءه كما قالوا في الالتفات بتمام الجسد
ولم يقولوا به وبهذا يظهر ايضا ضعف ما في هي وية من التأييد بصحيحة زرارة والاستدلال بها وفي يه ايضا من الاستدلال بها على ما نقلنا من عبارة المفيد
انه انما يفيد اطلاق قطع الصلوة بالالتفات بكله واين هو من الحكم بقطعها بالالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه بل هي بمفهومها تدل على خلاف
ذلك وكان مبنى كلامهم على ان الانحراف بالوجه كلا يستلزم الانحراف بكل البدن فالبطلان لذلك واما اذا لم يبلغ الى الحد المذكور فلا يكون
والهرم
مبطلا

مبطلا اذا كان بالوجه خاصة ولا يخ عن تكلف مع ذلك فيه ما اشرنا اليه من المناقشة واما على ما ذكره الشهيد من امكان الالتفات بالوجه خاصة
الى الحد المذكور مع استقبال القبلة بسائر الجسد وان كان بعيدا فلا اتجاه لما ذكره اصلا وسيجيء الكلام في تحقيق الاستلزام المذكور فانتظر
واما ما في المعتبر وهي من التأييد بحسنة زرارة بابراهيم في تبصرة الاستدلال بها على ما في الفقيه عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت القبلة بوجهك
فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله تعالى قال لنبيه ص في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
واخشع بصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك في موضع سجودك ورواها في يب ايض باب الخشوع في الصلوة وذكر في الفقيه ايض باب القبلة بعد
نقل رواية عن زرارة عن ابي جعفر ع قال في حديث اخر ذكره له ثم استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله عز
وجل يقول لنبيه ص في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وسند الفقيه الى زرارة صحيح على ما في الخلاصة
فهو وان كان اقوى من اصل الدليل الذي في المعتبر وهي لكن يتوجه عليه ان الاستقبال والتقلب فيها وان نسبا الى الوجه خاصة لكن لا يبعد حملهما
على استقبال تمام البدن وتقلبه كله بقرينة الاستشهاد في الاية اذ الامر فيها بتولية الوجه محمول على تولية كل البدن وعلى هذا فلا تصلح دليلا كيف
ولو صلحت لذلك فالاية الكريمة اولى بذلك فلم لم يتعرضوا لها وايض يتوجه عليه انها لو دلت على المنع من تقليب الوجه عن القبلة مط وفساد الصلوة
به كذلك فلا وجه للتخصيص بصورة كونه الى ما وراءه وهذا ايض مما يصلح مؤيدا لحملها على ما ذكرنا الا ما ذكره الا ان يقال ان التخصيص فيهما للجمع بينها وبين
رواية عبد الملك الاتية الدالة على كراهة الالتفات وفيه ان الرواية المذكورة مع عدم وضوح صحة سندها بل لانها ايض كما سنشير اليه لا تصلح
لتخصيص تلك الرواية وكذا سائر الروايات الاتية الدالة على فساد الصلوة بالالتفات بالوجه مط مع اعتضادها بظ الاية الكريمة فالوجه اما القول
بالبطلان بالالتفات بالوجه مط كما سننقله عن فخر المحققين او حمل الالتفات في الجميع على الالتفات بتمام البدن والانحراف عن القبلة والثاني اولى
للاصل ومفهوم صحيحة زرارة وندور القول المذكور وشهرة خلافه بين الاصحاب لو لم يكن اجماعا واستدل ايض لهم بحسنة الكافي بابراهيم باب ما يقطع
الصلوة ويب باب كيفية الصلوة وصفتها عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفيها وقال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات
فاحشا وان كان قد تشهدت فلا تعد وجه الاستدلال ان الالتفات الى ما وراءه فاحش قطعا وفيه ان كون المراد بالالتفات فيه الالتفات بالوجه
وكون فاحشية ما ذكر غير ظ لاحتمال ان يكون المراد به الالتفات بتمام الجسد الى ان يخرج عن سعة القبلة التي يجوز الصلوة الى كل جزء منها فيكون
التقييد بالفاحش للاشارة الى سعة جهة القبلة وانه لا يخرج بالالتفات اليسير منها والظ انه لو لم يكن هذا الاحتمال اظهر من الاول فليس الاول اظهر منه
فالاصل يرجح حمله عليه وكذا مفهوم صحيحة زرارة كما اشرنا اليه وربما يستدل لهم ايض بصحيحة يب واخر باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم
ثوبه او جانبيه فلا باس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح وفيه ان ظ قوله ع فانه لا يصلح هو الكراهة لا الحرمة والابطال وكما يمكن ان يكون النهي
فيه لحمله التحريم يمكن ان يكون في النهي او النفي يحمله على الكراهة وكون الاول اظهر من الثاني غير ظ بل الاصل يرجح الثاني ولو قيل انه يمكن حمله على الكراهة
اذ لا يستقيم تخصيص الكراهة بما اذا كان في مؤخره ونفي الباس فيما عداه لعموم كراهة الالتفات ولا اقل من ثبوتها فيما اذا بلغ احد الجانبين كما سيظهر
فنقول ان المذكور في الخبر عدم الباس بالنظر او المس فيما اذا كان الخرق او الاصابة في مقدم ثوبه او جانبيه واستلزامهما في الصورتين للالتفات بالوجه غير
ظ وح فلا اثم كراهة اذ المسلم هو كراهة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه كما هو المط فهذه هي الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب وقد ظهر لك
او ورد ما ان الحكم بالحرمة والابطال في خصوص الصورة المذكورة لمجرد تلك الروايات لا يخ عن اشكال الا ان يثبت اجماع عليهما ولم ينقل ذلك في عبارتنا من كلامهم
لكن لما كان القول بهما مشهورا بين الاصحاب فلا ريب ان الاحتياط في تركه فلو فرض وقوعه فالاحوط اتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم واما الثاني فهو
ان لا يكون الالتفات بالوجه الى ما وراءه بل الى اليمين او اليسار فالمش انه لا يحرم ذلك بل ظ ما نقلنا عن هي عدم الخلاف فيه حيث لم ينقل فيه خلافا من الاصحاب
ونسبه الى جمهور الفقهاء ايض لكن حكموا بكراهة الالتفات يمينا وشمالا وهو يحتمل وجهين كراهته اذا بلغ حد اليمين والشمال خاصة فاذا لم يبلغ احدهما فلا
كراهة ايض او كراهته الى احد الجانبين سواء بلغ احدهما ام لا وما استدلوا به على الكراهة يعطي الثاني ويظهر من كلام جماعة كالمحقق الثاني والشهيد
المحقق الاردبيلي ان المراد هو الاول ونقل في كرى عن بعض مشايخه المعاصرين ان الالتفات بالوجه يقطع الصلوة كما يقول به بعض الحنفية والشهيد ره ايض
نقل في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه ويكره الالتفات بالوجه يمينا وشمالا عن ولد المصنف انه حرمه وابطل الصلوة به والظ انه الشيخ المعاصر للمص وقوله
ايض يحتمل ما ذكرنا من الوجهين في الكراهة وما استدلوا به يعطي الثاني حجة المش على عدم الحرمة الاصل ومفهوم صحيحة زرارة المتقدمة وعلى الكراهة رواية
التهذيب في الباب المذكور في شرح القول المذكور من المفيد عن عبد الملك فيهما اشتراك وفي الاستبصار عن عبد الحميد عن عبد الملك وعلى هذا فلا
يبعد ان يكون عبد الحميد ابن العلاء بن عبد الملك الثقة فيكون السند صحيحا قال سألت ابا عبد الله ع عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة فقال لا وما
احب ان يفعل ولما ثبت عندهم الحرمة والابطال فيما اذا كان الى ما وراءه فيحمل ذلك على غيره وعلى ما ذكرنا لما لم يثبت ذلك الا في الانحراف بتمام البدن
يحمل هذا على غيره وهو الالتفات بخصوص الوجه مط وهو اوفق باطلاق الرواية لكن لا يخفى على الوجهين مؤيد لانه على اطلاق الكراهة سواء بلغ الى
اليمين او اليسار ام لا واحتج للقول المنقول بحسنة زرارة المتقدمة لا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك وبرواية العامة عن النبي ص لا تلتفتوا في
صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت ولا يخفى دلالة الروايتين ايض على ما ذكرنا من اطلاق الحكم من غير تقييد بما اذا بلغ احد الجانبين واجاب الشهيد في شرح الارشاد
بانه يحمل التقلب على بلوغه حد الاستدبار والالتفات على كونه بكله كما قيد في رواية زرارة السالفة جمعا بين الاخبار خصوصا مع ضعف هذه الرواية

شرح م

سمي وقت

انتهى وانت خبير بان ضعف رواية العامة مما لا يضر اذ وورد في رواياتنا صحيحًا ما يدل على اطلاق الحكم ببطلان الصلوة بالالتفات والمنع عنه كما
سبق من صحيحة عمر بن يزيد وصحيحة محمد بن مسلم نعم حمل الجميع على ما اذا كان بكله كما ذكره لا يخ عن وجه جمعا بين الاخبار واما الحسنة الدالة على بناء الصلوة
بتقليب الوجه فقد ورد مثلها روايات اخرى ايضا منها حسنة ابرهيم في شرح القول المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفي اخرها فان لم يقدر على
ماض بصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته ومنها ما في الفقيه ايضا متصلا بصحيحة عمر بن اذينة السالفة في رواية ابي بصير عنه ع ان تكلمت او صرفت
وجهك عن القبلة فاعد الصلوة ومنها رواية التهذيب باب احكام السهو من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئل عن رجل دخل مع الامام صلوته
وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فعليه ان يستقبل
الصلوة استقبالا وقد روى هذه الرواية بالسند المذكور بادنى اختلاف فيه في باب احكام السهو من الاصل ايضا وفيه فاذا حول وجهه بكليته
بزيادة بكليته ولا يضر وجود هذه عن محمد في الباب المذكور من الزيادات بسند صحيح بدون قوله يجوز له ذلك اذ عدم ذكر بعض الرواة الزيادة لا ينافي
في رواية من ذكرها ولا يخفى ان تخصيص جميع تلك الاخبار بما اذا بلغ حد الاستدبار للجمع بين الاخبار على ما ذكره مشكل جدا اذ ليس في اخبارنا ما يشهد
بذلك التخصيص والتفصيل سوى مفهوم حسنة الحلبي حيث قيد فيها الحكم باعادة الصلوة بالالتفات بما اذا كان الالتفات فاحشا ولا يخفى ضعف
دلالته اذ يمكن ان يكون المراد بالفاحش ما اذا تجاوز عن سعة جهة القبلة وان لم يكن الحكم بعد ذلك مط كما قلنا سابقا حيث حملناه على الالتفات بتمام البدن
وح فليس فيهما ما يدل على تخصيص تلك الاخبار اصلا واما رواية عبد الملك فعلى تقدير تسليم صلاحيتها للمعارضة لتلك الاخبار ليس فيها ما يشعر باختصاص
بصورة الالتفات الى غير ما وراءه فحملها على ذلك وحمل تلك الاخبار على ما اذا كان الى ما وراءه للجمع بينهما انما هو بمجرد التشهي والرجم بالغيب على انه يمكن
ايضا حملها على الالتفات بالنظر وح فلا معارضة لها مع تلك الاخبار اصلا نعم الرواية العامية عن ابن عباس كما نقلنا سابقا عن الذكرى لا يخ عن دلالة على ذلك
التخصيص لا عبرة بها فالاظهر كما اشرنا اليه سابقا القول بعموم البطلان بالالتفات بالوجه كما نقل من القول المذكور وحمل تقليب الوجه وصرفه او تحويله
في تلك الاخبار على تقليبه بتمام البدن وصرفه وتحويله لا خصوص الوجه هذا اظهر كما اشرنا اليه ويمكن تاييده بصحيحة زرارة في اخر باب كيفية الصلوة
وصفتها من الزيادات عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما
مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم
وان قلب وجهه عن القبلة فيحمل على ما ذكرنا على تقليب الوجه خاصة ولا حاجة الى تخصيصه بما اذا لم يكن الى ما وراءه وعلى المش لا بد من ذلك التخصيص لكن
يمكن ايضا حمله على ما اذا وقع ذلك سهوا كما ذكره في الكلام وح يمكن صحة اطلاق الحكم وان لم يجوز تقليبه عمدا مط او الى ما وراءه بل وان حمل تقليب
الوجه على تقليبه بتمام البدن فقط وبما تلونا عليك من الاخبار ظهر ضعف ما ذكره الشه في شرح الارشاد في شرح قول المصنف والالتفات الى ما وراءه
حيث نقل عن بعض الاصحاب انه ابطل الصلوة بالالتفات بالوجه خاصة وان كان على ما دون الاستدبار ثم قال وهو ضعيف لان الاخبار اما مطلقة
في عدم الابطال او مقيدة بالالتفات بكله او بالفاحش ولا يتحقق بذلك نعم هو مذهب بعض العامة محتجا بقول النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا
صلوة للملتفت والرواية ضعيفة عندهم لان راويها عبد الله بن سلام وهو ضعيف ويمكن حملها على الالتفات بكله كما رواه زرارة انتهى وذلك لما
سمعت من الاخبار الكثيرة التي يمكن ان يستدل بها على القول المذكور فالاخبار تنحصر فيما نقله والقول المذكور ليس بمكان من الضعف على ما ذكره والله
تعالى يعلم هذا كله في الالتفات عمدا واما اذا وقع ذلك سهوا فان لم يبلغ الى احد الجانبين فلا شيء عليه مط ولا يظهر منهم خلاف في ذلك وان بلغ
احدهما فقيل وجهان احدهما ان لا شيء عليه مط سواء بلغ الاستدبار ايضا ام لا وسواء كان بكل البدن او بالوجه خاصة وسواء خرج الوقت عند تذكره
ام لا وهذا هو الظ من كلام العلامة ره في هي فانه قال بعد ما نقلنا عنه من حكم الالتفات فرع لو التفت الى ما وراءه ناسيا لم يعد صلوته لقوله صلى الله عليه وآله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه انتهى وثانيهما وجوب الاعادة عند تذكره في الوقت لا القضاء اذا تذكر خارجه سواء بلغ حد الاستدبار ام لا
كما هو المختار فيمن صلى ظانا او ناسيا الى غير القبلة كما سبق وهذا هو الذي ذهب اليه الشه ره في شرح الارشاد لكنه انما حكم به فيما اذا كان الالتفات
بالبدن فانه قال ولو كان الالتفات بالبدن فان وقع عمدا ابطل الصلوة مط لمنافاته الاستقبال الذي هو شرط وان كان سهوا وكان يسيرا لا يبلغ
حد اليمين واليسار لم يضر وان بلغه عاد في الوقت لا في خارجه كمن صلى جميع الصلوة كذلك انتهى نعم على القول بحرمة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى
ما وراءه يمكن ايضا ان يكون حكمه مع السهو ذلك من وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه بل على قول والد المصنف ره من حرمة الالتفات بالوجه الى اليمين واليسار
ايضا او مط يمكن ان يكون حكمه ذلك اذا تجاوز عما بين المشرق والمغرب ثالثها وجوب الاعادة في الوقت لا القضاء خارجه الا مع الاستدبار فيجب مط كما
هو المش فيمن صلى ظانا او ساهيا الى غير القبلة وهذا الوجه وان لم نظفر بقائل به صريحا لكن يحتمل ذلك بناء على القول بعدم الفرق بين الانحراف عن القبلة
في الاثناء والصلوة منحرفا واتحاد حكم الجزء والكل فيه هذا وان كان فيه كرة في الانحراف بكل البدن لكن على المش من حرمة الالتفات بالوجه الى ما
وراءه ايضا يمكن ان يكون حكمه ذلك وكذا على مذهب والد المص يمكن ان يكون حكمه وجوب الاعادة في الوقت مط بشرط التجاوز المذكور ووجوب
القضاء ايضا مع الاستدبار وهذا في الذكرى نقل عن ابن الجنيد لما روى الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع فيمن سبقه الامام بركعة في الفجر فسلم معه ثم قام
في مصلاه ذاكرا حتى طلعت الشمس يضيف اليها ركعة ان كان في مقامه وان كان قد انصرف اعاد قال الشيخ يعني به اذا كان قد استدبر القبلة وهو
هذا ذاهب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا واختاره المحقق في المعتبر وقال الشيخ في المبسوط بعد عدة تروك الصلوة وحد الاستدبار
منها والفعل الكثير والحدث وهذه التروك على ضربين احدهما متى حصل عمدا او سهوا ابطل فهو جميع ما ينقض الوضوء وقد روي انه اذا سبقه

صها

الفرق بين صح

الحدث

الحدث جاز الوضوء والبناء والاحوط الاول والعلم الاخر متى حصل ساهيا او ناسيا او للتقية فانه لا يقطع الصلوة وهو كل ما عدا نواقض الوضوء
وهو تصريح منه بان الاستدبار سهوا لا يقطع وذلك ان نقول لعل الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا في الصلوة فان الاستدبار سهوا
يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء فلا يكون للشيخ في المسئلة
قولان على هذا انتهى وفيه تامل اما اولا فلان ما ذكره من ان هذا مذهب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا فان الاظهر ان المذكور
في الخبر الذي حكم بوجوب الاعادة معه ظاهره وقوعه عمدا لكن مع ظن اتمام الصلوة فهو عمد مع شائبة سهو وللاصحاب فيه قولان احدهما ان
حكمه حكم العمد المحض والثاني الحاقه بالسهو المحض فبناء كلامه في المبسوط على القول الاول وقد ذهب فيه الى مثل ذلك في الكلام كما نقلنا عنه في
بحث الكلام وما نقل عن المبسوط من عدم قطع الصلوة به مع السهو والنسيان انما هو اذا وقع سهوا محضا فلا منافاة بين كلاميه وقد صرح في المبسوط
بوجود القولين في المسئلة التي ذكرنا وقد حكم اولا بالاول ثم جعل الثاني اقوى فقال في فصل احكام السهو الذي هو بعد فصل تروك الصلوة
الذي نقل عنه ما نقل في كرى من نقص ركعة او ما زاد ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يكن
عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي انتهى واما ثانيا فلما ذكره من وجه الجمع بين كلامي الشيخ
فان حمل كلام المبسوط على خصوص ما ذكره من الاستدبار سهوا مع بعده جدا كما يظهر لمن نظر في كلام المبسوط لا يجدي في الجمع بين كلامي الشيخ فان
فيما ذكره في ذيل الخبر في التهذيب ايضا استدبار الصلوة سهوا الذي ذكره لا الصلوة الى دبر القبلة ومع ذلك قد حكم فيه بوجوب القضاء فلا يمكن الجمع
بين كلاميه بما ذكره فالصواب فيه ما ذكرنا وبه يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام العلامة ره في الارشاد فانه جعل اولا الالتفات الى
ما وراءه من المبطلات عمدا لا سهوا ثم ذكر بعيده انه لو نقص ركعة او ما زاد سهوا اتم ان لم يتكلم ولكن او استدبر القبلة او احدث وكذا كلام ابن حمزة
في الوسيلة فانه ايضا قريب من كلام الارشاد لانه ذكر ايضا الاستدبار القبلة الانحراف عن القبلة وذلك لان ما ذكرنا من وجه الجمع بين كلامي
الشيخ يجري بعينه في كلامهما ايضا ويؤيده ذكرهما التكلم ايضا لنقلهم الاتفاق على انه لا يبطل الا عمدا فالبطلان به ليس الا باعتبار وقوعه عمدا
وان كان مع ظن الفراغ وقال الشارح ره في شرح هذا الكلام ولو فعل احد هذه او غيرها من المنافيات بطلت لحصول المنافي في اثناء الصلوة وهنا
الحكم في المنافي عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار ظ اما في المنافي عمدا لا غير فيشكل الحكم بالبطلان مع ان المفروض وقوله سهوا فلا يزيد على
فعله في اثناء الصلوة اللهم الا ان يزيد بحيث يخرج به عن كونه مصليا فيتجه البطلان وقد ذكر مثله في الفعل الكثير انتهى وفيه تامل اما اولا فلانه
جعله كون الاستدبار مبطلا عمدا وسهوا امرا مسلما مع ما فيه من الكلام الا ان يكون مختار العلامة ذلك كما هو ظ كلامه في نه وهذا لا ينافي
تقييد الالتفات الى ما وراءه بالعمد فانه على تقدير استلزامه للانحراف بكليته عن القبلة على ما يظهر من المنتهى ونه كما اشرنا اليه سابقا لا يستلزم استدبار القبلة
بالبدن فلا منافاة بين الحكم بكون الاستدبار اي بالبدن مبطلا عمدا وسهوا وكون الالتفات الى ما وراءه لا يبطل الا عمدا واما ثانيا ففي قوله لان المفروض
وقوعه سهوا فلا يزيد على فعله في اثناء الصلوة فان الظ ان المفروض وقوعه عمدا لا سهوا لكن مع ظن الفراغ فهو عمد مع شائبة سهو فلا استبعاد في جعل
حكمه حكم العمد والفرق بينه وبين السهو المحض في اثناء الصلوة كما قلنا في توجيه كلامي الشيخ فتم وقد وجد مثل التناقض المذكور في كلام العلامة ره
في نهى ايضا ولا يمكن توجيهه بما ذكرنا فانه ذكر في بحث الالتفات ما نقلنا عنه من الفرع وقال في بحث الخلل لو سلم ثم تيقن النقيصة كمن سلم في الاولتين من
الثلاثيات والرباعيات او صلى ركعة في الغداة وسلم ساهيا اتى بما نقص وتشهد وسلم وسجد سجدتي السهو الا ان يفعل ما ينافي الصلوة عمدا وسهوا كالحدث
والالتفات على ما وراءه فانه يبطل صلوته ح وان فعل ما يبطل الصلوة عمدا لا سهوا كالكلام ففيه خلاف بين علمائنا فبعضهم ابطل الصلوة واوجب
الاعادة وبعضهم لم يبطلها والقولان للشيخ وكان الاقرب الثاني لانه فعل صدر عن سهو فلا يكون مبطلا انتهى وقد فعل مثل ذلك في نه ايضا فانه بعد ما
حكم اولا في بحث الالتفات ان الالتفات الى ما وراءه يبطل مع العمد دون النسيان كما نقلنا عنه سابقا قال بعده بورقة ونصف تقريبا ولو نقص من عدد صلوته
ناسيا وسلم ثم ذكر تدارك اكمال صلوته وسجد للسهو سهوا او فعل ما يبطلها عمدا كالكلام اولا اما لو فعل فعل المبطل عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار
ان الحقناه به فانها تبطل لعدم امكان الاتيان بالغاية من غير خلل في هيئة الصلوة ولقول احدهما ع اذا حول وجهه عن القبلة استقبل الصلوة استقبالا انتهى
لكن قوله ان الحقناه به كانه اشارة الى تردد منه في المسئلة فقد رجع فيه من الجزم الى التردد مع نوع ترجيح لخلاف ما حكم به اولا بقرينة استدلاله بالخبر بخلاف
المنتهى فانه حكم فيه في الموضعين من غير تردد ويمكن توجيه ما في نه بالفرق بين الاستدبار والالتفات كما ذكرنا في توجيه كلام الشارح في شرح الارشاد لكن
هذا التوجيه لا يجري في كلام نهى حيث مثل بالالتفات دون الاستدبار الا ان يحمل الالتفات هنا على خصوص الاستدبار ولا يخفى بعده ان كان
في علامة هناك بعد ما نقلنا ما يشعر به حيث ايد ايضا ما جعله اقرب من التعليل المذكور بروايات ثم قال وهذا كله يدل على وجوب الاعادة مع
الاستدبار والظ انه اشارة الى الدلالة على ما ذكره سابقا من البطلان بالالتفات عمدا او سهوا فالتعبير عنه بالاستدبار يشعر بانه المراد بالالتفات
الذي ذكره لكن لا يخفى ما فيه من التعسف فالظ ان يحمل الاستدبار الذي ذكره على الوجه بناء على انه المراد بالالتفات الى ما وراءه كما
ستنقله عن الشارح ويؤيده ان من نظر في الروايات التي نقلها علم ان الدالة منها على ما ذكره ليس سوى روايتين احديهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيد ركعة واحدة يجوز
له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا والثانية صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى
ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله صلعم لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ولا يخفى

ان الرواية الاولى تدل على البطلان في تحويل الوجه عن القبلة مط والوجه يحتمل ما ذكرنا سابقا من الوجهين وعلى الوجهين لا اختصاص له باستدبار
البدن بل يشمل استدبار الوجه ايضا اما اذا حمل الوجه على ظاهره فظ واما اذا حمل على ما يواجه من بدنه فلا استلزام استدبار الوجه تحويل البدن
عن القبلة فالظ ان يحمل الاستدبار في كلامه على ما يشمل استدبار الوجه وهذا مما يخدش توجيه كلام النهاية ايض بما ذكرنا من الفرق بين الاستدبار
والالتفات لانه فيها ايض تمسك بالرواية الثانية فلا يدل على البطلان اذا برح من مكانه ولا يظهر منها العلة فيمكن ان يكون هي استلزامه الاستدبار
غالبا او التحويل عن القبلة مط او الفعل الكثير فالاستدلال بها على خصوص احدها مشكل جدا واعلم انه في يب هيهنا وقع سهو عن يب انه نقل فيه اخر
الرواية الثانية على ما في النسخ التي عندنا هكذا ثم قام فليستقبل ما لم يبرح من مكانه مع ان الرواية في يب في باب كيفية الصلوة من الزيادات على ما
نقلنا وهذا هو الصحيح وعليه بناء كلامه ره ايض فلا تغفل ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول الظ من الوجوه المذكورة في هذا الفرع هو الوجه الاول
للاصل وعدم دليل صالح على خلافه ويمكن ايضا ان يحتج له بعموم رواية الكافي باب ما يقطع الصلوة ويب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن
ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم انهما قالا لا يقطع الصلوة الا اربع الخلاء والبول والريح والصوت ومما يؤيده ايض عموم اية
فاينما تولوا فثم وجه الله واما الاستدلال عليه بحديث رفع الخطاء والنسيان على ما نقلنا في في فقد عرفت مرارا ما فيه من المناقشة بامكان حمله على
رفع المواخذة وان ترتب عليهما بعض الاحكام الوضعية ويمكن تاييده ايض بصحيحة فضيل بن يسار المتقدمة وقوله عليه السلام فيها وان قلب وجهه عن القبلة
بحمله على التقليب سهوا كما ذكرنا واما الوجه الثاني فمما يمكن ان يستدل به عليه اما على عدم وجوب الاعادة اذا تذكر خارج الوقت فالاصل ايض كما
ذكرنا الان لان القضاء فرض مستانف فلا يثبت الا من دليل ولا دليل فينتفي بالاصل واما على وجوب الاعادة اذا تذكر في الوقت فقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة
المتقدمة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله فانه بعمومه يشمل العمد والسهو وكذا قول ابي عبد الله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة
مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا فانه بظاهره يشمل العمد والسهو ايض واما قوله ع في صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة فان لم
يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة وفي حسنة الحلبي المتقدمة فان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وفي رواية محمد بن
مسلم المتقدمة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا فلا يخفى ظهور شمولها للسهو وتامل بل الظ منها كما يظهر بالتامل فيها انما هو الالتفات
والانصراف الصوري والتحويل عمدا فلا يمكن الاستدلال بها ولا يخفى ان الروايتين الاوليين اللتين استدللنا بهما مقيدة بما اذا كان
بكله والثانية بما اذا كان فاحشا ولا يبعد بقرينة الرواية الاولى حمل الفاحش ايض على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايض بما اذا كان بكله
بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة الى حد اليمين واليسار ثم حمله على ما يشمل السهو ايض لما نقلنا
سابقا من عدم ظهور خلاف منهم في انه لا شيء في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ الى احد الجانبين لكن على هذا يشكل الاستدلال بها على شمولها
للسهو لمن حكم بقطع الصلوة بما دونه عمدا كما هو المش اذ كما يمكن حمل الفاحش على ما ذكرنا ليشمل الصورتين فان قطع الصلوة مع بما دونه يمكن ان يحمل
على ما اذا خرج به عن سعة جهة القبلة التي يجوز الصلوة اليها اختيارا ويخص بصورة العمد لئلا يحتاج الى العناية المذكورة وكون الاول اظهر من الثاني
غير ظ ومنه يظهر ان الاستدلال بالرواية الاولى ايض لا يخ عن اشكال اذ على تقدير حملها على ما يشمل السهو لا بد من تقييدها في صورة العمد بالخروج
عن سعة القبلة وفي السهو بما اذا بلغ احد الجانبين وهو لا يخ عن تكلف فلا يبعد تخصيصها بصورة العمد فقط وحمل الالتفات على الخروج المذكور
سابقا لئلا يحتاج الى التكلف المذكور وبالجملة فالحكم بوجوب الاعادة بهاتين الروايتين في صورة السهو على المش من ان القبلة لا تتسع ما بين المشرق والمغرب
الا مع العذر لا يخ عن اشكال وعلى تقديره ينبغي الاقتصار فيه على ما اذا كان بتمام البدن كما نقلنا سابقا عن الش واما جعله شاملا للالتفات بالوجه
ايض الى ما وراءه على القول بحرمة الالتفات بالوجه كذلك كما هو المش او الى اليمين واليسار ايض على قول ولد الم فضعيف جدا لعدم دلالتهما عليه بشيء
ويمكن ان يستدل ايض بانه اخل بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به على شرطه ممكن فيجب كما لو اخل بطهارة الثوب وفيه ان الشرطية مط غير
مسلم بل المسلم بالاجماع والاية والروايات ليس الا عدم صحة الصلوة مع الاخلال بالقبلة في شيء من اجزاء الصلوة فلا بد له من دليل بل قد اشرنا
سابقا الى ان بطلانها بذلك اي بالاخلال بها فيما لم يقع فيه شيء من اجزاء الصلوة مع التعمد ايض غير ظ هذا مع الالتفات بتمام البدن واما
في صورة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه مط فلو تمسك بهذا الدليل يصير في دائرة المنع فتم ويمكن ان يستدل ايض بصحيحة يب في باب وقت الصلوة
في يوم الغيم ويب باب القبلة وكذا باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت على
غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ورواها في يب في الباب الاول عن عبد الرحمن المذكور بسند
غير صحيح ايض بادنى تفاوت في المتن وجه الاستدلال انه يشمل باطلاقها الساهي فيجب عليه الاعادة مع التذكر في الوقت وعلى تقدير ان يكون الظ منه
هو الظان بناء على انه الغالب فنقول انه اذا وجب الاعادة في الظان ففي الساهي بطريق اولى لتقصيره بخلاف الظان ولهذا ذهب بعض الاصحاب في مسئلة من
صلى الى غير القبلة الى وجوب القضاء فيه على الساهي اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب ولم يبلغ الاستدبار مع اجماعهم على عدم وجوب القضاء على
الظان لغير المستدبر كما سبق تفصيله هناك وفيه ان الظ من الرواية وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن وقع بعض صلوته الى غيرها غير ظ
على ان اولوية الساهي بوجوب الاعادة من الظان غير مسلم بل لكل منهما اولوية بوجه كما يظهر بالتامل فتم واعلم ان في الفقيه روى عن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله وطريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال
وسالته عن رجل صلى وهي متغيمة ثم تجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعد ولا يخفى ان الظ

من تخصيص السؤال بالأعمى وبالمتحيّر انه ليس ذلك على جهة التسهيل بل اما بالغلط في التحري او بالصلوة الى جهة واحدة من غير تحرّي فلا يمكن الاستدلال باطلاقها
فيما نحن فيه الا اذا ثبت اولوية الساهي بالنسبة الى الظان وقد عرفت حالها وربما امكن ان يجعل رواية هذه قرينة على رواية على ما في ... ايضا
على احد الوجهين فتدبّر ومما قررنا يظهر ايضا حال الاستدلال بموثقة ... بابان في الباب الاول عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على غير القبلة
فاستبان لك قبل ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك فان الكلام عليها مثل ما في سابقتها وظهر ايضا حال الاستدلال بالاخبار
الواردة مع تبيّن الخطاء في الوقت الظاهرة في الظان كصحيحة يعقوب بن يقطين وسليمان بن خالد المتقدمتين في تلك البحث فانه لا يمكن الاستدلال
بها الا بدعوى الاولوية المذكورة وهي ممنوعة وعلى تقدير تسليمها فيتوجه عليه ان الظاهر منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت
في بعض صلوته غير ظاهر ثم لا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات ايضا هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها في الالتفات بالوجه خاصة
ايضا الى ما وراءه او مطلقا لكان فيه ضعف في ضعف واما الوجه الثالث فلا يظهر دليل له سوى اجرائه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان
الى اليمين واليسار مطلقا مع الاستدبار وقد عرفت في بحث القبلة حجتهم على ذلك وقد عرفت ايضا ان الظاهر على القول به الحاق الساهي والجاهل ايضا
بالظان وان كان للمناقشة في الحكم به مجال كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا لكن قد عرفت ضعف القول المذكور من اصله وان الظاهر عدم الفرق بين
المستدبر وغيره في عدم وجوب الاعادة الا في الوقت لو سلم فهو اذا صلى ظانا او ساهيا جميع صلوته الى غير القبلة لانه مورد الروايات واما اذا
التفت ساهيا في اثناء الصلوة فكون حكمه حكم الصلوة كذلك غير ظاهر خصوصا اذا لم يقع شيء من اجزاء صلوته وقت الالتفات ثم لو تنزلنا عن جميع
تلك المراتب فكانه لا يمكن الحكم بذلك الا في الالتفات بكل البدن واما في الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه او مطلقا فان الروايات التي استدل
بها في الظان لو دلت فانما تدل على اعادة المستدبر بتمام بدنه ولا يشمل المستدبر بالوجه خاصة كما يظهر بالتامل فيها فتأمل ومن تضاعيف البحث يعلم
ان ههنا احتمال وجه رابع وان لم نجد له ذكرا في كلامهم ههنا وهو الاعادة في الوقت وخارجه مطلقا اما بشرط التجاوز عما بين المشرق والمغرب او
مطلقا الحاقا لمن صلى الى غير القبلة ساهيا على القول بذلك فيه كما نقلنا عن العلامة في بحث القبلة وهو ضعيف في ضعيف وربما يمكن ايضا الاستدلال
بقوله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة مكتوبة فاعد الصلوة بناء على حمل الاعادة على ما يشمل القضاء وفيه ايضا ضعف في ضعف واما
صحيحة زرارة المطلقة في الاعادة لمن صلى الى غير ما بين المشرق والمغرب المتقدمة في بحث القبلة فقد ذكرنا هناك انه اما ان يحمل الاعادة فيها على الاعادة في
الوقت ويشمل ح المستدبر وغيره او يحمل الاعادة على ما يشمل القضاء ايضا ويختص بالمستدبر او بالساهي فعلى الاول يمكن التمسك بها ههنا ايضا لهذا
الوجه الثاني وعلى الثاني للوجه الثالث وعلى الثالث للوجه الرابع لكن مع التجاوز عما بين المشرق والمغرب على التقادير فيظهر جوابه مما ذكرنا في نظائرها
من ان الظاهر منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت الى بعض صلوته غير ظاهر وايضا الظاهر منها هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه
فلو تمسك بها في صورة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى ما وراءه او مطلقا لكان ضعف في ضعف ثم هذا وقد ظهر مما تلونا عليك ان الوجه
الاول اقوى الوجوه بحسب الدليل لكن الاحتياط في الاعادة اذا استبان في الوقت مطلقا وان كان الالتفات بالوجه وان لم يكن الى ما وراءه والقضاء اذا
استبان خارج الوقت مع الاستدبار بل مطلقا وان كان بالوجه خاصة ولو تبين له الالتفات سهوا في اثناء الصلوة فان لم يقع فيه شيء من اجزاء
الصلوة فالاقوى انه يكفي اتمامها بدون اعادة ولو اعادها ايضا لكان احوط سيما اذا كان بتمام البدن وخصوصا اذا بلغ الاستدبار واما اذا كان
كذا فلا يعيده بل يقتصر على اتمامها ثم يعيدها احتياطا ولو خرج الوقت بعد اتمامها في شيء من الصور المذكورة فالاحتياط في القضاء بدل الاعادة
والله تعالى يعلم **قوله** لو التفت مكرها احتمل القول بالصحة مطلقا وهو الظاهر من كلام من في الفرع الذي نقلنا عنه سابقا حيث استدل على عدم
الاعادة مع النسيان بالخبر المشتمل على ما استكرهوا ايضا فالظاهر حكمه به فيه ايضا وقد عرفت ان الخبر لا يدل الا على رفع المؤاخذة لا الى سقوط الحكم راسا
وصحة ما فعله لكن اذا ثبت ذلك فيمكن ان يستدل فيه ايضا بما ذكرنا في الساهي من الاصل وعدم دليل صالح على خلافه وعموم رواية ابي بكر الحضرمي
وعموم اية فاينما تولوا ويحتمل ايضا على قياس ما ذكرنا من الوجه الثاني في الساهي القول بوجوب الاعادة اذا زال الاكراه مع بقاء الوقت مستدلا
بما ذكرنا في الساهي ايضا من صحيحة زرارة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وكذا حسنة الحلبي اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد اذا
كان الالتفات فاحشا فانهما بظاهرهما يشملان ما مع الاكراه ايضا لكن الرواية الاولى كما ذكرنا هناك مقيدة اذا كان بكله والثانية بما اذا كان فاحشا
وقد عرفت ان الظاهر حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على
التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة فالحكم بالاعادة فيه اذا كان بكله الى ما يخرج عن سعة القبلة لا يخ عن قوة وما ذكرنا هناك من انه بعد حمل
الروايتين على ما ذكرنا لا يمكن الاستدلال بهما لشمولهما للسهو لما بيّنا هناك كانه لا يجري ههنا اذ بناء ما ذكرنا هناك على ما نقلنا من الاتفاق
على عدم وجوب الاعادة في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ المشرق والمغرب وههنا الاتفاق على عدم دخولها فيما لم يبلغهما غير ظ واما اذا كان الالتفات
بالوجه خاصة فلا يبعد دلالتهما عليه ح وان كان الاحتياط في الاعادة فيه ايضا ويمكن الاستدلال ههنا ايضا بما ذكرنا هناك من شرطية الاستقبال
ويرد ههنا ايضا ان شرطية الاستقبال مطلقا غير مسلم انما المسلم عدم صحة الصلوة مع الاخلال به اختيارا اما مع الاكراه فلا ولو سلم فانما هو مع وقوع
جميع الصلوة او قدر معتد به منها الى غير القبلة واما في جزء يسير منها او في لحظة لم يقع فيها شيء من اجزاء الصلوة فلا دليل البطلان في اللحظة المذكورة
مع الاخبار ايضا غير ظاهر واما الوجه الثالث الذي ذكرنا هناك وهو وجوب القضاء ايضا مع الاستدبار فلا يجري لان الروايات التي استدل
بها على الاعادة مع الاستدبار كما انها لا تشمل المكره ايضا مع ما عرفت من ضعفها للتمسك بها من اصله واما الوجه الرابع الذي ذكرنا هناك

وهو الاعادة

وهو الاعادة والقضاء مطلقا يجري ههنا ايضا لكن قد عرفت ضعفه جدا والله تعالى يعلم ولو كان الالتفات جهلا فالقول فيه ايضا مثل المكره للشمول
دراية الوقع له ايضا وباقي الكلام ايضا يجري فيه المثل فتدبر ثم بعد ما كتبت هذه التتمة رايت ان العلامة ره تردد في المكره فانه قال المصلي على القبلة
لو مال الى السنان فهو او طال الزمان احتمل البطلان لفقد الشرط والصحة لزوال التكليف عند الاكراه فاشبه الراكب كذا الكره ره في شرح الارشاد
مع توجيه للصحة فانه قال انما يبطل الالتفات في مواضعه لو وقع على وجه الاختيار اما لو وقع اضطرارا او لهوا او غيره ففي ابطاله نظر من ان الاستقبال شرط
فيبطل المشروط بفواته ولا فرق فيه بين الحالين كالطهارة الا ما اخرجه النص من العفو كما استكره الناس عليه للخبر وهذا هو الظاهر انتهى ولا يخفى انه
على احتمال البطلان يكون الامر دائرا بين ما ذكرنا من الوجه الثاني والرابع اي الاعادة مع زوال الاكراه في الوقت فقط او الاعادة فيه والقضاء
مع ترك الرابعة ولا يظهر من كلامه تعيين احدهما لكن قد عرفت قوة الاول وضعف الثاني فتذكر والمحقق الاردبيلي ره بعد ما فصل الكلام
في هذه المسئلة اي مسئلة الالتفات قال هذا كله في العمد والاختيار والعلم واما مع النسيان فالظاهر الصحة والاولى منه ولتوجه الخطاب بالنهي
الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل وعموم الاوامر واما الجاهل المقصر فهو ملحق بالعامد ويمكن العموم
في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم بها وزوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فيبطل ويعيد في الاول
دون الثاني لبقاء الوقت مع فوت الشرط وامكان الاستدراك مع عدم المحذور ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ونقل الصحيحة المتقدمة
ولو صلى ناسيا الى غير القبلة فيمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط والبطلان مطلقا والظاهر التفصيل المتقدم في صحيحة عبد الرحمن وايضا اينما تولوا
فثم وجه الله دليل الصحة في الجميع وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره وعدمها في غيره ومع ايقاع فعلها الى ما بين المشرق والمغرب والقبلة
مع بقاء الوقت والصحة بدونهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجوه للصحة مع النسيان والاكراه يجري كلها في الجاهل ايضا سوى ما ذكره من لزوم
التكليف الكثير الشاق في بعض الاوقات وذلك لان يقع الاكراه او النسيان مكررا ولا يخفى ان هذا الوجه ليس له زيادة وقع فمع جريان باقي الوجوه
في الجاهل ايضا التفرقة تحكم وايضا بعد حكمه بتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط لا وجه لالحاق الجاهل بالعامد في الحكم بكونه مقصرا
اذ لم يتوجه خطاب اليه يكون مقصرا بمخالفته ومجرد تقصيره في عدم تحصيل العلم يشكل الحكم بالحاقه بالعامد مع عدم توجه الخطاب اليه سيما
في وجوب القضاء عليه لان القضاء فرض مستانف ولا بد له من دليل اخر وليس على انه يمكن اجراء ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق في بعض
الاوقات ايضا لانه اذا فرض ان الجاهل صلى لجهله صلوته مدة مديدة الى غير القبلة فايجاب القضاء عليه تكليف شاق جدا مع ان الناسي ايضا
قد يكون مقصرا والجاهل قد لا يكون مقصرا الا ان يخص الكلام بالجاهل المقصر ويكون الوصف في كلامه مقيدا لا كاشفا ثم ما ذكره ره من
دلالة صحيحة عبد الرحمن على ما ذكره يرد عليه ان الصحيحة المذكورة لا تشمل بظاهرها المكره ولا جاهل الحكم فلا وجه للتمسك بها فيهما الا ان يكون
تعويله على مجرد ما ذكره من الشرطية ويكون مراده دلالة الصحيحة على ما احتمله من التفصيل ان كان في غيرهما من الظان والناسي فيصير مؤيدا لاجرائه
فيهما ايضا بناء على ما ذكره من الشرطية لجريانه في الجميع ويكون مراده بما ذكره من التفصيل الحكم به في الجميع ويكون ذكره الجاهل والمكره على سبيل المثال
او بالعلم ما يتناول التذكر فيكون ذكر الصحيحة للدلالة [illegible] في البعض وهو الناسي ثم لما كان ما ذكره من التفصيل على سبيل الاحتمال فلا يقدح فيه
ما اوردنا سابقا على حديث الشرطية لانه لا يدفع الاحتمال وهو ظاهر ولا يرد ايضا ان مورد الصحيحة هو من صلى الى غير القبلة وظاهره وقوع كل صلوته
الى غيرها لا الملتفت في اثنائها والكلام فيه ولا يلزم من عدم الصحة في الاول مع التذكر في الوقت عدم الصحة في الثاني ايضا وطرح ما ذكر من الوجوه
للصحة مطلقا فيه لان ما ذكرنا انما يقدح في الحكم بالتفصيل في الملتفت ايضا اما في احتماله فلا اذ يكفي فيه احتمال ان يكون حكم الجزء ايضا حكم الكل فافهم
ثم قوله ره ولو صلى ناسيا كلام مشوش مضطرب فانه ذكر اولا حكم الناسي وان الظاهر فيه الصحة وكذا ثانيا في احتمال التفصيل على تقدير شموله له ايضا
على ما ذكرنا اخيرا الاستيناف لكلام له ثالثا على وجه يظهر منه شيئا عدم تعرضه له اصلا قبله كما ترى ولو اراد ذكر احتمال آخر غير ما ذكره اولا
فكان ينبغي ان يشعر بذلك الآن بان حكمه اولا في الالتفات سهوا وهذا فيمن صلى كل الصلوة سهوا الى غير القبلة وفرقان بينهما ولا يلزم من
الحكم بالصحة في الاولى الحكم بها في الثانية كما اشرنا اليه بل الظاهر انه لم يقل احد بالصحة فيها بمعنى عدم وجوب شيء من الاعادة والقضاء وهذا وان
كان ظاهر قوله ولو صلى ناسيا الى غير القبلة لكن بعد ان مسئلة فعل كل الصلوة ساهيا الى غير القبلة قد سبق في بحث القبلة فلا وجه لاعادة
الكلام فيها ههنا وكيفما كان فلا يخفى ان التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن هو حكم من صلى باجتهاده فظهر الغلط فجعل ذلك احتمالا ثالثا
للالحاق والبطلان كما ترى هل هو احتمال الالحاق بعينه الا ان يقال ان التفصيل المقدم عبارة اخرى للالحاق في نفس موقعه لكن انما غير الاسلوب
اشارة الى انه على تقدير الالحاق ينبغي ان يحكم في الملحق والملحق به بالصحة المذكورة مطلقا اي حتى في صورة الاستدبار كما هو المشهور من الحكم بالقضاء
ايضا في صورة الاستدبار كما سبق تفصيله ثم قوله وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره الخ لا يظهر وجه جعله مجمل ما سبقه كما هو الظاهر لشيئا
اذ لم يظهر مما سبقه ما يقتضي ذلك بل ذكر اولا خلافه حيث حكم اولا بان الظاهر الصحة مع النسيان وذكر له ما ذكره من الوجوه فالظاهر ان يجعل هذا ايضا
مجمل القول في مسئلة من صلى الى غير القبلة الذي ذكره اخرا على ما ذكرنا في توجيه كلامه اخرا الا في مسئلة الالتفات الذي كان الكلام فيه وح فما
ذكره لا يخ عن وجه اذ شمول الصحيحة لحكم الالتفات غير ظ كما نقلنا القول فيه فيحكم فيه بالصحة مطلقا مع الاكراه والسهو لما ذكر من الوجوه واما
من صلى الى غير القبلة فمع ورود الصحيحة فيه لا يحكم فيه بمقتضى الوجوه المذكورة بل بمقتضى النص لعدم صلاحية الوجوه المذكورة لمعارضة النص
الصحيح ولا يخفى ان الصحيحة تشمل باطلاقها الظان والناسي ايضا فيحكم فيهما بالتفصيل المذكور والجاهل ايضا كانه لم يقل احد بكونه اقوى في العذر

من الساهي فينبغي الحكم فيه ايضا بمثل الساهي فيبقى المكره غير داخل في الصحيح فيحكم فيه بالصحة لمثل الوجوه التي ذكرها في الالتفات واما تخصيص الحكم
بالبطلان بما اذا لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب فللروايات الدالة على ان ما بينهما قبلة فيعمل بها مع العذر مطلقا والتقييد ببقاء الوقت لان بعد
خروجه لا يحكم بالقضاء كما هو مقتضى الصحيح فكانه يحكم بصحة ما فعله هنا غاية توجيه كلامه وفيه بعد انه اذا حكم في مسئلة الالتفات بالحاق
الجاهل المقصر بالعامد ففي هذه المسئلة بطريق اولى والصحيح بظاهرها لا تشمله فلا وجه للحكم بالتفصيل فيه بل ينبغي ان يحكم فيه بالاعادة في
الوقت وخارجه ايضا وما ذكرنا من وجه الحاق الجاهل بالساهي لا يدل الا على الحاقه به في الاعادة في الوقت ولا كلام فيه انما الكلام في تسليم الحكم
فيه على مقتضى ما ذكره اولا في الالتفات بالاعادة خارجه ايضا ولا يظهر مما ذكرنا وجه ذلك الا ان يخص غير المكره في كلامه بغير الجاهل ايضا بقرينة
ما ذكره من حكم الجاهل اولا وبالجملة فكلامه ههنا غير منقح جدا ولما كان هذه المسئلة من مشكلات الفن كما ذكره بعض محققي الاصحاب
وكلامهم لا يخلو فيها عن قصور وتشويش واضطراب طولنا فيها الكلام ولم نكترث من الاطناب لا سيما والله الموفق للصواب في كل باب ثم ينبغي ان يعلم
بعد انه لا فرق فيها بين القول بالتضييق في امر القبلة او التوسعة اذ الاعتبار بالالتفات عن عرض ما يجوز الصلوة اليه مع الاختيار ولا يتفاوت الحال
بسعته وضيقه فما ذكره المحقق الاردبيلي ره في اخر تلك المسئلة بعد ما فصل القول فيها بقوله هذا كله بناء على فهم من كلامهم من التضييق في امر
القبلة واما على ما تقدم في بحث القبلة من التوسع فيها فلا كما ترى نعم لو قيل بالتوسعة في القبلة وانها ما بين المشرق والمغرب بدون العذر ايضا
لا يتضيق دائرة بحث الالتفات في الجملة ويسقط بعض الشقوق وهو الالتفات الى ما بينهما واما باقي الكلام فبحاله فتدبر بقي في المقام فرع اخر
قد اشرنا الى الخلاف فيه في تضاعيف الكلام سابقا ولا بد من تحقيق القول فيه لانه مسئلة مهمة وهو ما لو استدبر القبلة وانصرف عنها وان لم
يبلغ الاستدبار في اثناء الصلوة باعتبار انه ظن اتمام الصلوة فسلم واستدبر القبلة او انصرف عنها ثم ظهر نقصها فهل يبطل ذلك صلوته ولا يجوز
له البناء فنقول قد اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في ط ومن نقص ركعة او ما زاد عليها ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال
انه اذا انصرف ساهيا لم يمكن عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي وسواء كان ذلك في صلوة الغداة
او المغرب او صلوة السفر او غيرها من الرباعيات فانه متى تحقق ما نقص قضى ما نقص وبنى عليه وفي اصحابنا من يقول ان ذلك يوجب استيناف الصلوة في
هذه الصلوات التي ليست باعتبارها انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان فيه ثلاثة اقوال الاعادة مط وهو الذي حكم به اولا وعدمها مط وهو الذي
قواه ثانيا والاعادة في غير الرباعيات وهو الذي نقله اخرا عن بعض اصحابنا وفي ية اختار القول الثالث فانه قال ومن صلى ركعة من صلوة الغداة
وجلس وتشهد وسلم ثم ذكر انه كان قد صلى ركعة قام فاضاف اليها ركعة اخرى ما لم يتكلم او يلتفت عن القبلة او يحدث ما ينقض الصلوة فان
فعل شيئا من ذلك وجب عليه الاعادة وكذا الحكم في المغرب ان سلم في التشهد الاول ثم ذكر قام فاضاف اليه ركعة اخرى وسجد سجدتي السهو
انتهى وذلك لان تخصيصه الحكم بصلوة الغداة والمغرب يدل على ما ذكرنا فيما هو المش من نسبة القول بالاعادة مط الى الشيخ في ية فيه ما فيه و
المش بين الاصحاب هو قطع الصلوة ووجوب الاعادة مع فعل ما يبطلها عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار عند من عده من المبطلات عمدا وسهوا
لان فعله ح لا ينفك عن السهو فيكون مبطلا كما في السهو واما ما يكون مبطلا عمدا لا سهوا فذهب فيه على كل من وجوب الاعادة وعدمه جماعة من
الاصحاب نظرا الى انه وقع عمدا فيكون له حكمه والى انه انما وقع باعتبار سهوه وظنه تمام الصلوة فيكون حكمه حكم السهو وقد ظهر لك مما تلونا عليك
سابقا ان في الحكم بكون الاستدبار مما يقطع الصلوة عمدا وسهوا تاملا ثم على تقدير كونه كذلك ففي الحكم بان فعله ح لا يقصر عن السهو ايضا اشكال لجواز
ان يكون للسلام بظن اتمام الصلوة تاثير في عدم الابطال به ولا يكون ذلك في صورة السهو المحض ولا استبعاد فيه عند العقل على انه لا سبيل له الى درك الاحكام
الشرعية ايضا فيما لا مبطل الا عمدا معتمدا كل من الفريقين بحجة لا يصلح للاعتماد فينبغي تفصيل القول في كل من تلك الاحكام حتى يظهر جلية الحال فنقول الظ
في الكلام على هذا الوجه هو عدم الابطال به كما حققنا لك في بحثه واورد ما يدل عليه من الاخبار واما الاستدبار او مطلق الانحراف عن القبلة بعد السلام
بهذا الظن فيقال ظهور خلافه فالاظهر فيه ايضا عدم البطلان للاصل معتضدا بروايات منها صحيحة باب السهو من الزيادات عن زرارة عن ابي جعفر ع قال
سالته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه صلى ركعتين ومنها صحيحة ايضا الباب المذكور عن عبيد بن زرارة
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعة من الغداة ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعة قال فليتم ما بقي ومنها صحيحة ايضا الباب المذكور عن محمد
والظ انه ابن مسلم كما صرح به في الفقيه عن ابي جعفر ع قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس
ثم ذكر بعد ذلك انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة وهذه الرواية في الفقيه ايضا باب احكام السهو في الصلوة بحذف الاسناد عن محمد بن مسلم وفي اخر
الكلام وفيه بدل يعيدها يعيد بدون الضمير وموثقة ايضا الباب المذكور عن عبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة عن عبيد الله بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل صلى الغداة ركعة وتشهد ثم ينصرف ويذهب ويجيء ثم يذكر بعد انه انما صلى ركعة قال يضيف اليها ركعة وهذه الرواية في الفقيه
ايضا عنه بحذف الاسناد وطريقه اليه فيه الحكم بن مسكين ولم يوثق وروى مثلها في الباب المذكور من الاصل ايضا بسند اخر صحيح عن عبد الله عن
عبيد والظ بقرينة الروايات الاخرى انهما ابنا بكير وزرارة فيكون مثلها في السند ايضا ومنها موثقة ايضا الباب المذكور من الاصل عن عمار بن موسى عن
ابي عبد الله ع في اخرها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها
ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلوة وفي الفقيه الباب المذكور هكذا وروى عنه عمار ان من سلم في ركعتين من الظهر او العصر او المغرب او العشاء الاخرة
ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ الصين ولا اعادة عليه انتهى ونقل الصدوق هذه الروايات بدون تعرض لقدح فيها او تاويل ظاهره العمل

بها ايضا

وكذا بوجهه عند المص وان

بها نعم صلى مع ما ذكر في اوّل الفقيه انه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد فيه
انه حجة فيما بينه وبين ربه تقدس ذكره ونقل ابنه في الذكرى عنه انه قال ان صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاضف الى
صلوتك ما نقص منها ولو بلغت الصين ولا تعد الصلوة فان اعادة الصلوة في هذه المسئلة مذهب يونس بن عبد الرحمن انتهى ولكن ليس ذلك
فيما عندي من نسخة المقنعة بل فيه خلافه فانه قال ان صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاعد الصلوة ولا تبن على ركعتين وقيل لابي عبد الله ع
ما بال رسول الله لم يقم من مجلسه انتهى ولا يخفى ان الظ من هذه الروايات عدم ضرر تخلل المنافي مط حتى الحدث فيتطهر ويبني ويحتمل جواز البنا
ح اذا كان متطهرا بان كان تطهر قبل التذكر بخلاف ما اذا كان محدثا لاستلزام التطهير ح الفعل الكثير بعد التذكر وهو ح في حكم الصلوة بخلاف
ما قبله فافهم ويؤيده ايض ما يدل عليه تلك الروايات اطلاق روايات اخرى كصحيحة يب باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء عليه وموثقة
ايض باب احكام السهو من الزيادات عن عمار عن ابي عبد الله ع فيها وعن رجل صلى ثلث ركعات وهو يظن انها اربع فلما سلم ذكر انها ثلث قال يبني على
صلوته متى ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلوته وروايته ايض الباب المذكور عن ابي سعيد القماط قال
سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله ع عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او
الرابعة قال فقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته
من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام قال قلت فان التفت يمينا وشمالا او ولى عن القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو
بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة او ركعتين او ثلث من المكتوبة فانما عليه ان يبني على صلوته ثم ذكر سهو النبي ص والتاييد بهذا الخبر باعتبار
اطلاق اخره واما قوله وان التفت الى قوله انما هو اه فيمكن توجيهه بان يحمل على ان الالتفات او التولي عن القبلة كان للضرورة حيث لا
يمكنه الوصول الى الماء للوضوء بدونه ويؤيد باعتقاده ح للضرورة الشرعية فيكون حكمه حكم المكره على القول به فيه كما سبق وح يخص قوله ع ما لم ينقض
الصلوة بكلام بالكلام الخارج عن الذي يضطر اليه لتحصيل غرضه ويؤيد بالفرق بين الكلام وغيره فلا يغتفر الكلام عمدا وان اضطر اليه لذلك بخلاف
الالتفات والتولي فان لم يظهر لنا وجه الفرق واما حمل الالتفات والتولي على ما يكون نسيانا او على ما لم يبلغ الاستدبار فكانه بعيد جدا هذا واما اصل
الحكم بالانصراف للوضوء والبناء مع تخلل الحدث فسيجيء الكلام فيه في الفصل الخامس في التروك انشاء الله تعالى وحجة القول ببطلان الصلوة به ووجوب الاعادة
ايض روايات منها صحيحة يب باب احكام السهو من الزيادات عن جميل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر
له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل وصحيحة ايض فيه عن سماعة عن ابي بصير وهي صحيحة الاول واشتراك الثاني معروف
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال يستقبل الصلوة فقلت ما بال رسول الله ص لم يستقبل حين صلى ركعتين فقال
ان رسول الله ص لم ينفتل من موضعه وصحيحته ايضا فيه وكذا الكافي باب من تكلم في صلوته عن زرعة وفي يب عثمان بن عيسى في عن سماعة والثلثة موثق
عن ابي عبد الله ع وفي اخرها قال قلت ارايت من صلى ركعتين وظن انها اربع فسلم وانصرف ثم ذكر بعد ما ذهب انه انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلوة من
اولها قال قلت فما بال رسول الله ص لم يستقبل الصلوة وانما اتم لهم ما بقي من صلوته فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مجلسه فان كان لم يبرح من مجلسه
فليتم ما نقص من صلوته اذا كان قد حفظ الركعتين الاولتين وهذه الروايات تدل على الاستيناف بمجرد القيام عن مكانه او الانتقال عن موضعه
او البروح عن مجلسه لكن لما لم يقل به احد لا بد ان يخص بما حصل المنافي كالانصراف عن القبلة او الفعل الكثير ويدل على خصوص الاول رواية يب
الباب المذكور من الزيادات وكذا من الاصل عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما
فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة
استقبالا هذه الرواية مع زيادة قوله يجوز له ذلك اه قرينة سقوطها في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في دلائل القول الاول فيسقط الاستدلال بها هنا
لكن هذا انما يسلم لو صحت سند المشتمل على الزيادة ايض مع صحة الاول دونه فيشكل القول بتقييد الصحيحة به مع عدم صحته على انه يمكن حمله على اشتراط
عدم التحويل عن القبلة بعد التذكر فلا ينافي الروايات الاخرى هذا وانت خبير بان الصحيحة في الروايات الاولى اكثر منها في الروايات الاخيرة فالعمل
بها اولى ويمكن ايض الجمع بينهما بحمل الروايات الاخيرة على استحباب الاعادة مع القيام او الانتقال وما في حكمها وحمل الروايات الاولى على جواز البناء
واما حمل الروايات الاولى على خصوص النافلة كما فعله الشيخ في يب وتبعه المص في الذكرى فلا يخفى بعده وابعد منه حملها كما ذكره الشيخ ايض في يب
على ما اذا لم يقع الاستدبار او على ما ذكره ايض فيه من انه لم يذكر ذلك علما يقينيا وانما يذكر ظنا ويعتبر به مع ذلك شك وح يضيف اليه تمام
الصلوة استظهارا لا وجوبا لما بين ان بعد الانصراف من الصلوة لا يلتفت الى الشك هذا والاحتياط واضح انه في البناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم
قوله وكذا بوجهه عند المص اعلم ان الظ حمل الالتفات الى ما وراءه في كلام من ذكر ذلك على الالتفات بخصوص الوجه اليه وعلى ما يعمه وسائر
البدن كما فعله الش هنا وان كان الغرض الاصلي هو افادة الاول واما ما فعله في شرح الارشاد حيث قيده بقوله وان كان بكله واستدل له
بصحيحة زرارة الدالة على التقييد بكونه بكله ثم نقل انه اختار جماعة من الاصحاب البطلان مع بلوغ الوجه حد الاستدبار وان كان الغرض بعيدا وانه
لم يحسنه الحلو المعتبة بالفاحش لا الالتفات يحترم مما يصير الى حد الاستدبار فلا يخفى ما فيه اذ مع التقييد بما ذكره لم يستقم التقييد بقوله الى ما
وراءه اذ الالتفات عمدا بكله موجب للبطلان مط كما صرح به هو نفسه في اخر كلامه فينبغي حمله على احد ما ذكرنا من الوجهين وبالجملة فكلام العلا

وان كان الغرض بعيداً اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار فمكروه بالوجه ويبطل بالبدن عمداً من حيث الانحراف عن القبلة والاكل والشرب ان كان قليلاً
كاللقمة اما المنافاة فلانهما وضع الصلوة اولان تناول المأكول والمشروب ووضعه في الفم وازدراده افعال كثيرة وكلاهما ضعيف اذ لا دليل على اصل المنافاة فالاولى
اعتبار الكثرة فيهما عرفاً فيرجعان الى الفعل الكثير وهو اختيار المص رحمه الله في كتبه الثلثة

ايضاً موافق لما نقله من اختيار جماعة من الاصحاب وليس قولاً اخر كما يظهر من شرحه ره قوله وان كان الغرض بعيداً اعلم ان الش في شرح الارشاد وكذا
المحقق الثاني في شرح القواعد حملا الالتفات بالوجه المبطل عندهم على تحريفه الى ان يصير مستدبراً ولا ريب ان تحريف الوجه كلّه بدون تحريف
البدن ولو امكن لكان بعيداً كما ذكره الش لكن في المقنعة على ما نقلنا سابقاً جعل المبطل هو الالتفات بالوجه الى ان يرى من خلفه ومثله ما نقلنا
عن البيان فان حملا على رؤية جميع ما وراءه او ما يكون خلف المنكبين فيوافق ما ذكره هذان الفاضلان من اعتبار جعل الوجه مستدبراً وان حملا على
رؤية ما وراءه في الجملة ولو بعضه مما يكون خلف احد منكبيه فهو لا يستلزم استدبار الوجه ولم يكن فرضه بدون تحريف البدن عن القبلة بعيداً جداً وقد
ظهر بما نقلنا من ادلة الاقوال انه ليس لهم دليل على ابطال خصوص هذا الفرد سوى خبر الالتفات الفاحش ولا يظهر منه المراد اذ على تقدير الحمل على
ما ذكروه من الانحراف الفاحش عن القبلة ولو بالوجه خاصة يمكن ادعاء تحقق كل من الوجهين وان كان الاول اظهر لكن حكمهم بكون خصوص هذا
الفرد مبطلاً وجعل ذلك مسئلة على حدة يؤيد كون المراد هو الثاني اذ على ما ذكروه الظ عدم امكان الالتفات بالوجه كله بدون تحريف الجسد عن
القبلة فيندرج في كلية بطلان الصلوة بفوات الاستقبال الذي جعلوه من شروطها فلا حاجة الى التعرض لخصوصه الا ان يق كما اشرنا اليه سابقاً
ان اشتراط الاستقبال لا يدل على عدم جواز الاستقبال الى الجهة ولو في لحظة لم يات فيها بشيء من افعال الصلوة فذكر هذه المسئلة لبيان عدم جواز
ذلك ايضاً والدليل الذي نقلناه عن المعتبر وهي من فوات شرط الصلوة به يدل على ما ذكروه لانه على تقدير صحته انما يتم على تقدير استلزام ذلك
لتحريف البدن عن القبلة وهو انما يظهر على ما ذكروه لا على ما ذكرنا وكذا ما نقلنا عن المحقق من الرواية العامية عن ابن عباس هذا انما على ما ذكروه
فالالتفات المكروه عندهم المتنازع فيه بينهم وبين العلامة هو الانحراف بالوجه الغير البالغ حد الاستدبار وعلى ما ذكرنا الغير البالغ حداً
يمكن معه رؤية ما خلفه وعلى الوجهين فهل يختص بما اذا بلغ جانب اليمين واليسار على ما ذكروه او الى حد يمكن معه رؤية ما على احد الجانبين
على قياس ما ذكرنا في الالتفات الى ما وراءه او يعم الحكم المذكور لي احد الجانبين في الجملة وجهان وكلام الش في شرح الارشاد وكذا المحقق الثاني
في شرح القواعد يدل على الاول وادلة القولين على الثاني كما اشرنا اليه سابقاً وقول الش هيهنا اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار يحتمل
الوجهين وربما كان الثاني اظهر فتدبر قوله فمكروه بالوجه ويبطل بالبدن واما الالتفات بالنظر خاصة يميناً وشمالاً بدون تحريف البدن او الوجه
فلا حرج فيه قطعاً وان بلغ ما بلغ وهل يكره قال في شرح الارشاد انه مبني على ان الخلاف المستحب هل هو مكروه ام لا والاولى كونه خلاف الاولى ولا
يختص بالالتفات بل بخروجه عن موضع سجوده انتهى والحق كما اختاره انه لا يلزم من كونه خلاف المستحب كونه مكروهاً بالمعنى المش كما يظهر لمن حقق الاصول لكن
قد اشرنا سابقاً انه يمكن حمل رواية عبد الملك على الالتفات بالنظر جمعاً بين الاخبار فلو حملت عليه لدلت على كراهته بل يمكن الاستدلال باطلاقها
ايضاً على كراهته ومثلها بالقول بما نقلنا سابقاً عن المحقق من الرواية العامية عن ابي ذر وكذا رواية اخرى لهم عن النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا
صلوة لملتفت ولو حمل المنع فيما نقلنا سابقاً من صحيحة محمد بن مسلم على الكراهة وحمل الالتفات فيهما على ما لم يكن بكله فيمكن الاستدلال باطلاقها ايضاً
على كراهة الالتفات بالنظر ايضاً فتدبر قوله والاكل والشرب ظ كلام الشيخ في الخلاف اطلاق المنع عن الاكل والشرب في الفريضة مستدلاً عليه بالاجماع
وقال العلامة في التحرير وهو عندي مشكل والاولى ان مطلق الاكل والشرب غير مبطل ما لم يتناول بحيث يدخل تحت الفعل الكثير فيكون ابطاله مستنداً
الى الكثرة لا الى كونه اكلاً وشرباً ومثله كلام المحقق في المعتبر فانه بعد ما نقل عن الشيخ انه قال في المبسوط والخلاف الاكل والشرب يفسد الصلوة
وان به قال الشافعي وابو حنيفة ونقل احتجاجه منهما وروده قال فان الشيخ يطالب بالدلالة على ان مطلق الاكل والشرب مبطل نعم لو تطاول لبطلها امكن
القول بالبطلان واعترض على الاجماع الذي ادعاه بانا لا نعلم اي اجماع اشار اليه وانت خبير بانه ان ثبت الاجماع على الاطلاق فليتبع والا فالظ
ما ذكره العلامة لعدم ظهور دليل اخر على المنع عنهما فالاصل جوازهما الا ان يشتملا على شيء اخر يكون ممنوعاً كالفعل الكثير فيمنع عنهما لذلك و
الظ عدم ثبوته بمجرد قول الشيخ مع عدم صراحة كلامه في الاطلاق والعموم فالظ هو القول بالتفصيل واما تعليل اطلاق المنع بما ذكره الش من
الوجهين فلا يخفى ضعفه كما ذكره ايضاً ره قوله اما المنافاة فلانها وضع الصلوة هذان الوجهان ذكرهما العلامة في النهاية حيث قال اما الاكل والشرب
فالاقرب الحاقهما بالافعال الكثيرة اذ تناول المأكول ومضغه وابتلاعه افعال متعددة وكذا المشروب لانه ينافي هيئة الخشوع ويشعر بالاعراض
عن الصلوة انتهى قوله اذ لا دليل على اصل المنافاة هذا وجه ضعف الاول وكانه لم يتعرض لوجه ضعف الثاني لظهوره بعد ما حققه سابقاً
من ان المعتبر من الفعل الكثير هو ما يخرج به فاعله عن كونه مصلياً عرفاً ولا عبرة بالعدد انه من الظ بعد ذلك ان كل اكل وشرب ليس بكثير بذلك المعنى
المعتبر وان امكن تحليله الى ثلثة افعال بالعدد على ما نقله بل ربما كان قليلاً بالنسبة الى كثير مما جوز فعله في الصلوة مما سبق تفصيله فتأمل قوله
فالاقوى اعتبار الكثرة فيهما هذا هو الاقوى كما اشرنا اليه ويمكن تاييده ايضاً برواية ابي بكر الحضرمي المتقدمة حيث حصر فيها قاطع الصلوة في
اربعة الخلاء والبول والريح والصوت فغيرها لا يكون قاطعاً بمقتضى هذه الرواية المعتضدة بالاصل الا ما ثبت بدليل خارج وظ ان الاكل و
الشرب لا دليل فيهما الا مع اشتمالهما على الفعل الكثير عرفاً فيجب تخصيص المنع بذلك وان كان ظ كلام من اطلق فكرهما هو التعميم اذ بعد التخصيص يدخل
في الفعل الكثير الذي ذكره فلا وجه لذكرهما على حدة واعلم انه ذكر العلامة في التحرير انه لو ترك في فمه شيئاً يذوب كالسكر فذاب وابتلعه لم تفسد صلوته
عندنا وعند الجمهور يفسد لانه يسمى اكلاً اما لو بقي بين اسنانه شيء من بقايا الغذاء فابتلعه في الصلوة لم يفسد صلوته قولاً واحداً لانه لا يمكن التحرز عنه
وكذا لو كان في فيه لقمة ولم يبلعها الا في الصلوة لانه فعل قليل انتهى وظاهره اتفاق الاصحاب على عدم البطلان في الجميع واتفاق الكل في الثاني
لكن يشكل الحكم بعدم البطلان في الاول مع صدق الاكل عليه عند من اطلق المنع عن الاكل والشرب ولم يقيد بالكثرة كالشيخ واضرابه الا ان يثبت

قوله

إلا في الوتر لمريد الصوم وهو عطشان فيشرب إذا لم يستدع منافيا غيره وخاف فجاة الصبح قبل اكمال غرضه منه ولا

خروج هذا الفرد بالاجماع نعم ما ذكره على اعتبار صدق الفعل الكثير عليهما كما اختاره واضح وكذا التعليل الذي ذكره في الثالث انما يفيد عدم
المنع بناء على اعتبار الكثرة فيهما سواء اعتبر الكثرة عرفا او صدقا واما على القول باطلاق المنع فلا اذ كونه فعلا قليلا لا يوجب تجويزه مع صدق
الاكل عليه نعم لو منع صدق الاكل عليه يتجه عدم المنع عند الجميع وقال الش في شرح الارشاد بعد قوله وتعمد الاكل والشرب فهو في محله
موضع وفاق لكن اختلف في السبب الموجب للبطلان فقيل كونه اكلا وشربا فيكفي فيه مسماهما واختاره الشيخ وفيه نظر لعدم الدليل الدال
على ذلك وقيل لكونه فعلا كثيرا فيتقيدان بالكثرة فلا يبطل ازدراد ما بين الاسنان ولا ذوب سكرة وضعها في فمه ونحوهما وهو اجود فلا
خصوصية للاكل والشرب بل للفعل الكثير انتهى وظاهره تفريع عدم المنع في ازدراد ما بين الاسنان وذوب السكرة كليهما على القول الثاني
وانه على القول الاول يشملهما المنع ولا يخفى منافاته لظاهر ما نقلنا عن هي في الامرين سيما في الاول لحكاية دعوى فيه عدم فساد الصلوة به قولا واحدا
من العامة والخاصة جميعا هذا مع ملاحظة التكليف بالتحرز عنه من العسر والحرج بل الظاهر ايضا عدم صدق الاكل عليه عرفا فكانه لا مجال للمناقشة
في تجويزه نعم في تجويز السكرة مجال للمناقشة فيه عند من اطلق المنع من الاكل الا ان يثبت اتفاق الكل فيه على عدمه كما هو ظاهر المنتهى وكلام العلامة
في نه قريب مما ذكره الش فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا بلا فصل اما لو كان قليلا كما لو كان بين اسنانه شيء او نزلت نخامة من راسه فابتلعها فانه
غير مبطل ولو وصل الى جوفه من غير ان يفعل فعلا من ابتلاع ومضغ بان يضع في فمه سكرة فتذوب وتسوغ مع الريق فالاقرب عدم البطلان لانه
لم يوجد منه مضغ ولا ازدراد انتهى فان كلامه في السكرة صريح في ان الاقرب عدم البطلان بناء على انه لم يوجد منه مضغ وازدراد فيطابق ما ذكره
الش فيهما وكلامه في ابتلاع ما بين الاسنان ايضا يشعر بان تجويزه بناء على كونه فعلا قليلا كما ذكره الش فتدبر ثم لا يخفى ما في نظر الش لعدم الدليل مع ما
نقلنا من الشيخ من دعوى الاجماع وان كان نظره الى عدم ثبوته او اطلاقه فكان ينبغي التعرض له والقدح فيه كما فعله المحقق لا الحكم بعدم الدليل
والاقتصار عليه فافهم ثم انه ذكر ايضا في هي انه لو اكل او شرب في الفريضة ناسيا لم تبطل صلوته قولا واحدا وبه قال الشافعي واحمد وعطا وقال
الاوزاعي تفسد صلوته لنا عموم رفع احكام النسيان احتج بانه فعل مبطل من غير جنس الصلوة فاستوى عمده وسهوه كالفعل الكثير والجواب المنع من
ثبوت الحكم في الاصل انتهى وانت خبير بان دليله على عدم البطلان وان كان فيه ما فيه كما اشرنا اليه غير مرة لكن يكفينا ما نقله من عدم الخلاف
فيه وما نقله من الاحتجاج للاوزاعي كان مراده بانه فعل مبطل من غير جنس الصلوة اي ليس كزيادة شيء من جنس الصلوة كزيادة ركعة وما كان كذلك
يستوي فيه العمد والسهو كالفعل الكثير بخلاف ما كان من جنس الصلوة فانه لا يبطل الا مع العمد كما لو صلى الظهر خمسا والجواب المنع من مساواة العمد
والسهو في كل ما كان كذلك فان الكلام كذلك مع انهم اتفقوا على انه لا يبطل الا عمدا بل الفعل الكثير ايضا لا يبطل الا مع العمد وسيجيء تحقيقه ويمكن حمل
الاصل على خصوص الفعل الكثير بحمل الدليل على القياس والاول اوفق بعبارة الدليل والثاني بالجواب فافهم ولا يخفى انه على ما سيجيء من الش اختيار
البطلان بالفعل الكثير مع السهو ايضا اذا استلزم انمحاء صورة الصلوة راسا يتجه التقييد ههنا ايضا كما فعله في شرح الارشاد حيث قال لو فعل ذلك ناسيا
لم يبطل قطعا اجماعا ذكره في هي الا ان يوجب محو صورة الصلوة واسا فيجيء فيه ما مر في الفعل الكثير انتهى والمكره فيمكن الحاقه بالناسي وكذا الجاهل
لاشتمال الخبر الذي تمسكوا به في الناسي لهما ايضا ويحتمل عدمه فيهما بناء على ما ذكرنا من ان التعويل في الناسي على ما نقلنا من عدم الخلاف فيه ولم نقف
على ما يدل عليه فيهما وجعل المحقق الاردبيلي رح الظ الحاق المكره بالناسي بالطريق الاولى للعقل ايض دون الجاهل لكونه مقصرا وفيهما تامل فتامل
وقال العلامة في قـ ولو كان ناسيا او مغلوبا بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها لم تبطل والجاهل بالتحريم عامد وهو مطابق لما نقلنا من المحقق
المذكور لكن لا يعلم من كلامه الحكم في المكره كليا بل في خصوص ما ذكره بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها وعدم البطلان فيه كما ذكره متجه وان لم يكن
مغلوبا لعدم دخوله في الفعل الكثير **قوله** الا في الوتر الدليل عليه مع اصالة الاباحة والصحة وعدم الدليل على المنع فيه بما عرفت من عدم دليل
على المنع من مطلق الاكل والشرب الا الاجماع الذي نقله الشيخ والظ انه لا اجماع ههنا بل الاجماع على خلافه رواية يب في اواخر باب كيفية الصلوة من
الزيادات عن سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله ع اني ابيت واريد الصوم فاكون في الوتر فاعطش فاكره ان اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان
وامامي قلة بيني وبينها خطوتان او ثلثة قال تسعى اليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء نقل العلامة في هي عن الشيخ انه قال لا باس بشرب الماء
في النافلة وانه اصح بالاصلية وبرواية سعيد الاعرج ونقل الرواية ثم قال والاقرب عندي مراعاة القلة فتصح الصلوة معها وتبطل بدونها ورواية
السعيد محمولة عليه على انها وردت في دافعة مقيدة بقيود ارادة الصوم وخوف العطش وكونه في دعاء الوتر ومع ذلك فهي واردة في صلوة الوتر انتهى
والظ ان مراده ان الاقرب مراعاة القلة في الجواز اي جواز الشرب ما لم يتضمن الفعل الكثير وح يستوي فيه الفريضة والنافلة ورواية سعيد محمولة
عليه وكانه لم يجعل ما فرض في الرواية من الحركة خطوتين او ثلثا والشرب وما يتوقف عليه والرجوع الى مصلاه فعلا كثيرا بناء على ان المعتبر عنده هو
الكثير عادة وكون ذلك كثيرا عادة غير ظاهر على انه يحتمل عدم الحاجة الى الرجوع وان كان ممكنا اتمام الصلوة فيما انتقل اليه ههنا وكان مراده من
العلاوة انه لو لم يقيد الجواز بالقلة وقيل به مط بناء على عدم التقييد في الرواية ظاهرا فالرواية مقيدة بقيود فينبغي قصر الحكم على ما تحقق فيه
القيود فلا ينبغي ما نقله الشيخ من التعميم في النافلة مع كون الرواية في خصوص الوتر ومن اطلاقه الحكم من غير تقييد بارادة الصوم وخوف العطش مع
التقييد بهما في الرواية وبما قررنا يظهر ان قوله ومع ذلك فهي واردة لا مستند له لان سابقه متضمن له ايض فتامل **قوله** اذا لم يستدع منافيا
غيره قال الش في شرح الارشاد واشترط بعض الاصحاب ان لا يفعل ما ينافي الصلوة غير الشرب اقتصارا في الرخصة على موردها فلا يستدبر ولا يفعل
فعلا كثيرا غير الشرب ولا يحمل النجاسة غير معفو عنها الى غير ذلك واكثره مستفاد من الرواية لكن تجويزه ثلث خطوات قد ينافي منع الفعل

ولا فرق فيه بين الواجب والندب اعلم ان هذه المذكورات اجمع انما تنافي الصلوة مع تعمدها عند المص مطـ وبعضها اجماعا وانما لم يقيد هاهنا اكتفاء
باشتراطه تركها فان ذلك يقتضي التكليف به المتوقف على الذكر لان الناسي غير مكلف ابتداء نعم الفعل الكثير ربما توقف المص ره في تقييده بالعمد لانه حكم
في البيان ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب في الدروس والمش وفي الرسالة الالفية جعله من قسم المنافي مطـ ولا يخ اطلاقه هنا من دلالة على القيد
اتفاقا له بالتخ نعم لو استلزم الفعل الكثير ناسيا انمحاء صورة الصلوة راسا توجه البطلان ايضا لكن الاصحاب اطلقوا الحكم **التاسع** الاسلام

الكثير الحاصل منها فان المص ره في كتبه عدها كثيرة فان سلم ذلك قال ايضا مستثنى للرواية انتهى ولا يخفى ان ما نقله من العلامة من عد الخطوات
الثلاث كثيرة ينافي ما نقلنا عن المنتهى وحمل رواية سعيد على ما لا يتضمن الفعل الكثير والاولى ان تحديد الفعل الكثير بحسب العرف والعادة لا يخ عن
اشكال فالحكم بكون الخطوات الثلاث كثيرة محل تامل فالظ ان ما ذكره في هي مبني على عدم تسليم ذلك ويؤيد هذا انه لم يحكم بذلك في المنتهى نعم
قد صرح به في بعض كتبه الاخرى كما قال في النهاية فالفعلة الواحدة كالخطوة والضربة قليل وكذا الفعلتان واما الثلث فكثيرة وبالجملة فلا
ريب ان بناء الخبر على الترخص في الخطوات الثلاث لكن يجوز منافاة اخر غير ظاهر فينبغي الاقتصار فيه على ما لا يستلزم ذلك فتد **قوله** ولا فرق
فيه بين الواجب والندب اي في الصوم الذي يريده وهو ظ ولا في الوتر بان يكون واجبا بنذر وشبهه وفي شرح الارشاد صرح بكلا التعميمين والوجه
فيهما اطلاق الرواية وعدم الاستفصال فيهما وهو دليل عموم الحكم وفي الثاني مناقشة فان ترك الاستفصال يمكن ان يكون بناء على ما هو الاصل في
الوتر من كونه نفلا فالحكم بجريان ذلك بالجواز فيما كان منه واجبا لا يخ عن اشكال نعم يمكن ان يق ان الظ ان النذر وشبهه لا يفيد الا وجوب
الوتر عليه ولا يتغير به احكامه وشرائطه بل كلما ثبت له منها قبل النذر يثبت له بعده ايضا الا ما علم خلافه بدليل فحيث لما جاز الشرب في الوتر قبل
النذر فالظ جوازه بعده ايضا ومثله القول في جواز النافلة جالسا وماشيا وراكبا والى غير القبلة ونحوها بعد النذر ايضا فتدبر ثم الظاهر
تخصيص الحكم بالوتر الذي هو مورد الرواية كما فعله الاكثر والتعميم في النافلة مطـ كما فعله الشيخ لعدم دليل عليه بل قال الش في شرح الارشاد انه لا وجه
للشيخ على حمله عنه تعديتهم لها الى صلوة الوتر مع تقييده في الرواية بكونه في دعائه ومن ثم قصرها بعض الاصحاب الى موردها لا غير وهو حسن
انتهى والتحقيق انه لا ان يعتبر في المنع عن الاكل والشرب صدقا لفعل الكثير عليهما ام لا فان لم يعتبر ذلك فلا يبعد القول بالتعميم في النافلة
مطـ اذ النص وان اختص بالوتر لكن لا دليل على المنع عن الاكل والشرب اذا لم يشتمل على الفعل الكثير الا الاجماع الذي نقله الشيخ وهو
خص الدعوى بالفريضة ولا بعد في الفرق لوجود الفرق بينهما في كثير من الاحكام وان اعتبر في المنع صدق الفعل الكثير فاما ان يحمل ما ورد
في الوتر على ما لا يشتمل على الفعل الكثير كما نقلنا في هي فح لا اختصاص للحكم بالوتر ولا بالنافلة بل يعم سائر الصلوات الواجبة ايضا وهو ظاهر عش
ان قيل فيه بالجواز مطـ وان اشتمل على الفعل الكثير فالظ ح تخصيص الحكم بمورد الرواية اذ لا وجه لالحاق غيره به فان ما ذكره من المنع عن
الفعل الكثير والاجماع عليه بظاهره يشمل بالواجب والندب كذا التعليل الذي ذكره له كما نقلنا في بحثه لو صح يجري في الكل فالحكم هاهنا
بجواز الشرب في النافلة مطـ من غير سند له لا وجه له ومجرد اختلاف الفريضة والنافلة في بعض الاحكام لا يصلح شاهدا للتخصيص الحكم هناك
بالفريضة فتد **قوله** انما بنا في الصلوة مع تعمدها اي يشترط التعمد في الجميع عند المص وفي بعضها اجماعا كالكلام والقهقهة والاكل والشرب
فهذا دعوانيها الاجماع على التقييد كما نقلنا سابقا والظ ان البكاء والتطبيق والكتف ايضا كذلك اذ لم ينقلوا خلافا فيها وان لم ار دعوى الاجماع
فيها **قوله** لان الناسي غير مكلف ابتداء وان كلف في بعض المواضع باستدراك ثانيا **قوله** نعم الفعل الكثير في حكمه السكوت الطويل
لما نقلنا سابقا عن الذكرى ان ظ الاصحاب ان الفعل الكثير يكون حكمه حكمه وقد تردد في ذكرى في تقييد الالتفات ايضا كما يظهر مما نقلنا عنه
في بحثه وفي ش نسب التقييد في الاستدبار والفعل الكثير الى الش وظاهره انه يقول بكونهما مبطلا مطـ خصوصا في الاول حيث عده في المبطلات
الالتفات دبرا ولم يقيده بالعمد فتد **قوله** ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب قال فيه قال الاصحاب ان الفعل الكثير انما يبطل اذا وقع عمدا
اما مع النسيان فلا للعموم قول النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان قال وربما يمكن ان يحتج بما رواه العامة ورواه الاصحاب ايضا من
حكاية سلام النبي صـ على اثنين وقول ذي اليدين رده بانه متروك بين الامامية ولا يخفى على تقدير صحته تحقق الفعل الكثير فيه غير ظاهر اذ
لم ينقل فيه الا سؤال النبي بقوله اصدق ذو اليدين ومثل ذلك لا يعد فعلا كثيرا عرفا على ان ذلك ليس مما يبطل عمدا بعد التسليم بظن التمام
وعدم الفرق بينه وبين النسيان او كون النسيان اولى منه بالعفو غير ظاهر وبالجملة هذا الاستدلال ساقط جدا واما التمسك بعموم حديث
الرفع ففيه ايضا تامل اذ الظ من الرفع كما سبق مرارا هو رفع المؤاخذة فقط لا عدم التاثير وايجاب التلافي والتدارك راسا فلا يدل على عدم
بطلان الصلوة مع ان تعليلهم الحكم بالبطلان في صورة العمد لو تم يجري في النسيان ايضا فالتفرقة تحكم نعم على ما ذكرنا من ضعف التعليل وان التعويل
انما هو على الاجماع اتجه الفرق اذ لو لم يكن اجماع على عدم البطلان مع النسيان فظ انه لا اجماع ايضا على البطلان فتد ثم لا يخفى ان المكره على الفعل
الكثير ايضا يمكن ان يكون حكمه حكم الناسي وكذا الجاهل بالتحريم بناء على ورودهما ايضا في النص الدال على الرفع عن الناسي ويحتمل عدمه فيهما بناء
على ضعف لا لان النص وان التعويل في الناسي على اجماع الاصحاب او الشهرة بينهم ولم يوجد ذلك في المكره والجاهل بل لم اقف على من تعرض لهما في
الفعل الكثير وظ بعضهم في غيره الحاق المكره بالناسي دون الجاهل بالتقصير كما نقلنا في الاكل والشرب فيهما تامل كما اشرنا اليه هناك واما الجاهل
بالابطال مع علمه بالتحريم فاحتمال الالحاق فيه اضعف من الجاهل بالتحريم كما لا يخفى **قوله** نعم لو استلزم الفعل الكثير كانه اراد بانمحاء صورة الصلوة
راسا امرا زائدا على الخروج عن الصلوة عرفا الذي اعتبر في الفعل الكثير وذلك كان يفعل بعد قراءة كل كلمة فعلا يعتد به وهكذا الى ان يهوي
قليلا قليلا الى الركوع والسجود ويفعل فعلا كثيرا بين كل مرتين بحيث لا يصدق في العرف على قراءة القرائة ولا على ركوعه وسجوده الركوع والسجود
وقال المص في ذكرى السكوت الطويل الذي يخرج به عن كونه مصليا ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير في اشتراط فيه التعمد فلو فعل نسيانا لم يبطل
ويبعد بقاء الصلوة على الصحة فيه وفي الفعل الكثير الخارجين عن اسم المصلي بحيث يؤدي الى انمحاء صورة الصلوة كمن يمضي عليه الساعة والساعتان الصلوة
او معظم اليوم انتهى وفي بعض النسخ الساعتان والساعات او معظم اليوم وهذا الكلام منه ره يمكن حمله موافقا لما حملنا عليه كلام الش على استبعاد

الحكم

فلا تصح العبادة منه فلا تصح الصلوة من الكافر مط وان كان مرتدا مليا او فطريا وان وجبت عليه كما هو قول الاكثر خلافا لابي حنيفة حيث زعم انه غير مكلف بالفروع فلا يعاقب على تركها وتحقيق المسئلة في الاصول والتميز بان يكون له قوة يمكنه بها معرفة افعال الصلوة لتميز الشرط من الفعل ويقصد بسببه فعل العبادة فلا تصح من المجنون والمغمى عليه والصبي غير المميز لا افعالها بحيث يفرق بين ما هو شرط فيها وغير شرط وما هو واجب وغير واجب اذا نبه عليه ويمرن الصبي على الصلوة لست وفي رواية لسبع وكلاهما مروي ويضرب عليها لتسع وفي رواية لعشر ويتخير بين نية الوجوب والندب والمراد بالتمرين التعويد على افعال المكلفين ليعتادها قبل البلوغ فلا تشق عليه بعده **الفصل الثالث في كيفية الصلوة** ويستحب قبل الشروع في الصلوة الاذان والاقامة وانما جعلهما من الكيفية خلافا للشهيد من جعلهما من المقدمات نظرا الى مقارنة الاقامة لها غالبا البطلان بها بالكلام ونحوه

بينها وبين الصلوة وكونها احد اجزائها فكانا كالجزء الفائت كما دخلت النية فيهما مع انها خارجة عنهما متقدمة عليهما على التحقيق كيفيتهما بان ينويهما لانهما عبادة فيفتقر

الحكم في بعض صور السكوت الطويل والفعل الكثير المخرجين ويمكن ايضا حمله على استبعاد الحكم بالصحة مع النسيان فيهما مط بناء على انه اذا خرج بهما عن اسم المصلي وادى الى انمحاء صورة الصلوة فالحكم بالصحة بعيد وان وقع ذلك نسيانا وقد ظهر لك بما حققنا سابقا حاله على الثاني ولا على الاول فالاستبعاد في بعض الصور وان كان لا يخ عن وجه كما ذكرنا لكن الظ بقرينة تمثيله انه ليس نظره الى مثل ما فرضنا من الصور بل الى مجرد طول الفصل كان يمضي عليه الساعة والساعتان ومعظم اليوم واليومان والساعات وعندي لا استبعاد في الحكم بالصحة وان طال ما طال ناسيا الا اذا فرض ما ذكرنا من عدم صدق بعض اركان الصلوة عرفا على ما فعله فيتجه البطلان لكن الظ ان كلام الاصحاب حيث حكموا بالصحة مع النسيان لا يشمل مثل تلك الصورة وقال صاحب المدارك ولم اقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان الصلوة بالفعل الكثير لكن ينبغي ان يراد ما يمحى به صورة الصلوة بالكلية كما هو ظ اختيار المص في المعتبر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق وان لا يفرق في بطلان الصلوة به بين العمد والسهو انتهى والظ انه اراد بانمحاء الصورة الصلوة به هو كونه مخرجا عن الصلوة عرفا اذ لا يظهر من المعتبر كما نقلنا سابقا كلامه سوى عبارة ذلك فالمراد بالفعل الكثير وان طلق في بعض عباراتهم كعبارة هي لكن ينبغي ان يراد به ما يكون مخرجا عن الصلوة عرفا كما يظهر من تعليل الحكم بالبطلان به في المعتبر هذا وما في حكمه بعدم الفرق بين العمد والسهو ما اشرنا اليه من انه انما يصح لو عول في الحكم على التعليل المذكور واما اذا عول على الاجماع فيتجه الفرق فت لكن الاصحاب اطلقوا الحكم اي التقييد بالعمد فيظهر منهم عدم البطلان مع النسيان مط وقد عرفت انه لو حمل انمحاء صورة الصلوة على ما ذكرنا في توجيه كلام الش فاستثناؤه متجه لكن الظ ان اطلاق الاصحاب لا يشمله وان حمل على ما يظهر من تمثيل الذكرى فاطلاق الاصحاب يشمله واستثناؤه كانه لا وجه له فت **قوله** فلا يصح العبادة منه مط هذا مما لا خلاف فيه وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ودليل عدم الصحة منهم عدم القربة التي شرط في العبادة بحيث يمكن ترتب اثرها انتهى وكان التقييد بقوله بحيث يمكن ترتب اثرها لدفع سؤال هو ان عدم القربة منهم انما يسلم فيمن لا يعرف بالله تعالى كالدهرية واما من عرف به تعالى وكان كفره بجحد النبي او بعض شرائع الاسلام فلا لامكان قصد القربة منه فاجاب بان المراد قصد القربة بحيث يمكن ترتب اثرها وهو الثواب عليها وهو لا يمكن في الكافر مع خلوده في النار بحكم الايات الكثيرة بل الضرورة من الدين ايض وفيه تامل فان المسلم من اشتراط القربة في العبادات هو ايقاعها طلبا للتقرب الى الله تعالى ليتيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك في نفس الامر ام لا ولا شك في امكان تحقق هذا القصد في بعض الكفار الذي ذكرنا واما اشتراط ايقاعها طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه او يكون قابلا له فهو مم لعدم دليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادات المخالفين ايض لانهم لا يستحقون الثواب عليها على ما هو المش عندنا من انهم مخلدون في النار كما نادى به الاخبار الكثيرة المتضافرة بل قال الش في شرح الارشاد ان الايمان شرط دخول الجنة عندنا اجماعا مع انهم جزموا بصحة عباداتهم كالعتق وتاملوا في بعض اخر وان كان لا نظهر فيها عندهم ايض هو البطلان كما يدل عليه الاخبار وسنفصل القول فيه ان شاء الله في كتاب الحج ثم ان الخلود المذكور يحتمل في الكفار حصول عوض له بسبب بعض افعاله الحسنة اما في الدنيا او في الاخرة بتخفيف عقابها وهو ليس ببعيد ولا ينافي الحكم كليا بعدم صحة عباداتهم فان المراد به نفي صحتها على وجه يستحق بها الثواب هو العوض المقارن للتعظيم والتبجيل لا يكون الا بدخول الجنة وهذا لا ينافي حصول عوض له في الجملة على ان ذلك ليس في العبادات المشهورة بل في مثل البذل على الفقراء واعانة المظلومين واغاثة الملهوفين وامثالها فيمكن حمل كلامهم على نفي ترتب الاثر ايض بدون الاسلام بتخصيصه بالعبادات المعهودة ولا يشكل بالزكوة فان المنوي بها مع الكفر لا يحصل له اثر يترتب عليها من حيث هي هي ولا يسقط عنه العقاب المترتب على تركها ايض نعم ربما يحصل له عوض بازاء اصل البذل للفقراء وهو شيء اخر فتدبر **قوله** والتميز كان هذا ايض مما لا خلاف فيه وكانه يشهد به منزلة ادنى تميز ايض **قوله** وكلاهما مروي اما الرواية الدالة على الست فهي صحيحة في باب الصبيان متى يؤمرون بالصلوة من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الصبي متى يصلي فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصبي ويجب عليه فقال لست سنين قوله ويجب عليه يمكن ان يحمل على الوجوب التمريني فيكون اعادة لما سئل اولا بقوله متى يصلي ويمكن ان يحمل على انه سؤال اخرى متى تجب الصلوة عليه بعد موته ويمكن ان يكون الوجه في ضم هذا السؤال ايض بهذه العبارة المشعرة بتقارنهما ما سمعه منهم ع مرارا انه اذا عقل الصبي الصلوة صلي عليه كما ورد في الاخبار وحسنة ايض بابراهيم باب الزيادات في صلوة الميت عن الحلبي عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلي عليه قال اذا عقل الصلوة قلت الصلوة يجب عليه فقال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا اطاقه وهذه الرواية في الكافي ايضا هكذا في كل النسخ التي رايتها وانتسخت منه وقوبلت على النسخة التي من خط المص ره ويلاحظه

المصحح تمت

يفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما شذ ويكبر اربعا في اول الاذان ثم التشهد بالتوحيد والرسالة ثم الحيعلات الثلث ثم التكبير ثم التهليل مثنى مثنى فهذه ثمانية عشر فصلا والاقامة مثنى
في جميع فصولها وهي فصول الاذان الا ما يخرجه ويزيد بعد حي على خير العمل قد قامت الصلوة مرتين ويهلل في اخرها مرة واحدة ففصولها سبعة عشر ينقص عن الاذان ثلثة ويزيد اثنين فهذه جملة الفصول
المنقولة شرعا ولا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الاذان والاقامة كالتشهد بالولاية لعلي ع وان محمدا وآله خير البرية او خير البشر وان كان الواقع كذلك فما كل واقع حقا يجوز ادخاله في العبادات
الموظفة شرعا المحدودة من الله تعالى فيكون ادخال ذلك فيها بدعة وتشريعا كما لو زاد في الصلوة ركعة او تشهدا ونحو ذلك من العبادات وبالجملة فذلك من احكام الايمان لا من فصول الاذان قال الصدوق
ان ادخال ذلك فيه من وضع المفوضة وهم طائفة من الغلاة ولو فعل هذه الزيادة او احدها بنية انه منه اثم في اعتقاده ولا يبطل الاذان بفعله وبدون اعتقاد ذلك لا حرج وفي ظ اطلاق عدم الاثم بدونه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فتفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما شذ وهو النظر المعرف لوجوب معرفة الله تعالى فانه عبادة ولا تشترط فيه النية لعدم تحصيل المعرفة
قبله وكذا ارادة الطاعة اعني النية فانها عبادة ولا تحتاج الى النية والا لتسلسل كما ذكره المص في قواعده وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس بعبادته
لا تفتقر الى النية كالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والتعظيم والاجلال لله والخوف والرجاء والتوكل والحياء والمحبة والمهابة فانها متميزة في انفسها
بصورها التي لا يشاركها فيها غيرها والحمد لله والاذكار كلها والثناء على الله عز وجل لا يشارك فيه والاذان وتلاوة القرآن قال المص في قواعده منها
بالاعراض عنه حقيق فان اكثر هذا مما يمكن صدوره على وجه الرياء والعبث والتهور والنسيان فلا تخصص للعبادة الا بالنية اما الايمان المذكور فانه
لا يقع الا على وجه واحد فلم يجب فيه النية الا ان يشخصا اوله الايمان في كل وقت يمكن ان يتصور فيه النية وكذا في عقد القلب لا لاستدامة عليه ويدخل تحتها
في الحديث جددوا اسلامكم بقول لا اله الا الله انتهى وانت خبير بان الايمان المذكور يجب ان يحمل على مجرد التصديق في الجنان والا فالاقرار باللسان والعمل
بالاركان مما يقع على وجوه متعددة وهو ظ وذلك التصديق ليس باختياري والنية انما هي في الاعمال الاختيارية ومن هذا ظهر ما في قوله وكذا اعتقاد القلب
والاستدامة عليه فتدبر **قوله** بل وجهان فيهما الحسن مط بل حكم ببطلان الصلوتين بتركهما متعمدا **قوله** ما لم يركع في الاصح ويمضي في صلوته ان
كان متعمدا وهذا هو المش وعكسه هو الذي نقله الش هو قول الشيخ في ية واختار ابن ادريس واطلق الشيخ في ط الاستيناف ما لم يركع **قوله** ويرجع ايض
الاقامة وفي شرح ثع عكس الحكم فقال كما يرجع ناسي الاذان يرجع ناسيهما بطريق اولى دون ناسي الاقامة لا غير على المش اقتصارا في ابطال الصلوة على
موضع الوفاق والظ من الاخبار وهكذا كلام اكثر الاصحاب هو ما ذكره هيهنا بل ادعى فخر المحققين الاجماع على عدم الرجوع مع الاتيان بالاقامة فقول الش
اقتصارا في ابطال الصلوة على موضع الوفاق غريب منه جدا **قوله** ويسقطان عن الجماعة الثانية وهل السقوط رخصة ام عزيمة ظ عبارة المص لعله هو الاول
وكذا اكثر الروايات الواردة في الباب لا تدل على ازيد منه وظ عبارة بعض الاصحاب كالمحقق ع هو الثانية ورواية ابي عبد الله تدل عليه حيث قال كنا عند ابي
عبد الله ع فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وبقي بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك
فقال ابو عبد الله ع احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت فان دخلوا وارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم امام ان بين
منها ولو واحد امينا واعتبر بعضهم كالمحقق والعلامة عدم تفرق صفوف الاولى ولو تفرقت صفوفهم لم يسقطا عن الثانية وفي بعض الاخبار بعض ما يدل عليها
وفي بعضها ما يقرب الى ما اعتبره الش **قوله** وكذا يسقطان عن المنفرد بطريق اولى وذلك لانهما اذا سقطا في الجماعة مع تأكدهما فيها حتى قيل بوجوبهما فيها
كان سقوطهما مع الانفراد بطريق اولى وفيه بعد ما اعترف به من الحكمة وظهور ما من فحوى الاخبار اشكال لا يخفى على المتأمل لكن رواية ابي بصير وكذا
حديث ابي علي التي هي الاصل في هذا الباب يشمل المنفرد والجامع جميعا بل رواية ابي بصير ظاهرتان في المنفرد وحديث ابي علي تدل معها على المنفرد والجامع
جميعا على ما ذكره المص في كرى والش في شرح الارشاد بل نقول يمكن المناقشة في دلالته على الجامع بخلاف المنفرد كما يظهر بالتأمل فيه واستفاده ما ذكره من
الحكمة عنها مشكل ويمكن ان يكون الحكمة هي رعاية الفرقة الاولى بالاعتداد باذانهم واقامتهم ويؤيدها اعتبار عدم تفرقهم لا بقاء الامام فالاولى التعميم وان كان
رواية زيد بن علي لا تدل الا في الجامع لكن كان في بعض الاخبار ايض ما ينافيه نحو ما روي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل اذا ادرك الامام حين سلم قال
عليه ان يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة وفي كرى نسب القول بعدم كراهة اذان المنفرد الى ابن حمزة وبما قررنا ظهر ان تخصيص المص السقوط بالجماعة الثانية ليس لبيان
الفرد الخفي كما حمله الش بل الظ انه لتردده في المنفرد او لان ظهور الحكم فيه عنده ليس كما في الجامع على ما يظهر من كرى ايض **قوله** ويشترط اتحاد الصلوتين او الوقت
او المكان عرفا مراده كما يظهر من شرح ثع انه يشترط امران احدهما احد الامرين من اتحاد الصلوتين او الوقت والاخر اتحاد المكان عرفا وعلى هذا فلو صلت
الجماعة الاولى العصر مثلا والاخرى المغرب فلا يسقطان عنهم ولو صلت الاولى الظهر والاخرى ايضا الظهر او العصر فلا يسقطان ولو صلت الاولى في مسجد
والاخرى في مسجد آخر قريب منه فلا يسقطان **قوله** وظ الاطلاق عدم الاشتراط وفي شرح الارشاد والمدارك قوى اشتراط المسجد لكونه مورد الاخبار
ويجوز ان يكون الحكمة هي رعاية جانب الامام الراتب للمسجد وانت خبير بانه وان كان مورد اكثر الاخبار هيهنا هو المسجد لكن ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال
سئلته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان مطلقة
لا اختصاص لها بالمسجد ولم ينقل في الكتابين **قوله** ويسقط الاذان في عصري عرفة لمن كان بها والجمعة سواء صلى الجمعة او الظهر كما هو ظ اكثر الفقهاء
بالسقوط وقال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة دون من صلى الظهر ونقل عن ابن البراج والمعتبر في الاركان استحباب اذان العصر يوم الجمعة
كساير الايام **قوله** والحكمة فيه مع النص استحباب الجمع بين الصلوتين ان الظ من كلام الش ان المراد بالجمع المسقط للاذان هو فعل الصلوتين في وقت
فضيلة احدهما ولا يعتبر فيه شيء اخر ويظهر من عبارة بعضهم كابن ابي عقيل انه يعتبر في الجمع عدم التنفل بين الفرضين حيث قال في باب الجمعة فان خاف الامام
بالتنفل تاخير العصر عن وقت الظهر في ساير الايام صلى العصر بعد الفراغ من الجمعة ويتنفل بعدها بست ركعات كما روي عن امير المؤمنين عليه السلم
انه كان ربما يجمع بين صلوة الجمعة والعصر انتهى وظ هذا الكلام ان الجمع هو مطلق فعل الصلوتين متصلا احدهما بالاخر من غير تنفل بينهما وكذا يظهر
اعتبار عدم التنفل من عبارة المحقق في المعتبر حيث قال ويجمع يوم الجمعة بين الظهرين باذان واقامتين كذا قال الثلثة واتباعهم لان يوم الجمعة يجمع بين الصلوتين
ويسقط ما بينهما من النوافل وكذا العلامة في هى وير حيث قال قال علماؤنا يجمع بين الظهرين يوم الجمعة باذان واحد واقامتين لان يوم الجمعة يجمع بين
الصلوتين ويسقط ما بينهما من النوافل فيكتفى فيهما باذان واحد وقد تمسك الش ايض في الارشاد بهذا التعليل في اثبات سقوط اذان عصر يوم الجمعة
ثم قال كذا علله المص في هى وير انتهى وفي عبارة ط ايضا تمام بما ذكر حيث قال ويستحب ان يصلي ست ركعات عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست
اذا قرب من الزوال وركعتين عند الزوال ثم يجمع بين الفرضين باذان واحد واقامتين وان فصل بين الفرضين بست ركعات على ما ورد به بعض الروايات

المصنف وان استحبابهما ثابت في الجمعة ... اليومية خاصة دون غيرها من الصلوة وان كانت واجبة بل يقول المؤذن للواجب منها الصلوة ثلثا بنصب الاول ولين او رفعهما وبالتفريق اداء وقضاء للمنفرد والجامع وقيل والقائل به المرتضى والشيخان يجبان في الجماعة لا بمعنى اشتراطها في الصحة بل ثواب الجماعة على ما صرح به الشيخ في ط وكذا افتى به المصنف في كتبه منهم من ذكرناه في الجمعة
لفظ السقوط خصوصا كما وقع في ... الغداة والمغرب بل اوجبهما فيهما الحسن مط والمرتضى فيهما على الرجال واضاف اليهما الجمعة وعممهما ابن الجنيد واضاف الاول الاقامة مط والثاني هي على الرجال مط ويستحبان للنساء سرا ويجوز ان يجهرن اذا لم يسمع الاجانب من الرجال ويعتد باذانهن لغيرهن ولو نسيهما المصلي ولم يذكر حتى افتتح الصلوة تداركهما ما لم يركع في الاصح وقيل يرجع العامد دون الناسي ويرجع ايضا للاقامة لو نسيها لا للاذان وحده ويسقطان عن الجماعة الثانية اذا حضرت لتصلي في مكان فوجدت جماعة اخرى قد اذنت واقامت واتمت الصلوة ما لم تتفرق الاولى بان يبقى منها ولو واحد معقبا فلو لم يبق منها احد كذلك وان لم يتفرق بالابدان لم يسقطا عن الثانية وكذا يسقطان عن المنفرد بطريق اولى ولو كان السابق منفردا لم يسقطه عن الثاني مطلقا ويشترط اتحاد الصلوتين او الوقت والمكان عرفا وفي اشتراط كونه مسجدا وجهان وظاهر الاطلاق عدم الاشتراط وهو الذي اختاره المصنف في كرى ويظهر من فحوى الاخبار ان الحكمة في ذلك مراعاة جانب الامام السابق في عدم تصور الثانية

العلامة بتحريمه في الثلثة الاول واطلق الباقون سقوطه مع مطلق الجمع واختلف كلام المص فهي كري توقف في كراهته في الثلثة استنادا الى عدم وقوفه فيه على نص ولا فتوى ثم حكم بنفي الكراهة وجزم
بانتفاء التحريم فيها بانتفاء الاستحباب في الجمع بغيرها مؤولا الساقط بانه اذان الاعلام وان الباقي اذان الذكر والاعظام وفي س قريب من ذلك فانه قال ربما قيل بكراهته في الثلثة وبالغ من قال بالتحريم في
ان الاذان في الثلثة حرام مع اعتقاد شرعيته وتوقف في غيرها والظاهر التحريم فيها لا اجماع في استحبابها منها لما ذكرناه واما تقسيم الاذان الى القسمين فضعيف لانه عبادة خاصة اصلها الاعلام وبعضها ذكر
وبعضها غير ذكر وتؤدي وظيفته بايقاعه سرا بها في اعتبار اصله والجعلة ثاني ذكر تنبه بل قسم ثالث وسنة متبعة ولو بوقعها الشارع في هذه المواضع فتكون بدعة نعم قد يقال ان مطلق البدعة ليس بحرم
بل ربما قسمها بعضهم الى الاحكام الخمسة ومع ذلك لا يثبت الجواز ويستحب رفع الصوت بهما للرجل بل المطلق الذكر لما الانثى فتسر بهما كما تقدم وكذا الخنثى والتوثيل فيه بيان جرى وفرو اطالة وهو من غير استيجا
والحدر هو الاسراع فيها بتقصير الوقف على كل فصل لا تركه لكراهته اعرابهما حتى لو ترك الوقف اصلا فالتسكين اولى من الاعراب فانه لغة عربية والاعراب مرغوب عنه شرعا ولو اعرب ترك الافضل

لم يبطل اما اللحن فهو باطل بهما بغير وجهها ويتجه البطلان لو غير المعنى كنصب رسول الله لعدم تمام الجملة به بعوت المشهور بعنه وان قصده اذ لا يكفي قصد العبادة اللفظية عن لفظها والمؤذن الراتب يقف على مرتفع ليكون ابلغ في رفع الصوت وابلاغ للمصلين وغيره يقتصر عنه مراعيا لجانبيه حتى يكره سبقه ورتبه ما لم يفرط بالتاخير واستقبال القبلة في جميع الفصول خصوصا الاقامة ويكره الالتفات ببعض فصوله يمينا وشمالا وان كان على المنارة عنده او الفصل بينهما بركعتين ولو من غير الراتبة او سجدة او جلسة والنص ورد بالجلوس ويمكن بسقول السجدة فيها وفي الجلوس زيادة مع انه الفا على مرتبة زائدة او خطوة ولم يجد بها المص في كرى هذا لكنها مشهورة او سكتة وتختص في المغرب خاصة ونسبها في كرى الى كلام الاصحاب مع السجدة والخطوة وقد ورد النص بالقصر بتسبيحة فلو ذكرها كان حسنا ويختص المغرب بالاخيرين الخطوة والسكتة اما السكتة فمروية فيه اما الخطوة فكما تقدم وروى فيه الجلسة انه اذا كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله فكان ذكرها اولى ويكره الكلام في خلالهما خصوصا الاقامة وفي بعضه به ما لم يخرج عن الموالاة ويعيد المتكلم على ما افتى به المص وغيره والنص ورد باعادتها بالكلام بعدها ويستحب الطهارة حالتهما وفي الاقامة اكد في شرطها فيها عند بعض الاصحاب نعم لو اوقعه في المسجد لاكثر لغى للنهي المفسد للعبادة و الحكاية لغير المؤذن اذا سمع كما يقول المؤذن وان كان في الصلاة الا الحيعلات فيبدلها بالحوقلة ولو حكاها بطلت لانها ليست ذكرا وكذا يجوز

ابدالها في غيرها ووقت حكاية الفصل بعد الفراغ المؤذن منه او معه وليقطع الكلام اذا سمع غير الحكاية وان كان قرانا ولو دخل المسجد اخر التحية الى الفراغ منه ثم يجب القيام حالة النية والتكبيرة
والقراءة وانما قدمه على النية والتكبير مع انه لا يجب قبلهما لكونه شرطا فيهما والشرط مقدم على المشروط وقد اخره المص عنهما في كرى وس نظرا الى ذلك ولتمحض جزئه من الصلوة في الاقية
اخره عن القراءة بجعله واجبا في الثلثة ولكل وجه مستقلا بغير مستند الى شيء بحيث لو ازيل السنا سقط مع المكنة فان عجز عن الاستقلال في الجميع ففي البعض ويستند فيما يعجز

والباقي على ما بيناه كان بعض جائزا او اخر جميع النوافل الى بعد العصر جاز ايضا غير ان الافضل ما قلناه فان زالت الشمس ولم يكن قد صلى شيئا من النوافل
اخرها كلها وجمع بين الفريضتين فانه افضل انتهى وفي بعض الاخبار ايضا ما يريد ذلك كرواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن قال سمعته يقول اذا جمعت بين
الصلوتين فلا تطوع بينهما وصحيحة منصور عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صلوة المغرب والعشاء بجمع فقال باذان واقامتين لا تصل بينهما شيئا هكذا
صلى رسول الله صلى الله عليه واله ورواية صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله ع الظهر والعصر عندما زالت الشمس باذان واقامتين وقال اني على
حاجة فتنفلوا قال ايض في كرى وفي هذا الخبر فوائد منها جواز الجمع ومنها انه لحاجة ومنها سقوط الاذان والنافلة مع الجمع وربما يظهر فعل النافلة
مع سقوط الاذان من صحيحة ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص اذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل
الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء واحتمل بعضهم سقوط اعتبار التعقيب ايضا في الجمع بناء على ان الاصل عدم سقوط الاذان وليس بعد السقوط الا
مع حذف النافلة والتعقيب وفي ما ذكره الش من كون الاذان لصاحبة الوقت وانه اذا جمع في وقت الاولى كان الاذان لها وان جمع في وقت الثانية كان للثانية
هو المش بينهم لكن في عبارة بعضهم كالمحقق والعلامة انه اذا كان في وقت الاولى كان الاذان لوقتها وان كان في وقت الاخرى كان لوقتها الا ما على
ما وقع في عبارة الش وعبارة كرى كما هنا وكذا عبارة المحقق الثاني في عد وعلى اي تقدير فالحكم لا يخلو عن اشكال اذ الاذان وان كان اصله الاعلام
لكنه صار سنة مستقلة وعبادة متبعة ولذا يأتي وظيفته بايقاعه سرا كما اعترف به الش واستحب في القضاء ايض مع انه لا اعلام هناك وعلى هذا فالحكم
بكونه لصاحبة الوقت مشكل بل يمكن ان يكون لكل منهما ويمكن ان يكون للاولى مط وهو ظ عبارة الشيخ في ط حيث قال لو جمع بين صلوتين اذان واقام
الاولى منهما ويقيم للاخرى سواء كان في وقت الاولى او الثانية واختاره صاحب المدارك ويؤيده ظ صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال السنة في الاذان
يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة والاولى عدم التعرض في النية لذلك هنا
ويتفرع على ما ذكره عدم استحباب الاذان اذا خرج وقت الفضيلة للصلوتين واما على ما ذكرنا فلا وعموما الاذان متصلا فان قال المحقق الاردبيلي
بعدما ذكر ان كون الاذان للوقت غير معلوم لهذا لو صلى بالفي وقت واحدة منهما مع عدم الجمع بان يفصل بينهما بزمان كثير بشرط عدم خروج ذلك
الواحدة يؤذن لهما ويقيم الا ان يقال ان هذا داخل في الجمع ولكنه غير معلوم ولا يقال لغة انه الجمع ولا عرفا وشرعا غيرنا انتهى ومن هنا ظهر انه لا يبعد عن اعتبار
بدا ايض في الجمع وعدم الفاصلة المعتد به بين الصلوتين بل يحتمل ان يكون عدم الفصل كافيا في الجمع وسقوط الاذان وان كان كل من الصلوتين في وقت
الفضيلة بان صلى الاولى في اخر وقت الفضيلة والاخرى في اوله فتدبر وقال ابن ادريس في السرائر وحد الجمع ان لا يصلي بينهما نافلة فاما التسبيح والادعية فمستحب
ذلك ليس بمانع للجمع انتهى وكلام الاكثر خال عن التعرض لتحقيق معنى الجمع لذا قد اطلنا فيه الكلام وخرجنا عما هو مقتضى المقام **قوله** واختلف كلام
المص فالذي في كرى في الذكرى ولا مسئلة الجمع وانه يسقط فيه الاذان في الثانية وان سقوط الاذان بعرفة ومزدلفة ايض مندرج في هذا لا لخصوصية
البقعة بل لمكان الجمع ثم قال وهل يكره الاذان هنا والظاهر ان المراد به مطلق الجمع لا لخصوص الثلثة بل لم يذكر عصر الجمعة بعد لم اقف فيه على نص ولا فتوى
ولا ريب في استحباب ذكر الله على كل حال فلو اذن من حيث انه ذكر الله فلا كراهة ثم قال وكذا الاذان لعصر يوم الجمعة قال الشيخ في ف ولا يجوز في ط وقال
ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة لا المصلي ظهرا ونقله عن المفيد وابن البراج ثم قال واحتج الشيخ على الكراهة بما ذكرناه من جمع النبي
وظ انه لا تصريح فيه بالكراهة والاقرب الجزم بانتفاء التحريم ولانه يكره في مواضع استحباب الجمع لو اتفق الجمع مع عدم استحبابه فانه يسقط اذان الاعلام
ويبقى اذان الذكر والاعظام انتهى ولا يخفى ما في العبارة من الخلل فانه قال في ط ولم ينقل المقول والصواب بعده يكره وكانه سقط من القلم وايض قال في
لانه يكره والظ بانه يكره ثم بما نقلنا يظهر ان ما ذكره الش من قوله توقف في كراهته في الثلثة ليس كك بل توقفه وعدم وقوفه على نص وفتوى بالكراهة انما
هو في مطلق الجمع كما ذكرنا الا في خصوص الثلثة كيف وقد نقل القول بالكراهة في عصر الجمعة عن الشيخ وايض قد نقل القول بالحرمة ايض بينه عنه وقد قال
جماعة ايض منهم العلامة بالحرمة في الثالثة والمتبادر من مثل هذا القول عدم النص والفتوى بالحرمة ايض كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وايضا ذا حمل
على ما ذكرنا فلا ينافي ما ذكر في ثم بقوله ووتما قيل بكراهته في الثلثة وخصوصا في الاخير يعني عصر الجمعة وايض قوله ثم حكم بنفي الكراهة كان سهوا في لفظ ثم حكم بالكراهة
وجزم بانتفاء التحريم فيها كما ظهر مما ذكرناه فتدبر **قوله** نعم قد يقال ان مطلق البدعة ليس بمحرم ويمكن الاستدلال على حرمة كل بدعة بما روي في صحيحا فانه مشهور من
جماعة انها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة مصيرها الى النار وما رواه في كتاب عيون الاخبار من كتب الرضا ع للمؤمنين من شرائع الدين حيث فيه انه لا
يجوز ان يصلي تطوعا في جماعة لان ذلك بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وما رواه في اصول الكافي عن الفضل بن شاذان رفعه عن ابي جعفر
وابي عبد الله ع قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وما رواه ايض عن عبد الرحيم القصير عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص كل بدعة
ضلالة وكل ضلالة في النار واما ما تخيل من امور هي بدعة وليست بحرام على ما وقع في كلام بعض العامة فممنوع بان البدعة ليست مطلق المحدث بعد
عهد النبي ص بل عبادة لم يكن في زمانه ص ولا يستفاد من شريعته لا بالخصوص ولا من العمومات الواردة فيها اذ كل حكم يستفيد من الشريعة يشمل نحو
تورث الاباعد بمنع الاقارب مثلا وعلى الوجهين فلا نم تحقق بدعة لا يكون محرمة ولو سلم فيخصص العام بدليل من خارج لا يخرج عن الحجية على ما حقق
في الاصول نعم يمكن المناقشة بان عدم ايقاع الشارع لها في هذه المواضع لا يدل على كونها بدعة بل عموما الاذان فيها يكفي الحكم بشرعيته مطلقا
والاولى ان يستفسر فيقال ان اريد بالبدعة مطلق المحدث بعد عهد النبي ص وعليه يبنى كلام ذلك البعض من العامة فكونها بدعة مسلمة لكن لا نم
حرمة كل بدعة وان اريد البدعة باحد المعنيين اللذين ذكرناهما فلا نم كونها بدعة بمجرد عدم ايقاع الشارع لها فتدبر **قوله** وغيره يقتصر عنه
اي يقف في مكان اسفل من مكان الراتب ويجعل صلوته اخفض منه ويحتمل ان يكون المراد مجموع الامرين **قوله** ويلحق البدل حكم المبدل منه في الترك كثيرا

منتصبا على القعود فيجب تحصيل المكلف ما يعتمد عليه ولو باجرة مع الامكان فان عجز عنه ولو بالاعتماد او قدر عليه لكن عجز عن تحصيله قعد مستقلا
فان عجز عن الاستقلال في الصلوة اعتمد على شيء عنه كما مر فان عجز اضطجع على جانبه الايمن فان عجز على الايسر هذا هو الاقوى وهو مختاره في كتبه الثلثة ويفهم منه هنا التخيير وهو قول ويجب الاستقبال ح بوجهه فان عجز عنهما استلقى على
ظهره وجعل باطن قدميه الى القبلة ووجهه بحيث لو جلس كان مستقبلا كالمحتضر والمراد بالعجز في هذه المراتب حصول مشقة كثيرة لا تتحمل عادة سواء نشا منها زيادة مرض او حدوثه او بطؤ برئه
او تجرع المشقة البالغة لا العجز الكلي ويومي للركوع والسجود بالرأس ان عجز عنهما ويجب تقريب الجبهة الى ما يصح السجود عليه او تقريبه اليها والاعتماد بها عليه ووضع باقي المساجد معتمدا بدونه
لو تعذر الاعتماد وهذه الاحكام آتية في جميع المراتب السابقة وحيث يومي لهما برأسه يزيد السجود انخفاضا مع الامكان فان عجز عن الايماء به غمض عينيه لهما ويزيد للسجود تغميضا وفتحهما بالفتح
او ضمهما وان لم يكن مبصرا مع امكان الفتح قاصدا بالابدال تلك الافعال والا اجرى الافعال على قلبه كل واحد في محله والاذكار على اللسان والا اخطرها بالبال ويلحق للبدل حكم المبدل في الركنية زيادة ونقصا مع القصد وقيل مطلقا والنية وهي القصد الى الصلوة المعينة ولما كان القصد متوقفا على تعيين المقصود بوجه ليمكن توجه القصد اليه اعتبر فيها احضار ذات الصلوة وصفاتها المميزة لها حيث تكون مشتركة والقصد الى هذا المعين متقربا ويلزم من ذلك كونها معينة الفرض من ظهر او عصر او غيرهما والاداء ان كان فعلها في وقتها او القضاء ان كان في غير وقتها والوجوب ان اراد به المجعول غاية لان قصد الفرض يستلزم تميز الواجب مع احتمال ان يريد به الواجب المميز ويكون الفرض اشارة الى نوع الصلوة لان الفرض قد يراد به ذلك الا انه غير مصطلح شرعا ولقد كان اولى بناء على ان الوجوب الغائي لا دليل على وجوبه كما نبه عليه المص في كرى ولكنه مشهور فيجري عليه هنا او الندب ان كان مندوبا اما بالعارض كالمعادة لتلافيها في الفرض الاولى اذ يكفي في اطلاق الفرض عليه ح كونه كك بالاصل او ما هو اعم بان يراد بالفرض ولا ما هو اعم من الواجب كما ذكر في الاحتمال وهذا قرينة اخرى عليه وهذه الامور كلها مميزة للفعل المنوي لا اجزاء للنية فانها امر واحد بسيط وهو القصد وانما التركيب في متعلقه ومعروضه
وهو الصلوة الواجبة او المندوبة المؤداة او المقضية وعلى اعتبار الوجوب العلل يكون الجزء المميز اما قيد الواجب يكون صفة لوجوبه اشارة الى ما يقوله المتكلمون من انه يجب فعل الواجب لوجوبه او ندبه او لوجههما من الشكر او اللطف او الامر او المركب منها او بعضها على اختلاف الاراء ووجوب ذلك امر قد عفي عنه انه لم يحققه المحققون فكيف يكلف به غيرهم واختار في
والقربة وهي غاية الفعل المتعبد به وهو قرب الشرف لا الزمان والمكان لتنزهه تعالى عنهما واثرها لورودها كثيرا في الكتاب والسنة ولو جعلها الله تعالى كفى وقد يتخلص من ذلك ان المعتبر
في النية ان يحضر بباله مثلا صلوة الظهر الواجبة المؤداة ويقصد فعلها لله تعالى وهذا امر سهل وتكليف يسير قل ان ينفك عن ذهن المكلف عند ارادة الصلوة وكذا غيرها وتجشمها

زيادة ونقصا مع القصد وقيل مطلقا قال سلطان العلماء اي سواء قصد البدلية اولا فلو زاد تغميضا بطل صلوته وان لم يقصد انه بدل من الركوع او السجود والحاصل انه على هذا القول يصير التغميض مثلا بمنزلة الركوع في السجود في هذه الصلوة فلو زاد او نقص بطل الصلوة مطلقا كسائر الاذكار في الصلوة انتهى ولا يخفى ان بطلان الصلوة بزيادة الركوع والسجود الحقيقيين ايضا بدون قصد كونهما ركوعا او سجودا غير معلوم بل قال في كرى انه يجب ان يقصد بهويه الركوع فلو هوى لسجدة العزيمة او غيرها في النافلة او هوى لقتل حية او لقضاء حاجة فلما انتهى الى حد الركوع قوله وان لم يجعله ركوعا لم يجز بل يجب عليه الانتصاب ثم الهوي للركوع ولا يكون ذلك زيادة ركوع انتهى وفيه حكم بعدم البطلان بزيادة صورة الركوع بدون القصد وقال في بحث السجود يجب الهوي للسجود فلو هوى لا خذ شيء او قتل حية او عقرب لم يجز الا ان يعود الى القيام والهوي ولو مضى بصورة الساجد والحالة هذه احتمل البطلان لزيادة صورة السجود انتهى وفيه تردد فلعله بناء كلام القائل على زيادة صورة الركن مبطلا مطلقا لما احتمله في كرى ثم جعل حكم البدل كحكم المبدل مطلقا فتامل قوله ولما كان القصد متوقفا على تعيينه الخ لا يخفى ان القصد لا يتوقف الا على تعيين المقصود بوجه ما لا بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فح لا يلزم قصد الاداء والقضاء وكذا الوجوب الا ان يقال ان اراد ان النية هي القصد الى الصلوة المعينة اي المعينة بالوجه الممتاز والقصد المذكور يتوقف على تعيين المقصود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فلا نم الاول ان كون النية هي القصد الى الصلوة المعينة بالوجه المذكور لم لا يجوز ان يكون قصد الصلوة مطلقا اعم من ان تكون اداء وقضاء واجبة او مندوبة مجزيا وهذا الكلام الاتية بالجملة وجوب تعيين هذه الامور في النية مما لا دليل على اعتباره والاخبار خالية عنه وكذا كلام متقدمي الاصحاب فلا يبعد الاكتفاء بتعيين الفعل بوجه القربة مع قصد الاختيار ولكن الاحتياط في التعيين قوله والظاهر ان المراد به المجعول غاية قال سلطان العلماء لا يخفى ان في جعل الوجوب غاية لفعل الصلوة تجوزا ظاهرا فان غاية الفعل لا بد ان يكون مرتبا عليه متاخرا عنه في الوجود ولا شك ان الوجوب ليس مرتبا على فعل الصلوة بل كان مقدما عليه فالغاية الاتيان بما هو واجب لا اصل معنى الوجوب وهو مرتب على فعل الصلوة في اصل الشرع انه اصلي صلوة كذا لتحصيل الاتيان بالواجب لفظ لوجوبه اشارة الى هذا المعنى وح ايضا يصح تعليله بالقربة فان اصل الوجوب لا يعلل بالقربة ويظهر ان قربة الى الله تعليل للتعليل لا الاصل الفعل ولا يحتاج الى ما ارتكبه الشهيد في كرى في وجه عدم حرف العطف على التعليل بناء على انه تعليل لاصل الفعل فتم انتهى ولا يخفى ان من جعل الوجوب غاية فعل الصلوة لم يجعله علة غائية حتى يرد الاشكال ويحتاج الى ارتكاب التجوز بل جعله مفعولا له من قبيل تعدت عن الحرب جبنا ولا اشكال فيه ولا حاجة الى ما ارتكبه من التجوز البعيد جدا نعم في تصحيح التعليل الثاني بلا حرف العطف يحتاج الى توجيه وما افاده من كون القربة تعليلا للتعليل نقله المص في كرى عن بعض النحاة من الاصحاب لكن لا يخفى فساده ظاهرا فان القربة لا تصلح غاية للوجوب وايضا ليست فعلا للفاعل نقض نصبها وما افاده هذا الفاضل يصلح توجيها له لكنه بعيد جدا وما ذكره المص في الذكرى لدفع الاشكال مما لا يظهر له محصل كما يظهر بالمراجعة الان يتكلف ويرجع حاصله الى ان العطف انما يجب اذا كان المفعولان لاجلهما من قسم واحد واما اذا كان من قسمين كما نحن فيه فلا وذكر الش في شرح ان الحق منع تعدد المفعول لاجله هنا لان المجرور باللام ليس مفعولا لاجله كما لا يخفى ولو سلم منعنا وجوب توسط حرف العطف لفظا بل حذفه جائز قاعدة مطردة كما نقله ابن هشام في المغني وذكر له شواهد هذا كله مع عدم وقوع الاشكال اصلا فانه لا تعلق له بالنسبة الشرعية التي هي القصد بل متعلقه الالفاظ التي لا مدخل لها في المقصد كما اشار اليه في كرى ومع هذا فاني يقع النسبة في هذا الوجه نقص بل انما هي مما شاع في السن الناس فلو خبر لورد عليه شكال الاثم قوله لان قصد الفرض لا يتوان قول المص معينة الفرض لا بد ان يكون اشارة الى تعيين نوع الصلوة كما ذكره الش ايضا او لا حيث قال من ظهر او عصر ولا يمكن حمله على القصد قصد الفرضي كما ذكره هيهنا والا لم يكن تعيين نوع الصلوة مذكورا في كلامه مع انه من المميزات المعتبرة عندهم الا انا نقول ان الش حمل اولا قوله معينة الفرض على تعيين نوع الفرض بعنوان انه فرض كما يقال في النية فرض الظهر مثلا وحمل اخرى على مجرد تعيين نوع الصلوة بدون ملاحظة الفرض والنفل وكل منهما يحتمل وح يستقيم جميع ما ذكره ولا ايراد عليه فتدبر قوله وعلى اعتبار الوجوب المعلل اي او حمل الوجوب الذي ذكره المص على الوجوب الغائي قوله ما ثبت الواجب ماقبل الوجوب الذي في عبارة المتن او الوجوب الذي ذكر في النية قوله ويكون قصد اي قصد الواجب او المكلف بالاضافة الى الفاعل او المفعول قوله وجوب ذلك امر مرغوب عنه ح هذا انما يستقيم اذا تعين عليهم نية الوجه وليس كذلك بل قالوا بالتخيير بين الوجوب والندب وجههما وح فالخطب سهل اذ يمكن للعموم اختيار الاول قوله ولو جعلها الله اي غاية الصلوة او الصلوة وعلى الاول فيه مسامحة او فعل بعض المنافيات كك اي ولو في بعض مميزات المنوي او ولو في ثاني الحال قبله قوله او التسبيح بالاربع المشهورة مستنده ما رواه الشيخ عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع وقد وصف العلامة في هي هذه الرواية بالصحة وتبعه الش في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي ايضا فيه وفي سنده محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وفيه كلام مشهور وفيما رواه الفقيه عليه افضلية التسبيح في الركعتين ايضا ما يؤيد هذا القول قوله على ما دلت عليه رواية حريز هي ما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن ابي جعفر ع انه قال لا تقرأ في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما فقال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وفي السرائر نقل هذه الرواية من كتاب حريز وليس فيه لفظ او وحدك بعد قوله اماما وكذا لفظة تكمله تسع تسبيحات ومثله في المعتبر وقد نقل في هي وفي الارشاد ايضا بهذا الوجه ماخوذا منهما واستدل الش بهذه الرواية على قول العشر وقال وهذه الرواية اخص من المدعى فلا تدل عليه صريحا وكانه حمل قوله ثم تكبر على التكبير لعمل الثلثة عشر تكبير الركوع فيصير عشرا والظاهر ان المراد به تكبيرة الركوع فهي دليل على التسع كما ذكرنا ويؤيده ما نقل عن حريز في كتابه انه قال بالتسع والعجب في شرح الارشاد نقل قول التسع ايضا وقال ورواه الصدوق في كتابه ولعله اشار الى ما نقلنا من كتاب حريز لكنه لم يقل بعنوان انه مذهبه والرواية التي نقلت عنه هي ما نقلناه فتدبر قوله بتكرير الاربع ثلثا

زيادة على ذلك وسواس شيطاني فقد امرنا بالاستعاذة منه والبعد عنه وتكبيرة الاحرام نسبت اليه لان بها يحصل الدخول في الصلوة ويحرم ما كان محللا قبلها من الكلام وغيره ويجب التلفظ بها باللفظ المش بالعربية تاسيا بصاحب الشرع حيث كان وامرنا بالتاسي وكذا تعتبر العربية في ساير الاذكار الواجبة اما المندوب فيجوز بها وبغيرها في اشهر القولين هذا مع القدرة عليها اما مع العجز فيجب الوقف عن التعلم فيأتي بها حسب ما يعرفه من اللغات فان تعذر تحريرا عيا ما اشتملت عليه من المعنى من الاضلية ويجب المقارنة للنية بحيث يكبر عند حضور القصد المذكور بالنية من غير ان يتخلل بينهما زمان وان قل على المش والمعتبر حضور القصد عند اول جزء من التكبير وهو المفهوم من المقارنة بينهما في عبارة المص لكنه في غيره اعتبر استمراره الى اخره الاصح العسر والاول اقوى واستدامة حكمها بمعنى ان لا يحدث نية تنافيها ولو في بعض مميزات المنوي الى الفراغ فلو نوى الخروج منها ولو في ثاني الحال قبله او فعل بعض المنافيات كان اوريا ولو ببعض الافعال ونحو ذلك بطلت

واختار في شرح نع والارشاد تبعا للمحقق الثاني اجزاء الجميع ما عدا التسع لسقوط التكبيرة فيه ويرد عليه ما اشار اليه هنا قوله ويرده الصحيح بما لا يذهب عليك انه لم يوجد في الكتب المتداولة نص دال على خصوص الثالث والرابع ايضا فضلا عن الصحيح فقد اعترف صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي وغيرهما ايضا بعدم الوقوف على مستند لهذا القول نعم رواية التسع صحيحة كما نقلنا واما رواية الاربع فعلى ما اشرنا اليه يمكن ان يكون منظور الش ان نص الاربع يكفي الاجزاء بالعشر والاثني عشر ايضا لاشتمالها عليها مع زيادة ولا باس بها مع وجود القول بها وقد تردد المحقق الاردبيلي فيه بناء على انه لا دليل على عدم ضرر الزيادة الا ترى انه لو زاد الفاتحة لاحتمل الضرر والبطلان وكذا لو زاد التسبيح على الثلثة ومجرد وجود القائل لا يجعله راجحا فقال فنقول بعض الاصحاب بانه احوط وبعضهم بانه مستحب محتمل القائل وانت خبير بان الاخبار الواردة في التسبيح في الركعتين الاخيرتين من صحيحها بعضها تدل على التوسعة فيجدا والظ اجزاء كل واحد من هذه الطرق بل وغيرها ايضا مما وقع في النص الصحيح كما ذهب اليه المحقق في المعتبر ولا مجال لاحتمال ضرر الزيادة لا سيما مع ما ورد من عموم الاذان في الكلام بالدعاء والذكر في الصلوة ويمكن ايضا التمسك في اضافة التكبيرة الواحدة او الثلث الى التسع بورود التكبير في بعض الروايات وان لم يكن على هذا الطريق ما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في اكثر حديث وفي الاخيرتين لا تقرء فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة وما ورد ونماروا ثقة الاسلام بطريق حسن بابرهيم بن هاشم عن فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع في اثناء الحديث فاصاب النبي ص في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح وتهليل ودعاء ومثله في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع واعلم انه قد روى الصدوق في كتاب عيون الاخبار في باب ذكر عبادة الرضا ع انه كان يسبح في الاخرتين ويقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ويخرج فيوافق التسع والله تعالى يعلم قوله وفي البيان جعلهما سواء وروى في كتاب الاحتجاج في جملة التوقيعات الواردة عن صاحب الامر ع انه سئل عن الركعتين الاخيرتين وقد تكثرت فيهما الروايات فبعض روى ان قراءة الحمد فيهما افضل وبعض روى ان التسبيح فيهما افضل والفضل لايهما لنستعمله فاجاب قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ التسبيح قول العالم كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج وهذا حديث غريب في مقابلة الاخبار المتكثرة جدا والاجماع على ما ادعوه والله تعالى يعلم قوله والافضل التام ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله المش بينهم على ما ذكر في فتح الجزري انه ان لم يتم معنى الكلام الا بما بعده فالوقف عليه قبيح وان تم فان لم يكن له تعلق بما بعده ايضا فالتام وان كان له تعلق بما بعده فاما ان يكون له تعلق به بحسب المعنى دون اللفظ فالكافي او من جهة اللفظ ايضا فالحسن واما احتمال ان يكون له تعلق بما بعده لفظا لا معنى فكانه غير متصور ولا يخفى ان قول الش وهي ما تم لفظه ومعناه او احدهما كانه لا ينطبق على هذا الاصطلاح وايضا على الاصطلاح ينبغي ان يكونا لو وقف على الكافي يفضل له الحسن فلهذا حكموا في الحسن بوجوب الاعادة والمنع من الابتداء بما بعده الا في رؤس الآي لورود السنة بالوقف على العالمين والابتداء بالرحمن على ما ذكروا وههنا اصطلاح اخر ذكره السيد الشريف في شرح الكشاف وهو ان لو وقف على ما لا يفيد معنى مستقلا قبيح وعلى ما يفيده حسن فان استقل ما بعده ايضا يسمى تاما والا يسمى كافيا وحسنا غير تام فالوقف على بسم قبيح وعلى الله او الرحمن كاف وعلى الرحيم تام وعلى هذا فالحسن جنس لغير القبيح ولا يمكن حمل كلام الش عليه ولم اطلع على اصطلاح اخر يوافق ما ذكره والله يعلم قوله ولم يحصر التفصيل بسور المفصل كما هو المش فانهم خصوا التفصيل بطوال المفصل وهي من سورة محمد ص الى عم ومتوسطاته وهي من سورة عم الى الضحى وقصاره وهي من الضحى الى اخر القران على ما ذكروا قوله بخصوصه عندنا وانما رواه الجمهور من عمر بن الخطاب كما ذكر في المدارك قوله والمراد به ما بعد محمد صلى الله عليه وآله الظ حذف لفظ البعد بتاء ورن المفصل كما ذكر في كتب الفقه واللغة من حد من هذه السورة الى اخر القران لا من بعدها ولو وجه كلام الش فيما بعد الاول بان يجعل عطفا على ما بعد الا على ما بعده فعنيه انه يصير ما بعد محمد ص هو ما بعده بعينه فيتصير قوله وروى ان من تركهما فيها اي في الجمعة يعني الصلوة او اليوم وعلى الاول فالاستدلال بها في صلوة الجمعة ظ واما في ظهرها فكانه لشيوع اطلاق الجمعة على ما يشمله ايضا لكن الاستدلال بمجرد ذلك مشكل واما على الثاني فلا يظهر اختصاصها بالصلوتين نعم احتمال الاختصاص بالجمعة وهو ظ واعلم ان الرواية على ما نقلت في كري وشرح الارشاد للش والمحقق الاردبيلي ليس فيها لفظ فيها وتمامها هكذا روى محمد بن مسلم عن الباقر ع قال ان الله تعالى اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله بشارة لهم والمنافقين توبيخا لهم فلا ينبغي تركهما ومن تركهما متعمدا فلا صلوة له ولا يخفى انه لا يبعد ان الظان يكون المراد منها في صلوة الجمعة واما ادخال الظهر ايضا فلا شاهد له بل لو لم يحمل على خصوص الجمعة لكان الظ في جميع صلواتها او فيها في الجملة ولا فيها في الجمعة فتبعد هذا ثم لا يخفى ان لفظ ينبغي بل سنيتها ايضا في الاستحباب قوله فلا منع من الاقتداء به اي بهذا القائل هنا من هذه الجهة اي من جهة فعل التجوي كما في صورة الاقتداء بالمخالف فان هذا القائل لا يبطل بها الصلوة بل من جهة فعل ما يعتقد المأموم الابطال به وهو اصل قراءة السورة وهذا اذا كان المأموم مجتهدا معتقدا ابطال الصلوة بقراءة العزيمة او لم يبعد فيه اشكال فان الامام لما كان معتقدا الجواز فقراءتها في الصلوة فصلوته صحيحة عنده وفي نفس الامر والمأموم هو نفسه لا يقرء السورة ومجرد اعتقاد بطلان الصلوة به لا يوجب بطلان هذه الصلوة فكانه لا دليل على منع الاقتداء به ولهذه المسئلة نظائر كثيرة فمن حكم فيها بمثل هذا الحكم فعليه الاشكال فلا تغفل ثم انه يظهر مما علقه سلطان المحققين على هذه العبارة انه حملها على معنى اخر غير ما ذكرنا وهو انه على مذهب هذا القائل لا منع من الاقتداء بالمخالف من جهة القراءة بل من حيث فعله التجوي الذي يعتقد المأموم الابطال به وهذا مع ان المتأمل يشهد بانه ليس غرض الش بل غرضه هو ما ذكرنا مما لا يرجع الى محصل اذ لا منع من الاقتداء بالمخالف على مذهب غير هذا القائل ايضا من جهة القراءة واذ ليس هو اقتداء حقيقة بل هو صورة الاقتداء ويقرء المأموم فيه فلا منع من الاقتداء من جهة القراءة على شيء من المذهبين ايضا بل المانع فيها هو التجوي وهو ايضا ليس مانعا من الاقتداء كما هو ظ كلام الش بل من الاعتداد بتلك الصلوة بخلاف ذلك على التوجيه الاول فان المانع فيه مانع من الاقتداء قوله وكذا قيل في غيرها قال المحقق الثاني في ح عد في ضابط الجهر والاخفات في الصلوة ان كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها ليلا فالسنة فيها الجهر كالصبح وكل صلوة تختص بالليل لا نظير لها

وقراءة الحمد وسورة كاملة في اشهر القولين الا مع الضرورة كضيق وقت وحاجة يضطر فوتها وجهالة لها مع العجز عن التعلم فتسقط السورة من غير تعويض عنها هذا في الركعتين الاوليين سواء لم يكن غيرهما كالثنائية ام كان كغيرها ويتخير في غيرهما من الركعات الحمد وحدها او التسبيح بالاربع المشهورة اربعا بان يقولها مرة او تسعا باسقاط التكبير من الثلث على ما دلت عليه رواية حريز او عشرا باثباته في الاخيرة او اثني عشر بتكرير الاربع ثلثا ووجه الاجزاء بالجميع وورد النص الصحيح بها ولا يقدح اسقاط التكبير في الثاني لذلك ولقيام غيره مقامه وزيادة وحيث يؤدي الواجب بالاربع جاز ترك الزوائد ويحتمل كونه مستحبا نظرا الى ذلك وواجبا مخيرا التفاتا الى انه احد افراد الواجب وجواز تركه الى بدل هو الاربع ان كان جزءه كالركعتين والاربع في مواضع التخيير وظاهر النص والفتوى الوجوب وبه صرح المص في كري وهو ظاهر العبارة هنا وعليه الفتوى فلو شرع في الزوائد عن نية فهل يجب عليه البلوغ الى الاخرى يحتمله تضييقا للوجوب وان جاز تركه قبل الشروع والتخيير ثابت قبل الشروع فيوقعه على وجه او يتركه حضرا من تغيير الهيئة الواجبة ووجه العدم اصالة عدم وجوب الاكمال فينصرف الى كونه ذكر الله تعالى ابتلي به وفي الاوليين اولى من التسبيح مطلقا لرواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن ع وروي افضليته التسبيح مطلقا ولغير الامام

بينه وبين السر في مواضعه اذا لم يسمعها من يحرم اسماعه صوتها والستر افضل لها مطلقا وتتخير الخنثى بينهما في موضع الجهر ان لم يسمعها الاجنبي والاقرب الاخفات وربما قيل بوجوب الجهر عليها ان لم يسمع الاجنبي مع الامكان والا وجب الاخفات وهو احوط ثم الترتيل للقرائة وهو لغة الترسل فيها والتبيين بغير بغي وشرعا قال في الذكرى هو حفظ الوقوف واداء الحروف وهو المروي عن ابن عباس قريب منه عن علي عليه السلام الا انه قال هو بيان الحروف بدل اداها والوقوف على مواضعه وهي ما تم لفظه ومعنا او احدهما والافضل التام ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله ولقد كان يعوّ ذكر التر ثنا عليه اعتبر به المص فالجمع بينهما تاكيد نعم يحسن الجمع بينهما لو فسر الترتيل لا تبيين الحروف من غير مبالغة كما فسره به في المعتبر والمنتهى او بيان الحروف واظهارها من غير مد يشبه الغنا كما فسره به في النهاية وهو الموافق لتعريف اهل اللغة وتعدد الاعراب اما بالظهار حركاته وبيانها بيانا شافيا بحيث لا يندمج بعضها في بعض الحد لا يبلغ المنع او بان لا يكثر الوقوف الموجب للسكون خصو

نهارا ان السنة فيها الجهر كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير في الليل فيما يفعل نهارا والسنة فيها الاخفات كالظهرين وما يفعل ليلا السنة فيها الجهر كالعشاء والجمعة والعيدان السنة فيهما الجهر لوقوعهما نهارا ولا نظير لهما ليلا والكسوف يستحب الاسرار لانها انما تفعل نهارا ولها نظير بالليل هي صلوة خسوف يجهر فيها استحبابا وصلوة الاستسقاء كالعيد عندنا والظ انا نعدها كذلك ونوافل النهار تابعة لصلوتها كما ان صلوة الليل كذلك قال في الذكرى ويتردد الاشتراك في صلوة الجنازة عندنا ومقتضى ذلك عدم تعلق الجهر والاخفات بها ويمكن ان يبقى البحث فيها عن حال الدعاء والاذكار ولم يجد نص يحكم باحد الامرين وكل منهما ممكن لانها تفعل ليلا ونهارا انتهى ولا يذهب عليك انه يمكن ان يجعل ما لا يختص بالنهار ولا بالليل كصلوة الزلزلة داخلا فيما له نظير فيكون السنة فيها اذا فعلت بالنهار الاخفات وفي الليل الجهرية فيكون ضابطه حاصرا لجميع الاقسام لكن تو اخر في صلوة الجنازة وكل منهما ممكن لان ظاهر التردد فيهما وقع بكون ما تفعل في كل منهما خارجا عن الاقسام غير مذكور فيهما ويمكن حمله على الشك كل منهما جميعا الجهر في الليل والاخفات في النهار ولتطابق ما ذكرنا لكنه بعيد واما الشه فقد جعل الزلزلة فيما لا نظير له فكانه حمل ما لم نظير على ان يكون نظيره صلوة اخرى مشبهة به الا ان يكون له جنس تلك الصلوة بعينه والتفاوت بمجرد الفعل في الليل والنهار وجعل مما سوى ذلك مما لا نظير له هذا ولا اعرف مستندا لهذه القاعدة ليعلم منه وجه تحريمها وفي مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنة في صلوة النهار بالاخفات والسنة في صلوة الليل بالاجهار ويمكن حمل صلوة النهار وصلوة الليل على ما يختص في واحد منهما او ما يفعل بواحد منهما ولا يجري الاحتمال الا ايض فيما روي من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله ان صلوة النهار عجماء اي اخفاتية ويؤيده ايض ما روي في الفقيه ان يحيى بن اكثم سال ابا الحسن عليه السلام عن صلوة الفجر لم يجهر فيها بالقرائة وهي من صلوة النهار فقال لان النبي صلى الله عليه وآله كان يغلس بها فقربها من الليل والله يعلم ثم لا يخفى ان المحقق الثاني زعم اختصاص الخسوف بالليل كما هو الغالب فحكم باستحباب السر في الكسوف والجهر في الخسوف والشه حكم بان الاقوى في الكسوف الجهر لعدم اختصاص الخسوف بالليل ولا يخفى ان الحكم بالجهر مط في الخسوف مبني ايض على طريقة الشه حيث جعل الزلزلة مط في الجهريات واما ما يستفاد من كلام المحقق فينبغي الجهر فيها اذا فعلت في الليل والاخفات اذا فعلت في النهار والتردد فيهما مط هذا والاقوى ما ذكره الشه من استحباب الجهر في الكسوفين مط ونحن جاز لسترايض فيهما مط اجماعا على ما ذكره في الذكرة ان الخلاف في الاستحباب لا الوجوب فلو جهر في الكسوف او خافت في الخسوف جاز اجماعا وذلك لانه ادعى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على ان السنة في صلوة كسوف الشمس الجهر واذا ثبت ذلك فيه فلا نزاع في الخسوف والعلامة نسب في المنتهى والتذكرة استحباب الجهر بالكسوفين الى علمائنا وهو ايض يؤذن بالاجماع ولا اقل من الشهرة العظيمة ولما رواه الكليني بسند قوي جدا بل صحيح على ما ذكر في المنتهى عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ويجهر بالقرائة والكلام في صلوة الكسوف وهذه الرواية نقلها الشيخ ايض وتبع عن الكليني واسنداه في الذكرة من طرقنا الخاصة لقول الشيخ في الخلاف وروي عن علي انه صلى كسوف الشمس فجهر فيها بالقرائة وقال الشيخ وعليه اجماع الفرقة ويظهر من المنتهى ان هذه الرواية عامية واستدل فيه من رواية الخاصة برواية الكليني على ما نقلنا بعينه شيء وهو انه في التذكرة نقل القول باستحباب السر في الكسوف والجهر في الخسوف عن بعض العامة ثم قال وهذا القول عندي لا باس به لقول الباقر عليه السلام في حديث صحيح ولا يجهر بالقرائة وهو اصح حديث بلغنا في هذا الباب انتهى وكانه لم يثبت عنده ما نقله من الشيخ الاجماع ثم الرواية التي نقلها لم اطلع عليها ولا يبعد ان يكون هذه الرواية المنقولة وتقييدها في نسخة التي عنده رحمه الله خال لضبطها لفظة لا والله تعالى يعلم واما المتن فقد يصرح في شيء باستحباب الجهر في صوت الايات ليلا ونهارا وقال في الذكرى ثالثها استحباب الجهر فيها سواء كانت خسوفا او كسوفا وقد رواه العلامة وكذا باقي الايات **قوله** لعدم اختصاص الخسوف بالليل بل يمكن وقوعه في النهار بعد طلوع الصبح لكن قبل طلوع الشمس في جهة المغرب وبعد غروب الشمس قبل ذهاب الحمرة على القول به في طرف المشرق واما في غير هذين الوجهين فلا يمكن الخسوف في النهار على قواعدهم الا بحث الارض عن غيره به **قوله** وان الشيء الواحد ولا يخفى ضعفه فان الشيء الواحد بعينه اصلا وبدلا وههنا ما يكون اصلا غير ما هو بدل بالشخص وان اتحدا بالنوع وايض الشيء الواحد لا يكون اصلا وبدلا عن شيء واحد وههنا هو اصل لنفسه بدل للغاية الذي هو غيره ولا محذور فيه فتدبر **قوله** ويجب مراعاة الترتيب بهذا لو كان البدل من غير الجهر نظر لو كان منهما فرعاية الترتيب انما هي في القصد فلا تغفل **قوله** من البدل والبدل لما نظم بدل المبدل الاصل فان المبدل هو الفائت ولا ترتيب بينه وبين البدل فتدبر **قوله** بل قيل بالاجزاء اي القرائة من المصحف وكل من المبالغة والقرائة وفي الذكرى نقل القول بالاجزاء بالقرائة من المصحف اختيارا عن الفاضلين ثم قال لو تتبع ثانيا اجزاه عند الضرورة وعلى قولهما يجزي اختيارا وحروفهما مائة وخمسون لا يخفى انه اما ان تعتبر الحروف الملفوظة او المكتوبة فعلى الاول فغايته مبلغ الحروف مائة وتسعة وثلثون وذلك على تقدير الوقف على الرحيم والعالمين وتسعين وعند المد حرفا والمشدد حرفين الا فينقص منه ايض وعلى الثانية اصل الحروف مائتان واثنان واربعون واذا اضيف التشديدات الاربعة عشر صار مائة وستة وخمسون ولو اعتبر المد ايض حرفا كما هو الظ فيزيد حرفا اخر وعلى التقادير لا يستقيم ما ذكره الشه اللهم الا ان يقال انه اعتبر المكتوبة ثم اضاف الى الحروف الاصول التشديدات التي لم يكتب معها الحروف المدغم دون البواقي فانه بعد اعتبار المدغم والمدغم فيه على حرفين لا وجه لاعتبار التشديد معهما حرفا اخر اذ لا يزيد المدغم والمدغم فيه على حرفين لو لم ينفصلا منه والتشديدات المذكورة خمسة فيصير المجموع مائة وسبعة واربعين وعشر المد ايض وكذا اعتبر همزة الاسم فانها لا تترك في الكتابة الا في خصوص البسملة لكثرة الاستعمال فاعتبر الاصل وكذا الف الله وكذا الرحمن فان القاعدة تقتضي كتبة مثلها وانما شاع تركهما في خصوصهما فان عبر فيهما ايض الاصل وكذا اللام والهمزة من الله فان الاصل فيه كما قيل ان يكتبا التي يكتب الا الله وبالله لكنهم يقصدوا لهمزة لا لالتباسه بالنفي فصار الله فاستكرهوا اجتماع ثلث لامات فحذفوا احدها فصار واذا اعتبر جميع ما ذكرنا فبلغ الى ما ذكرنا لكن اعتبار الحروف المكتوبة بعيد جدا والظ انه لا اعتبار ههنا بالحروف الملفوظة ويحتمل ان يكون الشه ايض اعتبر الملفوظة لكن ملفوظة كل

في المرجوح ومثله حركة البنا موضع
في سقوط الحركة والتعويض
الشيئ عند بنيتها مستحب خفي
الترتيل وما عطف عليه و
عطفها بثم الدالة على تراخي
لما بين الواجب والندب
من التغاير وكذا يستحب
تطويل السورة في الصبح كهل
اتى وعم لا مطلق التطويل
وتوسطها في الظهر والعشا
كهل اتيك والاعلى كل و
قصرها في العصر والمغرب
بما دون ذلك وانما اطلق
ولم يجز التفصيل بسور المفصل
لعدم النص على تقديره بخصوصه
عندنا وانما الوارد في خصوصها
هذه السور وامثالها الكرام
وغيره فيد والاهتمام بالمفصل
والمراد به ما بعد محمد او الفتح
او الحجرات او الصف او الصافات
الى اخر القرآن وفي مبدأ اقوال
اخر اشهرها الاول سمي مفصلا
لكثرة فواصله بالبسملة بالاضافة
الى باقي القرآن او لبيانه من محكم
المنسوخ لعدم النسخ فيه كذا
قصر السورة مع خوف الضيق
بل انه يجب اختيارهل اتى
هل اتيك في صبح الاثنين و
صبح الخميس فمن وقاه الله شر اليومين
وقيل الجمعة والمنافقين في ظهريها وجمعتها
على تقدير الاستحباب وورد
ان من تركهما فيها متعمدا فلا
صلوة له حتى قيل بوجوبهما
في الجمعة وظهرها لذلك
وحملت الرواية على التاكيد
جمعا والجمعة والتوحيد في
صبحها وقيل الجمعة والمنافقين
وهو مروي ايض والجمعة والاعلى
في عشائها المغرب والعشاء
وروي في المغرب الجمعة والتوحيد
ولا مشاحة في ذلك لانه
مقام استحباب وتحريم قرائة
العزيمة في الفريضة على اشهر
القولين فتبطل بمجرد الشروع

به ويستحب الجهر بالقراءة في نوافل الليل والسر في نوافل النهار وكذا قيل في غيرها من القرائض بمعنى استحباب الجهر بالليلية منها والسر في نظيرها النهارية كالكسوفين اما ما لا نظير له فالجهر مطلقا كالجمعة والعيدين والزلزلة والاقوى في الكسوفين ذلك لعدم اختصاص الخسوف بالليل بعامل الحمد يجب عليه التعلم مع امكانه وسعة الوقت فان ضاق الوقت قرأ ما يحسن منها اي من الحمد هذا اذا سمي قرآنا فان لم يسم لقلته فهو كالجاهل بها اجمع وهل يقتصر عليه او يعوض عن الفائت ظاهر العبارة الاول وفي س الثاني وهو الاشهر ثم ان لم يعلم غيرها من القرآن كرر ما يعلمه بقدر الفائت وان علم ففي التعويض عنها ارسنه قولان ماخذهما كون الابعاض اقرب اليها وان الشيء الواحد لا يكون اصلا وبدلا على التقديرين فيجب مساواته له في الحروف وقيل في الآيات والاول اشهر ويجب مراعاة الترتيب بين البدل والمبدل منه فان علم الاول اخر البدل او الاخر قدمه او الطرفين وسطه او الواسط حفه به وهكذا ولو امكنه الايتمام قدم على ذلك لانه في حكم القراءة تامة ومثله ما لو امكن متابعة قارئ او القراءة من المصحف

كلمة على التقدير التلفظ بها منفردة بالابتداء بها والوقف عليه وهو موافق ما ذكرناه من اعتبار المكتوبة فان القاعدة في كتبة كل كلمة هو كتبة ما يتلفظ به منه على ذلك التقدير الا انه خولف في ذلك في بعض المواضع لنكتة كما ظهر مما تلوناه عليك فاذا اعتبر المكتوبة على القاعدة المذكورة يساوي الملفوظة على ذلك الوجه ضم التشديدات الخمسة وحرف المد يبلغ ما ذكره لكن اعتبار الملفوظة على هذا الوجه ايضا كانه بعيد والله تعالى يعلم **قوله** وعلى التقدير في الاصح ونفى الشيخ في التبيان ايضا الحق الواحدة ولان الشاهد على الواحدة اتصال المعنى والبسملة تنفيه وقال في المعتبر ان كانتا سورتين تجب البسملة وان كانت واحدة فلا بسملة للاتفاق على انها ليست آيتين من سورة واحدة سوى النمل قال في يع ولا يفتقر الى البسملة بينهما على الاظهر والاقوى ما ذكره الشارح **قوله** كالانحناس الانحناس التأخر والمراد ههنا كما ذكره في كري التراجع الى الوراء وتقويس الركبتين حتى يصل كفاه اليهما بل انحناء او مع ضم انحناء ايضا لكن بحيث لولا الانحناس لم يبلغ الوصال الى الركبتين **قوله** ومثله القول في التسبيح قال سلطان العلماء اي مثل القول المذكور في التخيير بين الكل والجزء القول في التسبيح الكبرى اي سبحان ربي العظيم وبحمده مع كون بعضها ذكرا تاما وهذا في صورة كفاية الاطلاق فانها مخيرة بين سبحان ربي مثلا او سبحان ربي العظيم لكون كل منهما ذكرا تاما كافيا والغرض دفع الاستبعاد من التخيير بين الجزء والكل انتهى والاظهر ان تفسير التسبيح الكبرى ههنا سبحان ربي العظيم فقط وان كان خلاف المصطلح حتى يختلف المثل والممثل به ومع ذلك لا يخفى ما في العبارة من الحزازة والركاكة وكان الظاهر ان يقول ومثله القول في سبحان ربي العظيم وكذا في التسبيح المكرر على القول بعدم اليقين فتدبر **قوله** ومعنى سبحان ربي العظيم تنزيها عن النقائص يمكن ان يكون المعنى اسبح تسبيح ربي العظيم والغرض بيان ان التسبيح هو الرب العظيم او اسبح الله تسبيحا كذا اي تسبيحه هذا النوع الكامل من التسبيح ويحتمل ان يكون اضافة السبحان من الاضافة الى المفعول والفاعل اي تسبيحا ينبغي لربي العظيم ويليق به او تسبيحا يسبح ربي العظيم نفسه واما قوله وبحمده فهو على ما ذكره الشارح متعلق بالعامل المحذوف اي مثله فان التقدير على ما ذكره سبحت الله تسبيحا كذا وسبحته بحمده وهذا ايضا يحتمل الاضافة الى الفاعل والمفعول اي سبحته بحمدي له او بحمده الذي حمد به نفسه ويحتمل ان يكون المعنى وسبحته متلبسا بحمده على الاضافة الى المفعول والفاعل او مستعينا بحمده على الاضافة الى الفاعل او المفعول ويحتمل ان يكون التقدير وانا متلبس بحمده على ما وفقني له من تنزيهه وعبادته على ما قيل كان المصلي لما اسند التنزيه الى نفسه خاف ان يكون في هذا الاسناد نوع توبيخ بانه مصدر لذلك الفعل فتداركه بقوله وانا متلبس بحمده على ان صيرني اهلا للتسبيح والواو حينئذ واو الحال او العاطفة لكن بصير من عطف الجملة الاسمية على الفعلية ويحتمل ان يكون وبحمده عطفا على مقدر يعلم من نظم الكلام اي سبحته سبحان ربي العظيم بصفات عظمته وبحمده على ان يكون من الاضافة الى الفاعل ويحتمل على بعد الى المفعول ويحتمل ان يكون الواو زائدة كما قيل ويكون المعنى سبحته بحمدي له او بحمده نفسه او بثنائه او متلبسا بحمده على الوجهين او مستعينا به على الوجهين واما ما ذكره الشارح اخرا من قوله او بمعنى والحمد لله في صلة ان يكون المعنى سبحته تسبيحا كذا بحمد الله اي والحمد لله على ان وقع مني هذا كما يقال فعلت كذا وكذا هو الحمد لله كما ذكره بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون ان معناه ما انت بمجنون والنعمة لربك كما يقال سبحانك اللهم وبحمدك اي والحمد لك **قوله** وهو خبر معناه الدعاء لا الثناء على الحامد قال المحقق الثاني في شرح عد ههنا شيء هو ان سمع الله لمن حمده دعاء بل هو او ثناء كل محتمل ولم اظفر في كل احد بتصريح باحدهما انتهى والظاهر ان مراده بالثناء الثناء على الله تعالى لا على الحامد كما ذكره الشارح ههنا اذ لا يناسب المقام وهذا احسن في شرح يع والارشاد حيث اطلق الثناء كما في شرح عد ثم حكم الشارح بكونه دعاء لما رواه الكليني في كتاب الدعاء باسناده الى المفضل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك علمني دعاء جامعا فقال لي احمد الله فانه لا يبقى احد ان يصلي الا دعا لك يقول سمع الله لمن حمده وهو نص على الباب على انه دعاء لا ثناء كما ذكر في شرح الارشاد **قوله** او في كمه ظاهره انه عطف على بارزتين فلا كراهة في ادخالهما الكمين ايضا وهذا هو المشهور الذي نقله في كري عن الاصحاب وحكم الشيخ في ط باستحباب الكون يكون يداه بارزتين او في كمه ونقل عن ابي الصلاح انه قال بكراهة ادخال اليد في الكمين او تحت الثياب لو جعل قوله او في كمه عطفا على تحت ثيابه لا طبق على مذهب ابي الصلاح لكنه بعيد جدا وفي الفقه في كري وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل لا يخرج يديه على ثوبه قال ان خرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا باس فلا يبعد ظهورها في افضلية الاخراج عن الثوب ويمكن الاستدلال على كراهة الادخال تحت الثوب بناء على ما شاع بينهم من اطلاق المكروه على خلاف الاولى ولا يبعد ادخال الادخال في الكم ايضا على ما فعله ابو الصلاح واما استحباب كونهما في الكمين على ما ذكره الشيخ او عدم كراهته فلم اقف من النصوص على ما يدل عليه وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي فيدخل يده في ثوبه قال ان كان عليه ثوب آخر ازار او سراويل فلا باس وان لم يكن فلا يجوز له ذلك وان ادخل يدا واحدا ولم يدخل الاخرى فلا باس ولا يخفى ان حمل الجواز على الكراهة في الروايات مما لا بعد فيه لكن يفهم منها اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن تحتهما ثوب آخر وعبارات اكثر الاصحاب مطلقة نعم نقل عن ابن الجنيد انه قال لو ركع ويداه تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه مئزر او سراويل ولا يبعد ان يكون لفظ ثيابه في عباراتهم بلفظ الجمع المضاف المفيد للعموم اشارة الى هذا اي اختصاص الكراهة بما اذا كان تحت جميع الثياب فلم يكن تحتهما ثوب آخر لكنه بعيد ثم لا يخفى ما في دلالة الرواية على اختصاص الكراهة بادخال اليدين جميعا دون احدهما ولفظ يداه بصيغة التثنية في عبارة المصنف وكذا في عبارة بعض آخر يوافقه لكن في عبارة بعضهم وقعت مفردة فلا تغفل ثم لا يخفى اطلاق الروايتين وعدم اختصاصهما بحال الركوع فلعلهم في خصوص الركوع نص آخر لم يصل الينا والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد مع ذلك من الاعتماد الى ما يساوي موقفه المعتبر مساواته موضع جبهته لتوقفه على ما ذكره الاكثر واعتبرها المصنف في جميع المساجد هو الظاهر من كلام الشارح ههنا حيث لم يخص موضع الجبهة وفي شرح الارشاد حكم بان ما اعتبره الشهيد اولى وقال ايضا فيه فلا فرق في ذلك بين ما لو كان الارتفاع والانخفاض بسبب البناء والفرش ونحوهما او من اصل الارض كالمنحدرة لاطلاق النصوص والفتاوى **قوله** وليس هذا تخوية قال في الصحاح خوى البعير تخوية اذا جافى بطنه عن الارض في بروكه وكذلك الرجل في سجوده تخوية تجافى وفرج ما بين عضديه وجنبيه

بل قيل بالجزء به اختيارا و الاولى اختصاصه بالنافلة فان لم يحسن شيئا منها قرأ من غيرها بقدرها اي بقدر الحمد حروفا او حروفا فيما بينه وحمسة وحمسين حرفا بالبسملة الا من قرأ مالك فانها تزيد حرفا ويجوز الاقتصار على الاقل ثم قرأ السورة ان كان يحسن سورة تامة ولو بتكرار عنهما امرا عيا في البدل المساواة فان تعذر ذلك كله وقلم يحسن شيئا من القراءة ذكر الله تعالى بقدرها اي بقدر الحمد خاصة اما السورة فساقطة كما مر وهل يجزي مطلق الذكر ام يعتبر الواجب في الاخيرتين قولان اختار ثانيهما المصنف في كري لثبوت بدليته عنها في الجملة وقيل يجزي مطلق الذكر وان لم يكن بقدرها عملا بمطلق الامر والاول اولى ولو لم يحسن الذكر قيل وقف بقدرها لانه كان يلزمه عند القدرة على القراءة قيام وقراءة فاذا فات احدهما بقي الاخر وهو حسن والضحى والم نشرح سورة واحدة والفيل ولايلاف سورة على المشهور فلو قرأ احدهما في ركعة وجبت الاخرى على الترتيب والاخبار خالية من الدلالة على وحدتهما وانما دلت على عدم اجزاء احدهما وفي بعضها تصريح بالتعدد مع الحكم المذكور والحكم من حيث الصلوة واحد وانما تظهر الفائدة في غيرها وتجب البسملة بينهما على التقدير في الاصح لثبوتها بينهما تواترا وكتبها في المصحف المجرد عن غير القرآن حتى النقط والاعراب ولا ينافي ذلك الوحدة كما في سورة النمل ثم يجب الركوع

ودبر

منضمنا لان ...

فلفظ وبحمده واجب اتمه تخيير لاخبار الحلو كثير من الاخبار عنه ومثله القول في التسبيحة الكبرى مع كون بعضها كاف اذا نادى منهى ما بحارتين مالزع البعض هو منقول على المصلى بمجد من جنسه متعلق الجار وبحمده هو العامل الحذف
والتقدير سبحان الله سبحان ربى سبحانه وبحمده او ومعنى والحمد له نظيره ان ينهضر ربك بتجلى اى والنعمة لربى مع الرحمة منه فلو هو من غير رفع بطل مع التعمد اشتركه مع النسيان مطمئنا ولا حد لهما بل مستحبا ما زاد يحسب الاخرج
بما مع كونه مصليا ويستحب التثليث في الذكر لا كبر فصاعدا الى ما يبلغ السام فقد عد من الصلاة وح سنن تسبيحه الكبرى الا ان يكون اماما فلا يزيد على الثلث الا مع حب المأمومين الاطالة وكون الواجب مع الزيادة على مره
الجميع او الاولى ما مر في تسبيح الاخريين وان يكون العدد وترا خمسا او سبعا وما زاد منه وعد الشيخ لا ينافيه جواز الزيادة من غير عدد وبيان جواز المزدوج والدعاء امامه اى امام الذكر بالمنقول وهو اللهم لك
ركعت الخ وتسوية الظهر حتى لو صب عليه ماء لم يزل لاستوائه ومد العنق مستحضرا فيه امنت بك ولو ضربت عنقى والتجنيح بالعضدين والمرفقين بان يخرجهما عن ملاصقة جنبيه فاتحا ابطيه كالجناحين ووضع اليدين

وفي تهذيبه انه اذا كان يسجد يخوى اى يجافى بطنه عن الارض ويرفعها ويجافى عضديه عن جنبيه حتى يخوى ما بين ذلك وانت خبير بان هذه الكلمات
تدل على ان المراد بالتخوية هو المعنى الاخير واما المعنى الذى ذكره اولا فلا يظهر اطلاقهم وروى عليه والظ من الحديث ايضا هو المعنى الاخير كما ذكره
في نه فلعل البعير الضامر يتجافى بطنه عند البروك دون غيره واما المعنى الاول فكل بعير يسبق بيديه قبل ركبتيه ولا اختصاص له بالضامر الا
ان يقال التقييد بالضامر لبيان الحكم وان ذلك مع التأنى والطمأنينة كما في البعير الضامر لا على سبيل العجلة والاضطراب ويقال انه حمل التخوية على
التجافى المذكور واستفاد سبق اليدين منه بان حمل البروك على الاخذ فيه وح فسبق اليدين لا يستلزم تجافى البطن بخلاف سبق الركبتين ولعل ذلك
في البعير الضامر اظهر فيحصل ذلك كفاية تعسف والظ حمل الحديث على المعنى الاخير والاستدلال به على استحباب التجافى والصحيح كما دل عليه رواية حماد
ايضا والاستدلال على استحباب سبق اليدين بالاحاديث الذى تدل عليه صريحا كصحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يضع يديه قبل ركبتيه اذا
سجد واذا اراد ان يقوم رفع ركبتيه قبل يديه وغيرها من الاخبار وفي صحيحة زرارة ما يدل على استحباب المعنيين جميعا **قوله** لانه القاء الخوى اه لا
يخفى ان الاظهر ان يكون الخوى ههنا بالمد بمعنى الخواء والخلاء كما ذكر في اللغة واما لو كان بالقصر كما في النسخ فيكون بمعنى الخلاء لكن لا يخ عن توسع حيث
يظهر من اللغة ان الخوى بالقصر بمعنى خلو الجوف من الطعام لا مطلق الخلو فلا تغفل **قوله** يعنى الذكرى سماها تخوية اى يسمى التجافى حيث عده في سنن السجدة
التجافى في السجود وقال ويسمى تخوية ايضا لانه القاء الخوى بين الاعضاء وفي بعض النسخ سماها اى يسمى كلا من سبق اليدين والتجافى وهذا اظهر فانه كرر
سمى كلا منهما تخوية كما ذكره الش اما الثانى فكما ذكره واما الاول فلانه قال في السنن ومنها التخوية في الهوى اليه بان يسبق بيديه ثم يهوى بركبتيه
لرواية حفص عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يتخوى كما يتخوى البعير الضامر يعنى بروكه **قوله** ويعتقد مذهب السلام عليها هذا من تتمة كلام الذكرى
والمراد انه يعتقد المصلى مذهب السلام علينا ووجوب الصيغة الاخرى ويحتمل العبارة ان يكون المراد انه يعتقد المحقق في الكتاب الذى اشار اليه ذلك
لكن لم اطلع على كتاب له ذهب اليه فيه بل الذى اختاره في كتب الثلثة هو التخيير بينهما وانه بايهما بدا استحب الاخر فتدبر **قوله** وما جعله احتياطا فيه نظر
هذا ايراد على ما ذكره من مذهب السلام علينا ووجوب الصيغة الاخرى بناء على وجوب نية الخروج بالسلام الواجب او لو خرج بالسلام المستحب فلا حاجة
لوجوب سلام اخر بعد الصلوة وعلى هذا فينوى الخروج بالسلام الاخير بنافى ما ذكره في الالفية من وجوب جعل المخرج ما يقدمه وانه لو جعل الثانى
لم يجز وانت خبير بانه يمكن منع المقدمة المذكورة والقول بوجوب السلام الاخير وان خرج عن الصلوة بالاول وان بعد لكن المص في الذكرى قد اعترف بها
قبل ذلك حيث قال في بيان الاحتمالات التى يمكن الذهاب اليها في السلام الواقع وجوب السلام عليكم علينا الاجماع الامة على فعله وبنا ضبه مادل على
انقطاع الصلوة بالصيغة الاخرى مما لا سبيل الى رده فكيف يجب بعد الخروج من الصلوة انتهى ومن ههنا ظهر ان ما ذكره مع انه مناف لما ذكره في الالفية
مناف لما ذكره في الذكرى ايضا قبل ذلك اللهم الا ان يكون كلامه هذا اشارة الى منع المقدمة المذكورة ومع بعد يمكن ان يقال ان الاحتياط الذى اشار
اليه ههنا هو في الاتيان بالصيغتين جميعا بناء على القول بالوجوب في كل منهما اما الثانية فكما هو المش واما الاولى فقد نقله عن يحيى بن سعيد في الجامع وما
ذكره من الاعتقاد ليس من الاحتياط هو ولكونه اقوى عنده حيث ذكر ان القول بوجوب الصيغة الاولى لم يعلم به قائل سوى يحيى بن سعيد بل هو خروج عن
الاجماع من حيث لا يشعر ولعله لهذا اعتبر الاستئناف ولم يقل واعتقاده بنية الخروج ليكون عطفا على الاتيان ويدخل تحت الاحتياط كيف والاعتقاد
لا يحصل لا بدليل ولا معنى للحكم باب الاحتياط في ان يعتقد كذا وهو ظ هذا مع تردده في الذكرى في وجوب نية الخروج فلعل بناء كلامه ههنا بل على عدم
الوجوب وبعد ذلك فلا يبعد ان الاحتياط في الاتيان بهما بناء على ما ذكرنا واما الاعتقاد المذكور فلقوة دليله عنده فتدبر **قوله** ثم يومئ بمؤخر
عينيه مثاله هو من الذى يلى الصدغ ومقدمها يلى الانف يقال نظر اليه بمؤخر عينيه وبمقدم عينيه كذا في الصحاح ولا يخفى ليس في تثنية العينين ههنا عبارة
المص واكثر الاصحاب نظر وذلك لان الايماء عن اليمين بمؤخر العينين مما لا يتصور نعم يمكن بمؤخر اليمنى ومقدم اليسرى فلعل في الكلام اطلاق المؤخر على
مقدم اليسرى تبعا المؤخر اليمنى لشبهها على سبيل التغليب او وقع سهوا والصواب عنه كما وقع في عبارة الذكرى فتبصر **قوله** وبالثانية مقصده مقصد
الامام او المصلى او مقصده نفسه وهو مقصد المصلى يعنى الانبياء والملائكة **قوله** قد ذكر في تضاعيفها اى تضاعيف كيفية الصلوة التى ذكرت في الفصل السابق
وقبلها من الفصلين الاولين والقول بوجوبه فيه زيادة فيه ان يقرء بالرفع على انه مبتدأ وقوله زيادة خبره اى والقول بوجوب الرفع في تكبير الاحرام دون
الركوع وجزء ائد على ما ذكر في الوجه الاول من انه اول التكبيرات فيبقى ان يذكر الرفع منه ومجال الباقى عليه بذلك لانه اذا تحقق القول بالوجوب فلقد
كان بيانه بخصوصه ابلغ وامكن على تاويل ان يقرء بالكسر فان يدخل عليه اللام ويقرء قوله زيادة بالنصب على الحال والمصدر اى القول بوجوبه فيه
زيادة على ما ذكر في الوجه الاول وعلى الاستحباب هذا ولعل القائل بذلك هو ابن الجنيد حيث قال ذا اراد ان يكبر في الركوع والسجود ورفع يديه مع نفس
لفظة بالتكبير ولو لم يفعل اجزاه وذلك الا في تكبيرة الاحرام لان الظ كما ذكر في الذكرى وجوب الرفع فيها خاصة ولعلك قد فرغ سمعك في طول الفقه
قول السيد المرتضى بوجوب الرفع في تكبيرات الصلوة كلها بل ادعى انه انفرد الامامية به للص فالوجه كما ترى الا ان يراد القول بالوجوب في تكبيرة الاحرام اكثر
وان يدعى ان ابن الجنيد ايضا موافق للمرتضى وح فربما يطلع في مزاياه واذهان للناظرين وجاحول لقوله زيادة على ما ذكر على الوجهين نظر **قوله** وقيل
فيهما اليهما مبتدئا به عند ابتداء الرفع وبالوضع عند انتهائه على اصح الاقوال فان في الذكرى والاصح ان التكبير يبتدئ به في ابتداء الرفع وينتهى عند انتهاء الرفع
لا في حال القرار مرفوعين ولا حال الارسال لهما كما قاله بعض الاصحاب ولا يخفى انه يمكن ان يكون القولان الاخيران توسعا لوقت التكبير بانه من حال الرفع
منضما اليه حال القرار او حال الارسال او تخصيصا لوقته بحال القرار او حال الارسال وظ هو الثانى حيث يبتدئ بالتكبير عند ابتداء الرفع وينتهى عند
انتهائه ولا يكبر عند وضعهما في الاصح ولا حال قرارهما ومثله عبارة الش في شرح الارشاد هذا ولا عبارة الش ههنا فظاهرها ان المراد انه يبتدئ بالتكبير

[illegible]

على عنق الكتفين حالة الذكر اجمع
ما لياكفيه منهما والبدأة في
الوضع باليمنى حالة كونهما مفرجتين
غير مضمومتى الاصابع والتكبير
له قائما قبل الهوى رافعا يديه
الى حذاء الوجه كغيره من
التكبيرات وقول سمع الله لمن
حمده والحمد لله رب العالمين
في حال رفعه منه مطمئنا ومعنى
سمع هنا استجاب تضمينا ومن
ثم عدى باللام كما عدى بالى في قوله
تعالى لا يسمعون الى الملاء الاعلى
لما ضمن معنى يصغون والا فاصل
السماع متعد بنفسه وهو خبر معناه
الدعاء لا الثناء على الحامد ويكره
ان يركع ويداه تحت ثيابه بل تكونان بارزتين
او في كمه ونسبه المص في الذكرى الى
الاصحاب لعدم وقوفه على نص فيه
ثم يجب السجدتان على اعضاء السبعة
الجبهة والكفين والركبتين وابهامي
الرجلين ويكفى في كل منها اسمها
حتى الجبهة على الاقوى ولا بد مع
ذلك من الانحناء الى ما يساوى
موقفه او يزيد عليه او ينقص
عنه بما لا يزيد عن مقدار اربعة
اصابع مضمومة قائلا فيهما
سبحان ربي الاعلى وبحمده او ما مر
من الثلثة الصغرى اختيارا او
مطلق الذكر اضطرارا او مطلقا على
المختار مطمئنا بقدره اختيارا
ثم رفع راسه بحيث يصير جالسا
لا مطلقا رفع مطمئنا حال الرفع
بسمه او تسمى الطمأنينة بعد الطا
عقيب السجدة الثانية وهى المسماة
بجلسة الاستراحة استحبابا
مؤكدا بل قيل بوجوبها والزيادة
على الذكر الواجب بعده وترا
ودونه غيره والدعاء امام الذكر
وهو اللهم لك سجدت الى اخره
والتكبيرات الاربع للسجدتين
احدهما بعد رفعه من الركوع
مطمئنا فيه وثانيهما بعد رفعه
من السجدة الاولى جالسا مطمئنا
وثالثهما قبل الهوى الى الثانية
كذلك ورابعها بعد رفعه منه
معتدلا والتخوية للرجل بل مطلق
الذكر اما في الهوى اليه بان

ومعنى الاسماع يجب التشهد عقيب الركعة الثانية التي تمامها القيام من السجدة الثانية وكذا يجب اخر الصلوة اذا كانت ثلاثية او رباعية وهو اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا
عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد واطلاق التشهد على ما يشتمل الصلوة على محمد وال محمد انما تغليب او حقيقة شرعية وما اختاره من صيغته اكملها وهي مجزية بالاجماع الا انه غير متعين
عند المص بل يجوز عنده حذف وحده لا شريك له ولفظ عبده مط او مع اضافة الرسول الى المظهر وعلى هذا فما ذكره هنا يجب تخييرا كزيادة التسبيح ويمكن ان يريد انحصاره فيه لدلالة النص الصحيح عليه
وفي تذكرة ذكرى وجوب ما حذفناه ثم اختار وجوبه تخييرا ويجب التشهد جالسا مطمئنا بقدره ويستحب التورك حالته كما مر والزيادة في الثناء والدعاء قبله وفي اثنائه وبعده بالمنقول
يجب التسليم على اجود القولين عنده واحوطهما عندنا وله عبارتان السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخيرا فيهما وبايهما بدا كان هو الواجب وخرج به من

عند ابتداء الرفع ويوضع اليدين عند انتهاء التكبير وهذا لا ينطبق على المذهب لثانيا على الاحتمال الاول في بعد حيث ان الش ومختار المص في كتبه والش في شرح نع والارشاد هو المذهب الاول بل قال في المعتبر لا اعرف فيه خلافا واما على الاحتمال الثاني فلا ينطبق على المذهب الثاني ايض كما لا يخفى ويمكن ان يكون مختاره هو المذهب الاول ويؤيده انه لما لم يمكن في كلامه حديث حال القرار اصلا بل انما ذكر الرفع والوضع حكم بانه يبتدئ به عند ابتداء الرفع بوضع اليدين عند انتهاء الرفع اي يتم التكبير عند انتهاء الرفع وعلى هذا ينطبق على المذهب المختار بلا كلفة لكن فيه من التكلف ما لا يخفى انه لا يظهر من عبارة الذكرى ان ما نفاه من حال القرار ويكون قولا بل يمكن ان يكون حتما لا انفاه ويكون قوله كما قاله بعض الاصحاب متعلق بالاخير فقط كما هو ظاهره وظاهر عبارة بس ايض هذا حيث ذكر على الاصح في الاول وفي الثاني وح فقوله هنا على اصح الاقوال وتصريحه في شرح الارشاد بكونه قولا ان كان بناؤه على ما فهم من كلام المص في الكتابين فكما ترى الا ان يطلع على تحقق الاقوال من موضع اخر والله تعالى يعلم واعلم ان ذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظ من الاخبار ان رفع اليدين حين التكبير ولا يبعد ان يكون الانتهاء برجوعهما الى محلهما وقول البعض بانه بانتهاء الرفع غير واضح مع ان الغالب انه لم يبق التكبير بانتهاء الرفع انتهى وما افاده لا يخ عن وجه فاستدلال الش في شرح الارشاد على المش برواية عمار قال رايت ابا عبد الله ع يرفع يديه حيال وجهه حين يستفتح ضعيف كما لا يخفى وكذا استدلال صاحب المدارك بان الرفع بالتكبير لا يتحقق الا بما ذكره لكن روى الشيخ بسند حسن عن ابرهيم بن هاشم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات ثم قال الحديث وظاهره ان التكبير بعد رفع اليدين وبسطهما ويصلح سندا لاحد القولين الاخيرين بناء على الاحتمال الثاني فتدبر **قوله** سرا مطلقا اي في جميع الست واما التكبيرة الاحرام فقال استحب جهرها الامام والسر للماموم ويتخير المنفرد ونقل عن الجعفي انه اطلق استحباب رفع الصوت بها ولم يظهر ماخذه **قوله** وهي مؤنثة سماعية اي الاصبع مؤنثة سماعية قال في ق الاصبع مثلثة الهمزة ومن كل حركة بتثليث الباء تسع لغات والعاشر اصبوع وقد تذكر **قوله** فلذلك اكدها بما مراه لا يخفى انه لو لم يكن الاصبع مؤنثة ايضا يجوز تاكيد جمعها لان الجمع المذكر الغير العاقل يجوز عليه اجراء جميع احكام جمع المؤنث من التاكيد وارجاع ضمير جمع المؤنث اليه ووصفه بجمع المؤنث وغير ذلك مما صرح به قال الشيخ الرضي ره في بحث التاكيد يجوز ذلك اخراج جميع الجموع الا جمع المذكر السالم مجرى جمع المؤنث نحو القصور والدور كلهن جمع كتع بتع بصع كما تقول بالنسوة وبالزينبات كلهن جمع كتع بتع بصع **قوله** وذكر الابهام لو رفع لابهام او كرفعه لكان الطف **قوله** وبعدها اللهم اي في الفضيلة او في الرتبة كما ذكره بعض العلماء في ترتيب القنوتات قال المص وافضل التكبير ثلثا ليس المراد ان هذا التكبير افضل التعقيبات حتى ينافي ما سيذكره من افضلية تسبيح الزهراء عليها السلم بل المراد ان الافضل في التعقيب الابتداء بالتكبير ثم التهليل اه **قوله** قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائة مرة وذكر الشيخ في المصباح ان علي بن الحسين عليه السلم كان يقول فيهما مائة مرة الحمد لله شكرا ولا ينبغي ان ظ هذا الكلام ان المكرر هو المجموع فيكرر شكرا مائتي مرة والش هيهنا تبع الكفعمي والاولى متابعة الشيخ **قوله** وعدم فائدة للتامين قال سلطان المحققين لا يخفى قبح هذا الشق مع فرض الدعاء بالفاتحة كما هو الظ من لفظها بها فكان المفروض قصد الدعاء بكلمة التامين وتانيث ضميرها باعتبار كلمة التامين وح لا وجه في هذا الشق انتهى لا يق بل يصح الشق الاول فان قصد الدعاء بالقران هو بعينه قصد الدعاء بالفاتحة فلا وجه لان نق ان ذلك موجب لاستعمال المشترك في معنييه على تقدير هذا لانا نقول المراد قصد الدعاء بالقران من حيث انه قران اي مع قصد القران وقصد الدعاء بالفاتحة اعم وح يستقيم الكلام فتم **قوله** وفي اطلاق الترك على ترك الترك لا يخفى ان الظ من كلامه في اصل الشرح والحاشية ان ترك الترك ليس فعل الضد ففي اطلاق الترك عليه تجوز وليس كذلك بل هما متلازمان نعم يمكن ان يق من الظ انه لم يتعلق تكليف بترك الترك صريحا حتى يقال انه يجب ترك الترك بل ليس الا هو الا التكليف بفعل الضد وهو الواجب فجعل ترك الواجب مما يجب تركه مسامحة يرجع حاصله الى وجوب فعل الواجب هذا ويحتمل تكلف حمل كلام الش ايض على هذا ويؤيد هذا ما نقله الش بقوله على نحو ما قيل مما لا يظهر له ارتباط اصلا بسابقه بناء على ظاهره بخلاف ما لو حمل على ما ذكرنا فان له ح وجه ارتباط كما لا يخفى ثم بعد ذلك يرد عليه بعد تسليم ما قيل كما لا يلتبس على من حقق الاصول انه على هذا يلزم ان يكون جميع ما حكم في الفضل بوجوب تركه يرجع الى الوجوب فعل ضده فلو كان تجوز لكان في الجميع لا اختصاص له بترك الترك فتدبر **قوله** واعتذر المص عنه في كري قال في كري ويجب في كل ركعة سجدتان هما معا ركن تبطل الصلوة بالاخلال بهما عمدا او سهوا او جهلا ولو اخل بواحدة منهما سهوا لم تبطل ثم قال ههنا خلاف في موضعين وذكر الاول ثم قال ان الاخلال بالسجدة الواحدة غير مبطل واذا كان سهوا وعليه معظم الاصحاب بل هو اجماع وفي كلام ابن ابي عقيل ايماء الى ان الاخلال بالواحدة مبطل وان كان سهوا لصدق الاخلال بالركن اذ الماهية المركبة تفوت بفوت جزء منها والجواب ان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مط والا لكان الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولم يقل به احد بل المؤثر هو انتفاؤها بالكلية ولعل الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بترك السجدتين معا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب يصلح للحمل على جوابين كما نقله الش ما اورده الش على الثاني من انه خروج عن المتنازع فيه امر سهل اذ لعل في الذهن عدول عما اختاره اولا من ركنية المجموع ولا يضر ذلك اذ الكلام ههنا مع ابن ابي عقيل في بطلان الصلوة بالسجدة الواحدة لا في تحقيق الركنية واثباتها على الوجه الذي ذكره اولا واما ما اورده من انه يستلزم بطلانها بزيادة واحدة فيمكن دفعه بما اعتبره الش نفسه من تساوي الكلية في طرفي الزيادة والنقيصة واما ما اورده على الجواب الاول للعقول فيه مما مر واشار به الى انه خروج عن المتنازع فيه فلا وجه له اذ مدار هذا الجواب على كون الركن هو المجموع لكن يقول ان انتفاء الركن مط اي سواء كان كلا او بعضا غير مؤثر بدليل ما ذكره بل المؤثر هو انتفاء ماهية الركن بالكلية وح فانتفاء احدى السجدتين كما يوجب الا انتفاء الركن بعضا وهو غير مبطل بل المبطل هو انتفاؤه بالكلية بان لا يسجد اصلا وعلى هذا فليس فيه خروج عن المتنازع نعم يرد عليه انه لا ينفعهم من تقول بان انتفاء الركن مط مبطل والا لزم عدم البطلان بترك بعض التحريمة او النية سهوا مع انهم لا شك انهم يقولون بالبطلان فيها اللهم الا ان يفرق بين الاركان في بعضها الترك بالكلية ولعل لفظه هنا في عبارة المص اشارة اليه والى جهة الاشتباه فيه اذ بناء الاركان على الاصطلاح وليس في النصوص منها اثر وبعد ما علم حكم كل منها من كلامهم فلا مناقشة في اطلاق الركن على الجميع مع ما فيها من بعض

[illegible]

الصلوة واستحب الاخرى اما العبارة الاولى فعلى الاخيرة لهما والخروج من الصلوة دلت الاخبار الكثيرة واما الثانية فخرجته بالاجماع نقله المص وغيره وفي بعض الاخبار تقديم الاولى مع التسليم المستحب والخروج بالثاني وعليه المص في كرى وت واما جعل الثاني مستحبا كيف كان كما اختاره المص هنا فليس عليه دليل واضح وقد اختلف فيه كلام المص فاختاره هنا وهو من اخر ما صنفه وفي الرسالة الالفية وهي من اوله وفي ن انكره غاية الانكار فقال بعد البحث عن الصيغة الاولى واوجبها بعض المتاخرين وخير بينها وبين السلم عليكم وجعل الثانية منهما مستحبة وارتكب جواز السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين بعد السلم عليكم ولم يذكر ذلك في خبر ولا مصنف بل القائلون بوجوب التسليم واستحبابه يجعلونها مقدمة عليه وفي كرى نقل وجوب الصيغتين تخييرا عن بعض المتاخرين فقال انه قوي متين الا انه لا قائل به من القدماء وكيف يخفى عليهم مثله لو كان حقا ثم قال ان الاحتياط للدين الاتيان بالصيغتين جميعا بادئا بالسلم علينا لا بالعكس فانه لم يات به خبر منقول ولا مصنف مشهور سوى ما في كتب المحقق ويعتقد ندب السلم علينا ووجوب الصيغة الاخرى وما جعله احتياطا قد ابطله في الرسالة الالفية فقال فيها ان من الواجب جعل المخرج ما يقدم من العبارتين فلو جعله الثانية لم يجز بعد ذلك كله فالاقوى الاجتزاء في الخروج بكل واحدة منهما والمنقول تقديم السلم علينا الخ مع التسليم المستحب الا انه ليس احتياطا كما ذكره في كرى لما عرفت من حكمه بخلافه فضلا عن غيره ويستحب فيه التورك

[illegible]

كاملا في استحباب التسليمتين للمأموم والكلام فيه وفي الايماء بالصفحة كالايماء بمؤخر العينين عند الدلالة عليه ظاهراً لكنه مشهور بين الاصحاب لا راد له وليقصد المصلي بصيغة الخطاب في ثنائه
الانبياء والملئكة والائمة والمسلمين من الجن والانس بان يحضرهم بباله ويخاطبهم به والا كان تسليمه بصيغة الخطاب لغوا وان كان مخرجا عن العهدة ويقصد المأموم مع ما ذكر الرد على
الامام لانه داخل فيمن حياه بل يستحب للامام قصد المأمومين به على الخصوص مضافا الى غيرهم ولو كانت وظيفة المأموم التسليم مرتين فليقصد بالاولى الرد على الامام وبالثانية
مقصده ويستحب التسليم المشهور قبل الواجب وهو السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقربين السلام على محمد بن
عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده **الفصل الرابع** في باقي مستحبات الصلاة قد ذكر في تضاعيفها وقبلها جملة منها وبقي جملة اخرى وهي ترتيل التكبير بتبيين حروفه واظهارها شافيا ورفع

الاختلاف هذا لكن ما يساعده من حديث الاخلال بعضو من الاعضاء غير الجبهة مدفوع بما قررناه من الفرق **قوله** لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل
بزيادته سهوا كالنية يمكن ان يجاب عنه من قبل المص بان النية التي هي ركن هل استحضار جميع الصلوة وقصدها قبل فعلها ولا يمكن زيادة النية بهذا المعنى
فانه متى شرع في الصلوة بمضي بعضها فالنية المتجددة لا تكون الا نية بعضها او يقال ان الركن هو النية المقارنة لتكبيرة الاحرام ولا يمكن الزيادة في النية
فقط فتدبر **قوله** فان زيادتها مؤكدة فهي مما لا تبطل وزيادتها عمدا ايض لكن الش قيده بالسهو ليستقيم في جميع ما ذكره **قوله** لمنافاة الاستدامة الحكمية بعليل
للتاكيد لا جعله له **قوله** وهي مع التكبير يمكن ان يقال ان التكبير الذي هو ركن في كل صلوة هو ما قصد به الدخول في اصل تلك الصلوة وتكبيرة
الاحتياط او صلوة اخرى ليس كذلك فزيادتها لا توجب زيادة الركن وكذا زيادة النية فيه فظهر دفعها بما ذكرنا في سابقه **قوله** والركوع فيما لو سبق به
المأموم او سبق بالرفع منه فانه يركع ثم يرفع مع الامام وكذا الحال في السجود **قوله** وان كان التحقيق يقتضي كونها بالشرط اشبه قد استدلوا على الشرطية
بان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر او ما يتوقف عليه صحة الفعل او ما يكون مصاحبا للفعل الى الفراغ منه ولو حكما وهذه المعاني موجودة وبان اول
الصلوة التكبير لقوله ع تحريمها التكبير والنية مقارنة او سابقة فلا يكون جزءا وبانها لو كانت جزءا لافتقرت الى نية اخرى فيتسلسل وبانها متعلقة بالصلوة
فلو كانت جزءا لزم تعلق الشيء بنفسه وبان قوله ع انما الاعمال بالنيات يدل على مغايرة العمل للنية وبان الاصل عدم دخولها في الماهية وتوقف الصلوة عليها
اعم من الجزئية واستدلوا على الجزئية بان الجزء ما لا تلتئم منه الماهية وما يشتمل عليه الماهية من الامور الوجودية المتلاحقة والنية مقارنة للتكبير الذي هو جزء
فلا يبعد انتظامها في الاجزاء خصوصا عند من اوجب بسطها على التكبير او حضورها من اوله الى اخره وبانه يشترط فيها ما يشترط في الصلوة من الطهارة و
الاستقبال والستر وغيرها وللشيء من الشروط كذلك وبان قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين مشعر باعتبار العبادة حال الاخلاص
وهو المراد بالنية ولا نعني بالجزء الا ما كان منضما مع الشيء بحيث تشتمل الكل حقيقة واحدة ولا يخفى ضعف هذه الوجوه وان الاشبه هو الشرطية وان
ضعف اكثر دلائلها ايض وكيفما كان فالنزاع قليل الجدوى على ما اشار اليه في شرح ع للاجماع على توقف الصلوة عليها وبطلانها بتركها عمدا وسهوا
فلا ثمرة في النزاع الا نادرا كما لو نذر الصلوة في وقت معين فاتفق مقارنة التكبير لا وله كما هو المش واما عند من يقول ببسطها على التكبير فلا يتمشى هذه
الفائدة وهو ظ وقد فرعوا عليه امورا اخرى لا يسع المقام ذكرها وتحقيقها واعلم ان القول الثالث في المسئلة الذي اشار اليه الش بقوله هو احد الاقوال
كانه هو التردد بين الجزئية والشرطية بناء على تعارض دلائلهما كما نقله المحقق في النافع وان حكم بكون الشرطية اشبه واما الركنية فهي من فروع الجزئية
كما لا يخفى **قوله** كقبض غريم في جعل هذه الصور من الضرورة المقابلة للاختيار تعسف اذ لا ضرورة عقلا في شيء منها والضرورة الشرعية ايض منتفية
في بعضها كما اعترف به فالظاهر انه يحرم قطعها اختيارا الا فيما استثني من الصور المذكورة ويمكن توجيه كلامه بان يخص الصور المذكورة بما اذا وجب
فيه القطع شرعا فيكون المراد بالضرورة واما الضرورة الشرعية ولا يابى عنه ذلك قوله ولا يسري ابن النجاسة الى ثوبه وبدنه اذ يمكن ان يفرض في ذلك ايض
مما يضر بحاله بحيث يجب شرعا قطعه ولا يقال ان قوله فيجوز القطع المراد به الجواز المتحقق في ضمن الوجوب وانما عبر به لكونه في مقابلة التحريم او يقال المراد به ما يعم
الوجوب فح فالمراد بجميع ذلك جميع اجناس الصور المذكورة لا انواعها التي فرضناه لا ليدخل فيه ما لا ضرورة فيه شرعا وكذا قوله يجب لكثير من هذه
الاسباب ويباح لبعضها المراد بهذه الاسباب جنس الاسباب المذكورة وعلى هذا فيكون كل من قوله فيجوز ومن قوله وقد يجب اشارة الى جواز القطع في
غير صورة الضرورة ايض ففيه نوع مؤاخذة على المص ولا يخفى ما في امثال هذه التوجيهات من السخافة والركاكة **قوله** ويستحب لاستدراك الاذان المنسي
اذا كان مع نسيان الاقامة والا فلا قطع كما قطع به الش ههنا على ما اختاره في شرح ع بقطع الاذان واحدة ايض على ما نقلنا فتذكر **قوله** والمراد
تحويل وجه قلبه يمكن حمله على ظاهره ايض **قوله** هذا قيد في الاجزاء بالفقيه لظ ان هذا اشارة الى قوله مع امكان الاجماع في الغيبة ولا يخفى
ظ ان الظرح حذف قوله حال الغيبة الا ان يكون اشارة الى كونه مرادا هناك لانه اكتفى عنها بالتقييد بالفقيه فافهم ويحتمل ان يكون هذا اشارة
الى قوله مع امكان الاجماع وجعل قوله في الغيبة متعلقا بقوله ولو كان ففيها لا بالامكان او الاجماع وعلى هذا حال الغيبة في محله لكن فيه من البعد
ما لا يخفى وههنا وجه اخر وهو ان يكون هذا اشارة الى قوله في الغيبة ويكون لفرض انه متعلق بقوله ولو كان لا بالامكان او الاجماع وعلى هذا
ايض حال الغيبة كما في الوجه الاول بلا وجه لسرح ايض ويخدشه ايض ان الجزم بتعلقه بذلك هو الاوجه بل لا يبعد تعلقه بالامكان او الاجماع ايض بل
هو اقرب لفظا وان كان الاول اقرب معنى ولعل هذا هو منظور الش هذا وقوله لانه تعليل للاجزاء بالفقيه ولكون الفقيه نائبا على ما ظهر من
عبارة المص فتم **قوله** من اطلاق الكريم بالحث العظيم المؤكد بوجوه كثيرة منها تخصيص النداء بالمؤمنين وسوق الكلام على طريق الخطاب للاشعار
بان ما يذكر فيه امر مهم عظيم الشأن كلا يليق ان يخاطب به غير المؤمنين الحاضرين ليلقوا اليه السمع ويسمعوه وله ولهذا اذا اخبر عن الذين تركوا استماع
خطبة رسول الله ص وانفضوا الى اللهو والتجارة لم يخاطبهم وقال واذا راوا تجارة على صيغة الغيبة ولعله لذلك بعينه خاطب الله ولم يقل لهم لكم خير
لكم ولم يكلم مع هؤلاء بل امر النبي صلى الله عليه واله ان يكلمهم حيث قال قل ما عند الله خير من اللهو ومنها الامر بالسعي الدال بظاهره على وجوب المبادرة
والاستباق مضافا الى بقاء الجزاء الذي اصله فاء التعقيب بلا مهلة ومنها التعبير عنها بذكر الله اشارة الى انها الفرد الكامل ومنها النهي عما يضادها
حيث قال ذروا البيع لعل التخصيص بالبيع انه الشائع المتعارف في يوم الجمعة حيث يجيء من البوادي والقرى الى الامصار للبيع والشراء ولو وقع التفرق
للبيع منهم على ما نقل في مثال نزول الاية ومنها قوله تعالى ذلكم خير لكم وقوله تعالى ان كنتم تعلمون حيث فسر بانه ان كنتم من اهل العلم فافعلوا
ما امرتم وانتهوا عما نهيتم عنه فهو مزيد تاكيد للسابق والله تعالى يعلم **قوله** لان ذلك لم يتفق كانه تعليل للتعبير بامكان الاجماع وبيان فائدة
التقييد به يعني ان التعبير بامكان الاجماع والمراد به الاجماع على امام عدل للاشارة الى انه قد لا يمكن الاجماع كما في زمن ظهور الائمة غالبا وهو عدم

اليدين به الى حذاء شحمتي اذنيه
تامة في تكبير الركوع وان كان
بيانه في تكبيرة الاحرام اولى
لمنع فيه لانه اولها والقول
بوجوبه فيه زيادة مستقبل
القبلة ببطون اليدين حالة
الرفع مجموعة الاصابع مبسوطة
الابهامين على اشهر القولين
وقيل ضمنها اليها مبتدا به
عند ابتداء الرفع وبالوضع
عند انتهائه على اصح الاقوال
والتوجه بست تكبيرات اول
الصلوة قبل تكبيرة الاحرام
وهو الافضل او بعدها او
بالتفريق في كل صلوة فرض
او نفل على الاقوى بين ايما صلى
بكبر ثلاثا منها ويدعو بقوله اللهم انت
الملك الحق المبين لا اله الا انت
الى اخره واثنتين ويدعو بقوله
لبيك وسعديك الخ وواحدة
ويدعو بقوله يا محسن قد اتاك
المسيء الخ وروي انه قد
يجعل هذا الدعاء قبل التكبيرات
ولا يدعوا بعد السادسة وعليه
المص في كره مع نقله ما هنا وبين
وبعليه في ن كما هنا والكل حسن
وروي جعلها ولاء من غير دعاء
بينها والاقتصار على خمس وثلث
ويتوجه او يدعو بعدها بالتوجه
وهو وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض الخ بعد التحريمة
حيث فعلها وتربع المصلي قاعدا
لعجز او لكونها نافلة بان يجلس على
اليتيه وينصب ساقيه ووركيه
كما تجلس المرأة متشهدة حال
قرائته وثني رجليه حال ركوعه
جالسا بان يمدهما ويخرجهما من
تحته رافعا اليتيه عن عقبيه
مجافيا فخذيه عن بطنه وكبتيه
منحنيا قدر ما يحاذي وجهه
ما قدام
ركبتيه وتوركه حال تشهده بان
يجلس على وركه الايسر كما تقدم فانه
مشترك بين المصلي قائما وجالسا
والنظر قائما الى مسجده بغير تحديق
باغماضه وراكعا الى ما بين

بها ء الركنين ويستحب القنوت استحبابا مؤكدا بل قيل بوجوبه عقيب قراءة الثانية في اليومية وغيرها عدا الجمعة ففيها قنوتان احدهما في الاولى قبل الركوع والاخرى في الثانية بعده والوتر
ففيه قنوتان قبل الركوع وبعده وقيل يجوز فعله قبل الركوع وبعده وهو حسن للخبر وحمله على التقية ضعيف لان العامة لا يقولون بالتخيير ولكن القنوت بالمرسوم على الافضل ويجوز بغيره
وافضله كلمات الفرج وبعدها اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا في الدنيا والاخرة انك على كل شيء قدير واقله سبحان الله ثلثا او خمسا ويستحب فيه رفع اليدين بحذاء الوجه
بطونهما الى السماء مضمومتي الاصابع الا الابهامين والجهر به للامام والمنفرد والسر للمأموم ويقضيه الناسي قبل الركوع بعده وان فاتنا فبعده قبله اختيارا فان لم يذكره حتى يجاوز قضاه بعد
الصلوة جالسا ثم في الطريق مستقبلا ويتابع المأموم امامه فيه وان كان مسبوقا ويلحق فيه حال الصلوة الدنيوية والمراد به هنا مطلق الجائز وهو هنا غير الحرام فيعم

امكان الاجماع على العدل لتلك الازمنة هو الشيخ عدم اجزاء الاصحاب بالجمعة عن الظهر مع ما نقل من تمام محافظتهم عليها الى الحافظ
الفقيه بان كانوا يفعلون مع اهل الخلاف ولا يجزئون بها او القولية والمراد بعدم الاجزاء هو تركها اولعل الاول اظهر وهو للشيرى به مرعة
اجزاء الاصحاب في زمان الائمة سرى لوهم بان في حال الغيبة لا يصح ظنا ان مكن الاجتماع مع الغيبة بناء على توهم ان عدم اجزائهم انما هو لعدم كونها
الفقيه لا مامة الجمعة بل لابد من الامام ولهن كل عدم الاجزاء انما هو لماذكر من عدم امكان الاجتماع من تلك الازمان هذا ماسرابه او هم في
توجيه هذا الكلام ويمكن ان ماذكره انما يصلح منشأ التوهم لو توهم ان في زمان الحضور لا يجوز الصلوة لغير الامام لكن يك بل ظاهرهم الاتفاق على
ان في زمان الحضور يجوز للغائب الخاص امامة الجمعة وبعده لا تكيف يتوهم انه مخصوصة بالامام ع لا يقال المراد انهم توهموا من عدم الاجزاء لابدا مامة الامام
اونائبه الخاص مما اتفقوا عليه وهذا هو منشأ التوهم على هذا التوجيه حيث توهموا ان في زمان الغيبة ايضا الامر كذلك ولا يخفى انه لا بد في
التوهم لعلك انتشر الجمعة في زمان الحضور بل لو فرض انه كان شايعا متعارفا ايضا لكان منشأ التوهم باقيا لانه لم يكن لاحد ان يصلي الجمعة في تلك
الزمان الا باذن الامام بخصوصه فتوهموا ان في زمان الغيبة ايضا الامر كذلك الا ان يقال انهم اذا استدلوا بعدم الاجزاء على اشتراط الامام ونائبه الخاص
امكنهم توهم كليه الحكم وبعد تجويزها في الغيبة فلا يلو حكم كذلك بل كان حكمهم باشتراط الامام او نائبه الخاص في زمان الحضور لدليل اخر فلعله لا
بحكم توهم كليه الحكم اذ لعل الدليل مما لا اختصاص له زمان الحضور فافهم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام نعم يمكن اجراء هذا الكلام في زمان الغيبة
بلا كلفة بان يقال ان الفقهاء لا يمكنهم امامة الجمعة غالبا لكونهم في زمن الخلفاء العباسية فتوهم من المتأخرين ان ذلك انما هو لعدم جواز الجمعة في الغيبة ولكن
بل الوجه هو ما ذكر من عدم الامكان وحمل كلام الشارح على هذا بان يرجع الضمير في اجزائهم ومحافظتهم الى الفقهاء بعيد كما يظهر على مزله ذو بنات
الكلام والله اعلم بحقيقة المرام قوله نو جميع ما لا ... هكذا في اكثر النسخ ولعله سهو الناسخين والصواب تركها كما في بعضها قوله ادونها
دون فرسخ قال في كنز دون بالضم نقيض فوق وبمعنى امام ووراء نو قصد انتهى ولا يخفى انه يستقيم المعنى ههنا على ايء معنى من المعاني المذكورة
لكن يجب ان يعتبر لك الفرسخ الموضع الذي تنعقد الجمعة فيه الجمعة الذي بينه وبين المكان البعد ازيد من فرسخين وانما اشترط ذلك لئلا يجتمع
جمعتان في فرسخ فحاصل كلام الشارح ان سقوط الجمعة المتعقدة اي في موضع بعدها بفرسخ وانما ان يتيسر ذلك فلا يسقط الجمعة عنه فطابل
على اقامة الجمعة وان لم يجب الا بها الجمعة المتعقدة لكن لا يخفى ان وجوب الاقامة ايضا انما هو اذا لم يتيسر ذلك فيما بينه وبين فرسخين لا ازيد لا انه تم ان يقيد
الظهر انه اذا لم يجب الذهاب الى الجمعة المتعقدة اذا بعدها بازيد من فرسخين فلا يجب الاقامة كذلك بطريق اولى قوله في الحاشية الاولى انه بربا الاما
يحتمل ان يراد به الامام المعصوم وهذا اظهر لعدم الحاجة الى تخصيص باختصاص الامام بالامام باحكام قوله اوم واجماع العلم عنده ... على ما حمله
الشارح كما اشار اليه في قوله وبه انما هي اعتده اوبيناده دون الفريضة كما في الشرح الاول قوله في الحاشية فيلزم تفويتها لا يخفى انه على هذا التقرير
يجريه ايضا ... مع انه يضر ... فالصواب اسقاط قوله يجب الاتمام الى قوله وروى ... نعم يمكن ... هذا المقام بتقريرها
هكذا فتدبر قوله باداء الظهر في ... الاضطرار العقلي ... الاضطرار الشرعي عن الاضطرار العقلي ... هو يذهب
بدل ما اخبار ... قوله عشرين كلها للجمعة يعني الجميع نافلة وظاهره ان المراد صلوة الجمعة ... من لم يصل الجمعة يصلي النوافل على هذا النهج ...
سائر الايام وبهذا يشعر عبارات العلامة في ... اربع ركعات في نوافل الجمعة على سائر الايام ... ان الساقط ركعتان
فيستحب الاتيان بيدلهما لا ... ضعف ... صاحب المدارك بعد نقل هذا الكلام من العلامة ... استحباب الزائد
لمن صلى الجمعة بالاخبار ومطلقة وفيما ذكره من اطلاق الاخبار تأمل وفي كثير من الاخبار الواردة في تعين اوقات تلك الركعات ان بعضها قبل الجمعة وبعضها
بعد الجمعة وفي بعضها قبل الفريضة وبعد الفريضة وكان الظاهر منها ايضا هي الجمعة ولكن الظاهر من كلام الاصحاب ان النافلة نافلة يوم الجمعة لا ربطها
بالصلوة ويؤيده ايضا ما وقع في رواية مراد بن خارجة عن ابي عبد الله ع ... صليت الظهر ... بعدها ستا ... بعض الاخبار الذي وقع
ظن كرواية سعد بن سعد الاشعري ... الاختبار ... وسهل ... كما لا يخفى ويمكن حمل كلام الشارح
الى الجميع نافلة يوم الجمعة والفرض ايضا نافلة ... قوله محمول على العلة جمعا يمكن ايضا القول باستحبابها كليهما على
ولوابد الجمع بينه وبين الاخبار الدالة على عدم جواز اكل الطين مط او خصوص التربة المشرفة الا الاستشفاء فلا يبعد التخصيص كما في الافطار بو
عاشورا لكن الرواية المذكورة لشذوذها لا تصلح سند التخصيص نعم لا باس للعمل بها مع العلة لعلة ورواية اخرى ولعل نظر الشارح ايضا الى هذا فتدبر
قوله في الحاشية وكذا بعدها فانه يكره اذا كان عند قيام الشمس ووصولها الى دائرة نصف النهار او ما قاربها قوله نعم لو صليت قال في
الذكرى الافضل ان يجوز صلوة التحية اذا صليت في مسجد لعموم الامر بالتحية قلنا الخصوص مقدم على العموم وفيه تأمل يظهر بادنى تأمل قوله
استحباب صلوة التحية والتحية وان كانت يتأدى بصلوة العيد ايضا لكن الافضل عدم التداخل كما سبق قوله علامات على هول الساعة او على
وقوع الافات والبلايا قوله واللام للعهد الذهني بناء على اصطلاح بعض النحويين كما نقلنا فيما يتعلق بقوله في الخطبة والحمد فضله فتذكر
قوله وارادبالسماء هذا لا ينفع في ادخال الزلزلة فيها الا ان يتمسك بالتغليب كما في الوجه الاول والوجه فلعل التفاوت بين الوجهين باعتبار التفاوت
في جهة التغليب فانه في الاول غلبا البعض باعتبار الاشهرية او نحوها وفي الثاني غلب اكثر الافراد وكان في قوله في الاول باعتبار كون بعضها فيه
اشارة الى ما ذكرنا وح فيتم كلامه في الثاني فيكون باعتبار كون اكثرها فيه فتدبر قوله والمنسوبة في العبارة مسامحة والمراد بالسماوية المنسوبة
قوله ونحو كجاعل السماء او فاطرها ولو ترك نحوه لكان اولى قوله لا طلاقه فيشيرهذا التعليل لصحة اطلاق المنسوبة الى خالق السماء عليها مع ان

الصلوة لو سئل المحرم مع علمه بتحريمه وان جهل الحكم الوضعي وهو البطلان اما جاهل تحريمه ففي عذره وجهان اجودهما العدم صح تبرقي كري وهو ظاهر مع علاقي فيها والتفهيم وهو الاشتغال بغير الصلوة بعدها او ذكر عقيب مخصص لكثرة ما ورد عن اهل البيت عليهم السلام واشده التكبير ثلثا رافعا بها يديه الى حذاء اذنيه واضعا لهما على ركبتيه او فخذيه مستقبلا بباطنهما القبلة ثم التهليل بالمرسوم وهو لا اله الا الله الها واحدا الخ ثم تسبيح الزهراء عليها السلام وتعقيبها اتم من حيث الرتبة لا الفضيلة ولا فهي افضل مط بل وفي انها افضل من الف ركعة لا تسبيح عقيبها وكيفيتها ان يكبر اربعا وثلثين مرة ويحمد ثلثا وثلثين ويسبح ثلثا وثلثين ثم الدعاء بعدها بالمنقول ثم بما سنح ثم سجدتا الشكر ويعفر بينهما جبينه وخديه الايمن منهما ثم الايسر مفترشا ذراعيه وصدره وبطنه واضعا جبهته مكانها حال الصلوة قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائة مرة وفي كل عاشرة شكرا للمجيب ودونه شكرا مائة واقله شكرا ثلثا ويدعو فيهما وبعدهما بالمرسوم

الفصل الخامس في التروك

يمكن ان يريد بها ما يجب تركه فيكون الالتفات الى الخلف مذكورا بالتبع ويريد بها ما يطلب تركه اعم من كون الطلب مانعا من النقيض وهي ما سلف في الشرط السادس والتاسع فيجمع احوال الصلوة وان كانت عقيب الحمد او دعاء

الا لتقية فيجوز بل قد يجب ويبطل الصلوة بفعله لغيرها للنهي في الاخبار المقتضي للفساد في العبادة ولا يبطل بقوله اللهم استجب ان كان بمعناه وبالغ من ابطل به كما ضعف قول من كره التامين بلفظه على انه دعاء باستجابة ما يدعوا به وان الفاتحة يشتمل على الدعاء لا لان قصد الدعاء بها يوجب استعمال المشترك في معنييه على قصد به قصد الدعاء بالقران وعدم فائدة التامين مع انتفاء الاول وانتفاء القران مع انتفاء الثاني لان قصد الدعاء بالمنزل منه قرانا لا ينافيه ولا يوجب الاشتراك لاتحاد المعنى ولاشتماله على طلب الاجابة لما يدعوا

بما علم من الحاضر واما الوجه الثاني بتركه ولا تبطل بتركه في موضع التقية لانه خارج عنها والابطال في الفعل مع كونه كذلك لاشتماله على الكلام المنهي عنه وكذا ترك الواجب عمدا ركنا
كان ام غيره وفي اطلاق الترك على ترك التروك الذي هو فعل الضد وهو الواجب نوع من التجوز او ترك احد الاركان الخمسة ولو سهوا وهي النية والقيام والتحريمة والركوع والسجدتان
معا اما احديهما فليست ركنا على المشهور مع ان الركن بهما يكون مركبا وهو يستدعي فواته بفواتها واعتذر المصنف ره عنه في ذكرى بان الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بتركهما
معا هو الركن وهو يستلزم الفوات باحديهما فكيف يدعى انه ستما ومع ذلك يستلزم بطلانها بزيادة واحدة لتحقق المسمى ولا قائل به وبان انتفاء الماهية هنا غير موثر مطلقا والا لكان
الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا بل المؤثر انتفاؤها رأسا فيه ما ترى والفرق بين الاعضاء غير الجبهة وبينها بانها واجبات خارجة عن حقيقته كالذكر والطمانينة دونها و

لكل منهما سببا في علم الامكان يجب ان ينسب اليهما على ما فصل في الحكمة وحاصله انه يطلق بين الناس نسبة كل منهما الى الله تعالى كثيرا لغرابتهما وكفى به لصحة النسبة
ههنا ايض وهذا مع انه لا يلايم طريقة المتشرعين على ما لا يخفى مما لا دفع له اذ لا يكفي لصحة النسبة الى الله تعالى انتهاء السلسلة اليه تعالى وان كان بعضها
سبب بعض ولا حاجة حينئذ الى التمسك بالشيوع عرفا ويحتمل ان يكون المراد بيان نكتة لتخصيص هذه الآيات بكونها سماوية اي منسوبة الى خالق السماء مع ان جميع
الاشياء منسوبة اليه تعالى وحاصل النكتة انه وان كان كذلك لكن شاع بين الناس نسبة امثال هذه الآيات الى الله تعالى لعظمتها وغرابتها بخلاف
بعض الاشياء الاخرى وههنا وجه اخر وهو ان يكون الغرض بيان نكتة للنسبة الى السماء حين ارادة النسبة الى خالقها دون النسبة الى شيء اخر من مخلوقاته و
حاصل النكتة انه يطلق نسبة الى نسبة السماء بتاويل الى الله تعالى كثيرا لعظمتها وكثرة ما فيها من لطايف الصنع وبدايع الحكمة بخلاف ساير مخلوقاته تعالى
فتم وقد يقال انه تعليل لصحة اطلاق السماوي وارادة المنسوب الى خالقها مع انه لا يتعارف النسبة الى المضاف اليه وارادة النسبة الى المضاف اي انما صح
ذلك لانصراف النسبة الى السماوي الى الله تعالى كثيرا اي يفهم في العرف السماوي الالهي كما يتوهمه آية سماوية اي الهية وفيه بعد مع انه لم يزد فيه شيئا
على المدعي ولم يظهر منه وجه الصحة بل ليس فيه الا دعوى شيوع ذلك وهو غير مستحسن فتدبر **قوله** وهو قرينة كونها غير ركعات هكذا في بعض النسخ والظ
غير ركعات على ما في بعضها ووجه كون ذلك قرينة على كونها غير ركعات ان في رفع الراس من ركوع الركعة لا يكبر بل يسمع فالتكبير بعد الرفع من الركوعات
الثمانية والنسخ الباقية قرينة كون الصلوة ركعتين كما اشار اليه بعد ذلك ايض بقوله تنزيلا للصلوة منزلة ركعتين **قوله** في الخامس والعاشر خاصة
اي من غير تكبير والا في البواقي على الاول فلعله اذ قد اشار الى الثاني اولا **قوله** على القول بانه الاخذ في الانجلاء كما هو المش **قوله** نعم لو جعلنا الى تمامه
كما هو مذهب المص في س والمحقق في المعتبر **قوله** والاقوى الاقوى وجوب القضاء لاستناد فواتها الى تقصيره المتقدم ويحتمل في صورة تاخير الحاضرة عدم
القضاء لاباحة التاخير كما ذكر في شرح يع وينبغي ان يقيد بعدم علمه وظنه لوقوع الاية اخر الوقت والا ففي اباحة تاخير الحاضرة اشكال واما اذا اخر
صلوة الآيات الى ان تضيق وقت الحاضرة فيجب القضاء فلا مجال لاحتمال اباحة التاخير وعلى هذا فقول الش فالاقوى اشارة الى ان الاقوى في
صورة التفريط جميعا هو القضاء ومقابل الاقوى عدم القضاء في حكم صورتين فافهم **قوله** وهو السابع والعشرون من رجب على المش اي الحكم باستحباب
الغسل فيه على المش من غير اطلاع على رواية فيه كما في نصف رجب لان البعث هو السابع والعشرون على المش اذ لم ينقلوا خلافا فيه **قوله** انه يوم
نزول الشمس الحمل وقيل انه عاشر ايار وقيل انه اول يوم من شهر فروردين القديم الفارسي **قوله** ونبه بالتسوية على خلاف المفيد ما نقل عن
المفيد ره ههنا انما هو التخصيص بالكباير ليخرج الصغاير فانه لا يقول باستحباب الغسل للتوبة عنها والظ ان ما ذكره المص من التسوية بين الفسق والكفر
لا يصلح تنبيها على خلافه نعم ربما قال بعضهم من اطلاق الفسق في مثل عبارة المص الرد على قول المفيد حيث خصه بالكباير وفيه ان الظ كما اشار اليه
الش ايض ان المراد بالفسق ليس مطلق الذنب بل ما يخرج به عن العدالة والصغيرة لا توجب ذلك الا مع الاصرار ومعه يلحق بالكباير فظ الكلام موافق
لمذهب المفيد لا رد عليه وانما استحباب الغسل للتوبة عن الكفر فلم ينقلوا عن احد فيه خلافا بل ظ بعضهم كالمحقق في المعتبر اتفاق الاصحاب عليه وانما نقلوا
الخلاف فيه عن مالك حيث يقول بالوجوب فلا تغفل **قوله** ولو جعل مع ذلك اعلاه اسفله لا يخفى ان جعل اليمين يسارا او بالعكس يستلزم البتة
اما جعل الاعلى الاسفل او الظ باطنا لا يجتمع معهما قطعا ففي ما ذكره الش سهو ظ وقد وقع منه هذه الغفلة في شرح يع ايض حيث قال بعد ذكر تحويل
ما على الايمن الى الايسر ولا يشترط تحويل الرداء باطنا وبالعكس ولا اسفل اعلى وبالعكس وان كان جايزا وحمل كلامه هنالك على انه لا يشترط خصوص شيء من
الطريقين بعيد جدا وايض لا حاجة الى قوله وان كان جايزا على ان بملاحظة كلامه ههنا لا يبقى ريب في ان بناء كلامه هناك ايض على الغفلة فلا
تغفل **قوله** ولعل الش في تقديم ركعتي القيام اي ما ظهر مما ذكرنا من ان تقديم ركعتي القيام تحصل المطابقة في صورة تذكر انها اثنى فيتقدم ركعتي
الجلوس لا تحصل المطابقة اصلا هو السر في تقديم ركعتي القيام اذ لا ريب ان المطابقة مهما امكن اولى **قوله** وعلى ما اخترناه لا يظهر المخالفة قال سلطان
العلماء ره اي من وجوب تقديم الركعتين قائما على الركعتين جالسا لا يظهر المخالفة بين ما فعل والناقص في الفرايض الاقل من فرض المخالفة وهو انه
ذكر انها ثلث مع انه قدم في الاحتياط ركعتين قائما لان فرض المخالفة على ما ذكره الش ثلاثة الاول ما ذكرنا والثاني ما لو ذكر انها اثنتين مع انه
قدم الركعتين جالسا والثالث ما لو ذكر انها اثنتين مع انه قدم الركعة قائما مقام الركعتين جالسا ان جوزناه والمخالفتان الاخيرتان لا يقع على تقدير
وجوب تقديم الركعتين قائما وهو ظ وفرض المطابقة واحدة وهي ما لو ذكر اثنتين مع انه قدم في الاحتياط ركعتي القيام ولا اشكال في هذه الصورة انما
الاشكال في صور المخالفة وفرضها وقد علمت انه على ما اخترناه لا يتصور من صور المخالفة الا صورة واحدة وامر المخالفة في هذه الصورة ايض سهل لانه
ليس فيها الا فقدان التشهد والجلوس عقيب الركعة الاولى التي يجب عوضا عن الفائتة وهو اسهل من المخالفات التي بين الركعتين جالسا وبين ما
يكون عوضا عنه في جميع الصور من النية والتكبير والركوعات الزائدة وغيرها هذا ولا يخفى ان ظ عبارة ما نقل منه في الحاشية في بيان وجه الاسهلية
يشعر انه في هذه الصورة المخالفة باعتبار زيادة التشهد لا باعتبار نقصانه كما قررنا انتهى وهذا مما لا وجه له فليحمل كلامه على ان الجلوس للتشهد
ليس ركنا اجماعا وما يحتمل الزيادة في الاحتياط من الاركان اعظم من الجلوس فاغتفار زيادة تلك الاركان يوجب اغتفار نقص الفعل الذي ليس
بركن اجماعا بطريق اولى ولا يخ عن بعد **قوله** ان لا يذكر الا المش بين الاصحاب كما صرحوا به في اخر الكتاب **قوله** عدم الالتفات الى ما شك فيه
هذا معنى عدم الحكم للشك مع الكثرة **قوله** نعم لو كان المتروك ركنا هذا استدراك عن اصل المسئلة وحاصله انه لو ترك ركنا سهوا لم تؤثر
الكثرة في عدم البطلان بل تبطل صلوته بترك الركن وان كان كثير السهو كما انه لو ترك الفعل سهوا وذكر في محله استدركه ولا توجب الكثرة عدم
الالتفات اليه لكن لا يخفى ان هذه العبارة لا تناسب هذا الموقع بل كان ينبغي ان يقول بعد قوله تلافاه من غير سجود لو كان المتروك الى قوله ركنا

بذكر المص ره حكم زيادة
الركن مع كون المش ان زيادته
على حد نقيصته تنبيها على
فساد الكلية في طرف الزيادة
لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل
بزيادته سهوا كالنية فان
زيادتها موكدة لنيابة
الاستدامة الحكمية عنها
تخفيفا فاذا حصلت كان
اولى وهي مع التكبير فيما
لو تبين المحتاط الحاجة اليه
او سلم على نقص وشرع في
اخرى قبل فعل المنافي مطلقا و
القيام ان جعلناه مطلقا ركنا
كما اطلقه والركوع فيما لو سبق
به المأموم امامه سهوا
ثم عاد الى المتابعة والسجود
فيما لو زاد واحدة ان جعلنا
الركن مسماه وزيادة جملة
الاركان غير النية والتحريمة
فيما اذا زاد ركعة آخر الصلوة
وقد جلس بقدر واجب
التشهد او اتم المسافر
ناسيا الى ان خرج الوقت
واعلم ان الحكم بركنية النية
هو احد الاقوال فيها وان
كان التحقيق يقتضي كونها
بالشرط اشبه واما القيام
فهو ركن في الجملة اجماعا على
ما نقله العلامة ره ولولاه
لامكن القدح في ركنيته
لان زيادته او نقصانه
لا يبطلان الا مع اقترانه
بالركوع ومعه يستغنى عن
القيام لان الركوع كاف في
البطلان وح فالركن منه
انما المتصل بالركوع ويكون
اسناد الابطال اليه بسبب
كونه احد المعرفين له او
يجعل ركنا كيف اتفق وفي
موضع لا تبطل بزيادته
ونقصانه يكون مستثنى
كغيره وعلى الاول ليس
مجموع القيام المتصل بالركوع
ركنا بل الامر الكلي منه و
من ثم لو نسي القراءة او

وسقوط السجود للسهو لو فعل ما يوجبه بعدها او تركه وان وجب تلافي المتروك بعد الصلوة تلافاه من غير سجود وتتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة بتخلل التذكر لا بالسهو عن افعال متعددة مع استمرار الغفلة ومتى تثبت بالصلوة سقط الحكم في الرابع ويستمر الى ان يخلو من السهو والشك فرائض يتحقق فيها الوصف فيتعلق به حكم السهو الطارئ وهكذا ولا للسهو في السهو اي في موجبه من صلوة وسجود كنسيان ذكر او قراءة فانه لا سجود عليه نعم لو كان مما يتلافى تلافاه من غير سجود ويمكن ان يريد بالسهو في كل منهما الشك وما يشمله على وجه الاشتراك ولو بين حقيقة الشيء ومجازه فان حكمه هنا صحيح فان استعمل في الاول فالمراد به الشك في موجب السهو من فعل او عدد كركعتي الاحتياط فانه يبنى على وقوعه الا ان يستلزم الزيادة كما مر وفي الثاني فالمراد به موجب الشك كما مر وان استعمل فيهما فالمراد به الشك في موجب الشك وقد ذكر ايضا او الشك في حصوله وعلى كل حال لا التفات وان كان اطلاق اللفظ على جميع ذلك بحثا

على الاكثر ويمكن ان يكون فكره ههنا الاشارة الى انه بعد البناء على وقوعه لو ظهر تركه فان كان ركنا لم تؤثر الكثرة في عدم البطلان فتدبر **قوله** وسقوط سجود السهو هذا معنى عدم الحكم للسهو بمعناه الحقيقي مع الكثرة وربما يجري في الشك ايضا **قوله** ويتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة قال سلطان العلماء ره الفرض انه لا يكفي في كثرة السهو السهو على افعال متعددة متصلة دفعة كما لو سهى عن سجدتين مثلا بان يتوهم انه سهى عن اشياء متعددة في سهوات متعددة متكثرة بل لا بد من الفاصلة بين السهوات بغير ما هو سهو وهو مراده من تخلل التذكر وانما قيد بقوله في الصلوة الواحدة لان انفصال الافعال المنهي عنه في الصلوة المتعددة فبعيد جدا انتهى وقال المص في الذكرى لو نسي القراءة مثلا لم يجب عليه لكل حرف منسي سجدتان وان كان لو انفرد لاوجب ذلك لان اسم القراءة يشملها ولو نسيها في الركعات نسيانا مستمرا لا تذكر فالظ انها سبب واحد فلو تذكر ثم عاد الى النسيان فالاقرب تعدد السبب كذا لو تكلم كلاما تاما متواليه او متفرقه ولم يتذكر النسيان فكلام واحد فلو تذكر تعدد انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان المناط في تعدد السهو تذكره فمتى سهى وتذكر انه سهى ثم سهى سهوا اخر فمتعدد وان لم يذكر انه سهى فهما واحد سواء تخلل بينهما فعل غير سهو ام لا فعلى هذا الكلام الشه محمول على ذلك ظاهرا لا على ما ذكره هذا المحقق لكن ايضا ان الحكم بذلك على الاطلاق لا يخلو عن اشكال بل لو سهى عن الركوع في ركعة والسجود في اخرى مثلا فالظ تعدد السهو وان لم يتخلل التذكر بينهما نعم لو كان بين السهوين جامع يتعلق السهو به حقيقة كالسهو عن القراءة او الركوع مثلا في كل ركعة فلا يبعد ان يكون الضابط فيه ما ذكر من تخلل التذكر وعدمه واما اذا لم يكن بينهما جامع كك فالظ ما ذكره هذا المحقق من تعدد السهو اذا تخلل بينهما فعل غير سهو ووحدته اذا لم يتخلل ويمكن تخصيص كلام الذكرى ايضا بما ذكرنا فانما ذكره من المثالين مما يتحقق فيه الجامع لا مثال القراءة فظ واما امثال التكلم لكلمات متواليه او متفرقه فلانه يرجع حقيقة الى السهو عن كون الكلام مخلا وكذا ما ذكره في فرع اخر حيث قال لو نسي اربع سجدات من اربع ركعات قضاها وسجد لكل واحد سجدتين ويحتمل الاجتزاء بسجدتين اما على القول بالتداخل فظ واما على عدمه فلدخوله في خبر الكثرة ان تعدد السهو اما لو كان في سهو متصل فالظ انه لو يدخل في الكثرة انتهى وذلك لانه ايضا مما يتحقق فيه الجامع فانه راجع الى السهو عن احدى السجدتين في الركعة هذا اذا كان المراد بقوله واما على عدمه انه انما يدخل في حين تكرر السهو اي صدور سهوين منه ان تعدد السهو بان يتخلل بينهما تذكر واما لو كان في السهو متصل بان لا يتخلل بينهما تذكر فالظ انه لم يتعدد منه السهو بل هو سهو واحد فلا يجب عليه الا سجدتان والحاصل ان كلامه فيما اذا نسي الاربع ولم يتخلل التذكر بينهما فلذا اولا بوجوب ربع سجدات والسجود لكل واحد بناء على تعدد السهو ظاهرا لتخلل غير السهو بينهما ثم احتمل الاجتزاء بسجدتين اما على التداخل فظ واما على عدمه فلما رجحه من ان تعدد السهو انما هو مع تخلل التذكر واما اذا لم يتخلل فالسهو واحد هذا لكن في حكمه اولا بوجوب السجود لكل واحد منهما اشكل فانه يصير كثير السهو في الثالث او الرابع على الخلاف وبعد الكثرة لا سجود للسهو ويمكن حمل كلامه على انه يسجد لكل واحد الى تحقق الكثرة اي ثلاث مرات او اثنين لكنه لم يقيد بذلك اعتمادا على ما ذكره في بحث كثرة السهو وعلى هذا لا اشكال عليه لكن ما نقله بعد ذلك من الخلاف حيث قال لا نص لاصحابنا فيها فيقتضي المذهب بطلان الصلوة ان قلنا باشتراط سلامة الركعتين الاوليين والا اتى بما ركع وسجد للسهو اربع مرات يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الشه في شرح الالفية من انه احتمل المص في الذكرى الاجتزاء بسجدتين مجيئي بدخوله في هذه الكثرة وليس بواضح لان اللازم هي الكثرة وجوب ستة او اربع ان قلنا بسقوط الحكم في الثالثة كما ذهب اليه بعض وفيه مع ما فيه من البعد حيث لم يرجح في مسئلة الكثرة هذا القول بل ذكر كلا من الاحتمالين ولم يرجح احدهما فالحكم ههنا بناء على احد الاحتمالين وعدم التعرض للاخر اصلا بعيد جدا ان قوله اما على القول بالتداخل فظ يابى عن هذا فان على القول بالتداخل انما يجب سجدتا السهو مرة لا مرتين وحمله على انه ظ اذ لا يجب عليه ازيد من مرة فضلا عن مرتين تعسف جدا او قد يجعل بناء كلامه ره على ان الكثرة تحصل بالثاني حيث نقل في بحث الكثرة حديثا انه ليس على الاعادة اعادة وهنا يظهر منه ان السهو يكثر بالثانية الا ان يقال يختص بموضع وجوب الاعادة ولا يخفى ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب الا ان يختص بموضع وجوب الاعادة كما ذكره ومعه لا يفيده ههنا لجعل بناء كلامه عليه كما نرى على ان قوله اما لو كان في سهو متصل ان لا يابى عن الحمل على التوجيهين كما يشهد به منزله اولى دربة باساليب الكلام بل يبقى عليهما ان يقول واما اذا لم يتعدد فظ فافهم **قوله** فالمراد به الشك في موجب السهو او الشك في حصوله اي الشك في انه هل صدر منه سهو ام لا فلا شيء **قوله** المص والكفر الاصلي قال في المدارك يستفاد ان الكافر لا يخاطب بالقضا وان كان مخاطبا بغيره من التكليف لامتناع وقوعه منه في حال كفره وسقوطه باسلامه وفيه تامل فانه ان اراد انه لا يصلح تكليفه بالقضا لانه تكليف بما لا يطاق اذ لا يمكن الاتيان به على الوجه الصحيح حال كفره وبعد اسلامه يسقط فلا يوجد حال يمكنه الاتيان بالمامور به ففيه انه لم يكلف بقضا الفائت في زمان كفره بشرط كونها في زمان كفره بل انما كلف بقضا الفائتة مط لكنه باختيار كفره قضاء ما فات زمان كفره فلم يمكنه الاتيان بها ولو كان مسلما لكان امكنه قضاء جميع ما فاته ولا استحالة في التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف وفعله كما في التكليف بالواجب عنه فوات مقدمة لا يمكن الاتيان بها في وقت الواجب اذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للنائي عن مكة على ما حقق في الاصول على انه ههنا وان لم يمكن الامتثال لكنه يمكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام ومع ذلك فلا مجال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف كما لا يخفى وان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف الذي لا يقبل منه في زمان الكفر ويسقط بعد اسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه ولو لم يسلم هذا ويمكن ان يكون حكمه باشتراط الخلو من الكفر باعتبار سقوطه مع الكفر اذا اسلم لا عدم وجوبه معارضة فتامل **قوله** وكذا ما صلاه فاسدا عنده اما لو كان صحيحا عنده فلا قضاء عليه وان كان فاسدا عندنا كما صرح به في الذكرى ودل عليه بعض الاخبار وفي الذكرى حكم اولا بانه لا اعادة لما هو صحيح عنده وان كان فاسدا عنده ثم احتمل الاعادة لعدم اعتقاده صحته فعل الخمس عشرة ولو قضى خمسة ايام حصل الترتيب قطعا وان كان انقض

الى يكلف ولا لسهو الامام اي شكه وهو قرينة لما تقدم مع حفظ المأموم وبالعكس فان الشاك من كل منهما يرجع الى حفظ الاخر ولو بالظن وكذا يرجع الظان الى المتيقن ولو اتفقا على الظن فاختلف محله تعين الانفراد ويكفي في رجوعه تنبيهه بتسبيح ونحوه ولا تشترط عدالة المأموم ولا تتعدى الى غيره وان كان عدلا نعم لو افاده الظن رجع اليه لذلك لا لكونه مخبرا ولو اشتركا في الشك واتحد لزمهما حكمه وان اختلف رجعا الى ما اتفقا عليه وتركا ما انفرد كل به فان لم يجمعهما رابطة تعين الانفراد كما لو شك احدهما بين الاثنين والثلث والاخر بين الاربع والخمس ولو تعدد المأمومون واختلفوا مع الامام فالحكم كالاول في رجوع الجميع الى الرابطة والانفراد بدونها ولو اشترك بين الامام وبعض المأمومين رجع الامام الى الذاكر منهم وان اتحد باقي المأمومين الى الامام ولو استعمل السهو في معناه امكن في العكس لا الظن بناء على ما اختاره جماعة منهم المص في كتبه من انه لا حكم لسهو المأموم مع سلامة الامام عنه فلا يجب عليه سجود السهو لو فعل ما يوجبه لو كان منفردا نعم لو ترك ما يتلافى مع السجود سقط السجود خاصة ولو كان الساهي الامام فلا ريب في الوجوب عليه انما الخلاف في وجوب متابعة المأموم له وان كان احوط الشامل اوجب ابنا بابويه علي

[illegible]

لو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات تسع مائة وعشرين وصحته على الاول من ثلث وستين فريضة وهكذا ويمكن صحتها من دون ذلك بان يصلي الفرايض جمع كيف شاء مكررة
عددا ينقص عنها بواحدة ثم يختم بما بدا به منها فيصح فيما عدا الاوليين من ثلث عشرة في الثالث واحدى وعشرين في الرابع واحدى وثلثين في الخامس ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء والختم
بالفريضة الزائدة ولو جهل عين الفائتة من الخمس صلى صبحا ومغربا معينتين ورباعيا مطلقة بين الرباعيات الثلاث ويتخير فيها بين الجهر والاخفات وفي تقديم ما شاء
من الثلاث ولو كان في وقت العشاء ردد بين الاداء والقضاء والمسافر يصلي مغربا وثنائية مطلقة بين الثنائيات الاربع مخيرا كما سبق ولو اشتبه فيها القصر والتمام كان
فرباعية مطلقة ثلاثيا وثنائية مطلقة رباعيا ومغرب يحصل الترتيب عليهما ويقضي المرتد فطريا كان ام مليا اذا اسلم زمان ردته للامر بقضاء الفائت خرج عنه الكافر الاصلي

ومالخ حكمه ينبغي الباقي
ثم ان قبلت توبته كالمرأة
والملي قضاء وان لم تقبل ظاهرا
كالفطري على المشهور فان امهل
بما يمكنه القضاء قبل قتله
قضى في ردته والاقوى
قبول توبته مطلقا وكذا يقضي
فاقد الطهورين من الماء
والتراب عند التمكن على
الاقوى لعموم رواية
زرارة عن الباقر ع فيمن
صلى بغير طهور او نسي
صلوات او لم يصلها او
نام عنها فقال يصليها اذا
ذكرها في اي ساعة ذكرها
ليلا او نهارا وغيرها من
الاخبار الدالة عليه صريحا
وقيل لا يجب لعدم وجوب
الاداء واصالة البراءة
وتوقف القضاء على امر جديد
ودفع الاول واضح لانفكاك
كل منهما عن الاخر وجودا
وعدما والاخرين بما ذكر
واوجب ابن الجنيد الاعادة
على العاري اذا صلى كذلك
لعدم الساتر ثم وجد الساتر
في الوقت لا في خارجه محتجا
بفوات شرط الصلوة وهو
الستر فيجب الاعادة كالمتيمم
وهو بعيد لوقوع الصلوة
مجزية بامتثال الامر فلا يستعقب
القضاء والستر شرط مع القدرة
لا بدونها نعم روى عمار
عن ابي عبد الله ع في رجل
ليس عليه الا ثوب ولا تحل
الصلوة فيه وليس يجد ما
يغسله كيف يصنع قال يتيمم
ويصلي واذا اصاب ماء غسله
واعاد الصلوة وهو مع ضعف
سنده لا يدل على مطلوبه
لجواز استناد الحكم الى التيمم
ويستحب قضاء النوافل الراتبة
اليومية استحبابا مؤكدا وقد
روى ان من تركها تشاغلا
بالدنيا لقي الله مستخفا متهاونا

قوله ولو اضيف اليها سادسة لا يخفى ان السادسة احدى الخمس وترتيبها على مثلها لا يزيد الاحتمال فلا يرتقي الاحتمالات الى سبعمائة وعشرين
بل الظاهر ان الاحتمالات في هذه الصورة ثلثمائة وستون وذلك لان الفائتة اذا كان ظهرين وعصرا والاحتمالات ثلثة واذا اضيف اليها مغرب صارت
اثنا عشر حاصلة من ضرب عدد الثلاث في الاربع فاذا اضيفت العشاء اليها صارت ستين واذا اضيفت صبح اليها صارت ثلثمائة وستين وعلى
هذا فصحته على الاول من سبع واربعين فريضة وذلك لان في صورة كون الفائتة ظهرين وعصرا مثلا صحته من خمسة ثم اذا اضيف رابع فصحته
من احدى عشر حاصلة من فعل الخمس قبل الرابع وبعده ثم اذا اضيف خامس فمن ثلثة وعشرين فاذا اضيف سادس فمن سبع واربعين هذا وحمل كلام
الشارح على ان يكون المراد بالفريضة الزائدة غير اليومية كصلوة الكسوف مثلا بعيد جدا ومع ذلك يصرح ما ذكره بقوله ويمكن فيه الخ الفساد كما لا يخفى
قوله ويمكن فيه بخمسة ايام هذا على اطلاقه محل تامل فانه اذا فرض ان الفريضة الزائدة هي العشاء مثلا وفرض من الفائتة اولا في نفس الامر هو العشاء
ثم العشاء ايضا ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم الصبح في صلوة خمسة لا ايام كيف وختم بالفريضة الزائدة لا يحصل الترتيب كما لا يخفى الحقيق لتلك من الصور نعم لو
اشترط ذلك الابتداء بالفريضة الزائدة اي ان يبتدء بها في كل يوم ثم يأتي بباقي صلوته فيصلي في المثال المفروض اولا العشاء اولا ثم الصبح ثم الظهر ثم
العصر ثم المغرب وهكذا في ساير الايام ثم يختم بالعشاء فكانه صحيح يحصل به الترتيب على جميع الاحتمالات كما يظهر بالتامل فتامل **قوله** ولو كان في وقت العشاء
وعلى هذا في لفظة الفائتة في صدر المسئلة توسع اي لو علم انه لم يصل واحدا من الخمس عنها وح فاذا بقي وقت العشاء تردد في الرباعية وبين الاداء والقضاء
ولا يخفى انه يجري هذا الاحتمال في الظهرين ايضا فذكر العشاء لعله على سبيل التمثيل او حمل الخمس على ما هو المتعارف من صلوة يوم ولا ليلة الخ
عنه وح لا يجري احتمال الاداء والترديد الا في العشاء نعم لو كان في وقت المغرب احتمل كونها الصلوة التي لم يصل نوى الاداء بلا اثم بل لم قد يستشكل
في هذا الحكم بناء على انه اذا بقي الوقت فلا بد من فعل العشاء لان سقوطها بعد ثبوتها يتوقف على العلم بفعلها وفيه انا نسلم وجوب العلم بالاتيان بها
لكنه يحصل بفعل الفائتة على النحو المذكور واما وجوب الاتيان بها بخصوصها فغير مسلم فتامل **قوله** فان امهل بما يمكنه القضاء قبل قتله قضى وصح منه
بناء على القول بقبول توبته باطنا وطهارة بدنه واجراء احكام الوجوب عليه ووجوب الغسل وما يتبعه واما على القول بعدم توبته باطنا ايضا فلا
يصح منه وهل يحل عليهم ظاهرهم ذلك وقد يتوقف في وجوب القضاء عليه ح بل في غيره من العبادات ايضا بناء على انه لا يمكنه الاتيان بها وفيه تامل
قوله والاقوى قبول توبته مط لا يذهب عليك انه لو ثم وان ادعى في كتاب الحدود من هذا الكتاب الاجماع على عدم قبول توبة المرتد الفطري ظاهرا
لكن صرح في شرح نع بان الحكم بالتفرقة بين المرتد الفطري والملي هو المشهور بين الاصحاب وانه يظهر من ابن الجنيد ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب
فان تاب والا قتل وحكم بان عموم الادلة المعتبرة يدل عليه لا على ان المشهور بل المذهب هو التفصيل المذكور فقوله هنا على المشهور بهذا الاعتبار
وما قواه هو مذهب ابن الجنيد وتوهم توجيه عبارته ههنا بحيث لا ينافي دعوى الاجماع المذكور ساقط جدا فتامل **قوله** ولرواية زرارة لا يخفى ان
فاقد الطهورين لم يصل اصلا لانه بغير طهور فلا يشمله هذا الحديث اللهم الا ان يبنى الكلام على مذهب من اوجب الصلوة على فاقد الطهورين بغير طهور
ثم الاعادة لكنه قول نادر بل قال في المدارك لا اعلم به قائلا ومع ذلك فلا ريب ان الظ فمن صلى بغير طهور صلى كذلك مع وجود الطهور عمدا او سهوا
بل سهوا فقط بقرينة قوله ع اذا ذكرها الاما انا صلى كذلك مع فقده كيف ما كان فكيف يكون هذا الخبر دالا على الظ صريحا كما هو ظ قول
الش وغيرها من الاخبار الدالة عليه صريحا ولا يخفى ايضا ان ما اشار اليه في الدليل الاول من الامر بقضاء الفائت انما يتوجه على المذهب المش
لا على القول الاخر فتدبر **قوله** لانفكاك كل منهما اي وجوب الاداء بدون القضاء كما في الكافر وبالعكس في النائم وكذا في صوم الحائض فيجب الاعادة
كالمتيمم اذا وجد الماء وهو في الصلوة فيعيدها على راي ويتيمم قبل الوقت على القول بجوازه وصلى ثم وجد الماء في الوقت فيجب الاعادة على مذهب
ابن الجنيد وابن ابي عقيل والظ ان التمثيل ههنا انما هو بالاعتبار الثاني كما لا يخفى **قوله** لوقوع الصلوة ظاهره ان مذهب ابن الجنيد جواز الصلوة
عاريا اول الوقت اذا لم يوجد الساتر لكنه اذا وجد في الوقت يجب عليه الاعادة وح فيما ذكره في الدليل في موقعه لكن سيجيء نقل القول بوجوب تاخير
اولى العذر الى اخر الوقت عن ابن الجنيد وح فيمكن ان يكون حكمه بالاعادة ههنا بناء على مذهبه في ذلك فيكون مستحبا ولم يرد عليه ما ذكره نعم الكلام معه
في تلك المسئلة وايضا ينبغي ح ان يحكم بوجوب الاعادة اخر الوقت وان لم يوجد الساتر ايضا ثم ان التمثيل بالمتيمم في كلامه على هذا لا يجب ان يجعل
اشارة الى ما فرضناه في الصورتين بل يجوز ان يكون التمثيل بمتيمم تيمم اول الوقت من عدم جوازه ثم وجد الماء في الوقت بل يمكن ان يكون ما نقل عنه
من اعادة التيمم في الوقت ايضا في صورة عدم جواز التيمم اول الوقت اللهم الا ان يوجد تصريح في كلامه بكون ذلك في صورة الجواز اول الوقت وذلك
اذا غلب على ظنه عدم التمكن اخر الوقت تم بان نقل عنه فان مذهبه على ما نقله عنه في لف وكرى انه يعتبر في التاخير عدم الطمع في التمكن من الماء فان
يئس او ظن فوته الى اخر الوقت فان الواجب التيمم في اوله ولا يخفى انه يمكن ان يكون حكمه ههنا ايضا بالاعادة في الوقت يكون فيه تصريح بان الكلام
في صورة جواز الصلوة اول الوقت عاريا وذلك اذا ظن عدم وجدان الساتر اخر الوقت فان الظ ان مذهبهم وجوب تاخير اولى الاعذار مع رجاء
الزوال على ما هو ظ عبارة كرى وكما نقل عنه صريحا في التيمم لكن الظ انه لم يوجد فيه ذلك فالظ في الرد عليه هو التفصيل فتامل **قوله** وفي الذكرى
نقل عن المحقق الى ان الولد يجب عليه قضاء ما فات من الميت من صلوة وصيام لا قضاء ما فات اياه من الصلوة كما هو المذكور ههنا وح فلا اشكال
فيما ذكره وهو ظ عبارة المحقق على ما نقل من الذكرى وهكذا الذي ظهر ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام لعذر كالمرض والسفر
والحيض اه ومن هنا حكم المص بان عبارة المحقق تؤذن بالقضاء عن المرأة ونفى عنه البأس كما نقله الش **قوله** ومن خالف حكمه اوله بان المراد بالبناء
الاستيناف قال سلطان العلماء قال العلامة في المختلف الجواب المنع من صحة السند فان في طريقه عبد الله بن بكير وهو فطحي سلمنا لكنه يحتمل انه لـ

[illegible]

مع انهم لا يوجبون الاستيناف فلا وجه لحملهم عليه الاحتجاج بالاستلزام مصادرة وكيف يتحقق التلازم مع ورود النص الصحيح بخلافه والاخبار الدالة على قطع مطلق الحدث لها مخصوصة بما
لمستحاضة والسلس اتفاقا وهذا الفرد يشاركهما بالنقل الصحيح ومصرح جميع البدن وهو كاف في التخصيص نعم هو غريب لكنه ليس بعادم للنظير فقد ورد صحيحا قطع الصلوة والبناء عليها في غيره مع ان
الاستبعاد غير مسموع **الثالث** يستحب تعجيل القضاء استحبابا مؤكدا سواء الفرض والنفل بل الاكثر على الفور في قضاء الفرض وانه لا يجوز الاستغال عنه بغير الضروري من كل ما يسد ا...
الرمق ونوم يضطر اليه وشغل يتوقف عليه ونحو ذلك وافرده بالتصنيف جماعة وفي كثير من الاخبار دلالة عليه الا ان حملها على الاستحباب اذكر طريق الجمع بينها وبين ما دل على التوسعة
ولو كان الفائت نافلة لم ينتظر بقضائها مثل زمان فواتها من ليل او نهار بل يقضي نافلة الليل نهارا وبالعكس لان الله تعالى جعل كلا منهما خلفة للاخر وللامر بالمسارعة الى اسباب المغفرة

بمقدماتها الصلوة من الاذان والاقامة والتكبيرات والادعية بينهما ولم يدخل في الصلوة فتجدد حدثه فانه يتوضأ ويبني فانتهى في الظ ان مراده بالاستيناف
الابتداء بالصلوة والبناء على ما مضى من مقدمات الصلوة وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الش من الايرادين الا ان يكون كلام الش على غير هذا التاويل
انتهى اقول اما عدم ورود الايراد الاول فظ واما عدم ورود الايراد الثاني فلانه لم يحمل البناء على الاستيناف بمعناه الظ حتى يكون منافيا لمذهبهم
بل حمله على الابتداء بالصلوة حين وقوع الحدث سابقا عليها ولا شبهة فيه وفيه انه ح وان لم يناف مذهبهم من حيث الحكم باستينافها اي الابتداء بها لكن
يبقى المنافاة من حيث الحكم بالوضوء فانهم حكموا باعتبار ما يتجدد من الحدث بعد الوضوء سواء وقع في الصلوة ام قبلها على ما نقله الش فلا وجه للحكم
بالوضوء عليه اللهم الا ان يحمل على الاستحباب او يقال انه حمل الخبر على صورة التمكن من حفظ النفس وبه يندفع الايراد الثاني من الش كما ذكرنا في الحاشية
الاخرى غرضه من حمل البناء على ما ذكره توجيه لفظ البناء ليندفع الايراد الاول ايض من الش لكنه بعيد ان يكون نظر سلطان العلماء الى هذا
حيث لم يتعرض له فتا **قوله** مع انهم لا يوجبون الاستيناف فقد ذكروا ان في صورة التمكن من حفظ النفس يجب الاستيناف فلعله حمل البناء على
استيناف حمل الخبر على هذه الصورة فتا **قوله** مصادرة اذ لا نسلم استلزام نقض الطهارة نقض الصلوة بل هو عين المتنازع فيه وفيه ان
المستدل قد استدل عليه بان المشروط عدم عند عدم شرطه وبعد الاستدلال عليه لا ايراد بانه مصادرة كما ترى نعم يمكن القدح في دليله بان
المسلم هو كون الصلوة مشروطة بالطهارة مط ولا اشتراطها بطهارة واحدة مستمرة فلا وح نقول على القول بالبناء قد تحقق شرط الصحة وهو الطهارة
في كل شطر من الصلوة والحدث لم يبطل الطهارة السابقة بل انما ابطل حكمها فيما بعد زمان حدوثه وقد اتى بطهارة اخرى لذلك فقد تحقق
شرط الصحة في كل شرط فلا يلزم بطلان المشروط فافهم **قوله** والاخبار الدالة على قطع مطلق الحدث وفيه ان مراد المستدل ان ما صدر عن
البطلان لو كان ناقضا للوضوء لكان حدثا لما روي انه لا ينقض الوضوء الا حدث واذا كان حدثا فكان قاطعا للصلوة للاخبار الدالة على
ان الحدث يقطع الصلوة وعلى هذا فما ذكره الش من الاخبار الدالة كونها مخصوصة بالمستحاضة والسلس اي مخصصة بهما وهذا الفرد يشاركهما في النقل
الصحيح فلا بعد في القول بتخصيصها به ايض كما ترى فان المستدل لا يسلم كون ما يصدر من المستحاضة والسلس بعد الطهارة حدثا كيف هو ولا يوجب نقض الطهارة
عندهم فلا اشكال فيه فلا حاجة الى ارتكاب تخصيص كما في البطن نفسه على مذهبه فانه لا يجعله قاطعا للصلوة وليس ذلك الا لعدم تسليم كون ما يصدر
عنه بعد الوضوء حدثا على مذهبه فانه لا يجعله ناقضا للوضوء فيمكنه منع ذلك بخلاف ما لو جعل ناقضا للوضوء كما هو المذهب الاخر هذا ولو حمل كلام الش
على دعوى الاتفاق على ان الاستحاضة والسلس لا ينقضان الصلوة مع كونهما حدثا يندفع ما ذكرنا لكن الكلام ح في اثباته فتا **قوله** والنص محكم فيهما
والسفر اي في الفرض المجرد عن الخوف والخوف عن الحضر فلما لم يعمل بظاهر الاية في الاول للنص فكذا لا بد ان لا يعمل في الثاني ايض للنص **قوله** ولتكليف الثانية بالجلو
عطف على قوله تاسيا فيكون دليلا ثالثا على ما اختاره من الافضل او على قوله باستدعائه فيكون معارضا لما استدلوا على افضلية تخصيص الاولى
بالاوليين وحاصله انه اذا صلى مع الاولى ركعتين فيكلف الفرقة الثانية بالجلوس للتشهد الاول لا مع الامام بخلاف ما لو صلى مع الفرقة الاولى ركعة
فان الفرقة الثانية يجلسون للتشهد الاول حين جلوس الامام للتشهد الثاني وهذا على مقتضى الكلام الاول نوع تخفيف كما ذكره المص في كريه والغرض
ترجيح هذا الطريق باعتبار كثرة متابعة الامام فيه دون الطريق الاخر ولا يخفى ما فيه من النظر الواضح على ما اشار اليه سلطان المحققين فانه يجوز ذلك
اشتراك الاولى مع الامام في التشهد الاول على التقدير الاخر بخلاف التقدير الاول بل نقول على التقدير الاخر يدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال
التشهد الاول هو ظ واما على تقدير الاول فيدرك الفرقة الثانية مع الامام قدرا يسيرا منه فان الامام يطول تشهده بقدر ما يتشهدون ويصلون
ركعة في التشهد ويلحقون به في السلام فهم يدركون من تشهده قدرا يسيرا او كفى به ترجيحا للتقدير الاخر وفيه انه كما يجوز للامام اطالة التشهد كذلك
يجوز له ان يتشهد ثم يسكت حتى يلحق به الفرقة الثانية على ما استقرب المص في كري وح فعلى التقدير الاول ايض يمكن ادراك الفرقة الثانية كمال التشهد
الاول مع الامام بل نقول على التقدير الاخر ايض كما يمكن ان تدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال التشهد الاول كما ذكرت بان ينتظر الامام الفرقة
الثانية في قراءة الثالثة كذا امكن ان لا تدرك الا قدرا يسيرا منه فانه يجوز للامام اطالة التشهد حتى تفرغ الفرقة الاولى من الصلوة وتلحق الفرقة
الثانية به كما حكم به العلامة فليس بين التقديرين فرق يعتد به في هذا المعنى هذا ويمكن الايراد على ما ذكره الش بوجه اخر وهو انه اذا جاز سكوت
الامام فلا يبعد على التقدير الاخر جواز ان يسكت قبل التشهد حين تلحق به الفرقة الثانية في التشهد الاول والثاني ثم يتشهد معهم وح فعلى الاول
يكون التكليف الثانية بالجلوس للتشهد الاول مع الامام فلا يتمشى ما ذكره وعلى الثاني وان لم يتشهدوا الاول مع الامام لكن يكون تشهدهم الثاني
معه فيعارض ذلك كون تشهدهم الاول مع الامام على التقدير الاول فتا **قوله** او بلدة التي لا يخرج عن حدوده عطف على مفعول استوطنه كما قال
سلطان العلماء او على قوله ملكه لكن ح يفوت التعرض للتعميم في الاستيطان وعلى الاول يفوت التعرض للتعميم في المرور على المنزل الظاهر المرور على المنزل
ولا يشمل المرور على موضع لا يكون في محله الترخص بالنسبة اليه فافهم ثم الظ على الوجه الاول عود الضمير في بلده الى العقار وعلى الثاني يحتمل عوده اليه
والى المنازل ايض ولترجيح كل منهما وجه يظهر بالتامل فتا **قوله** او يمضي عليه ثلثون يوما وذلك لان مناط رفع كثرة السفر هو ان يتم الصلوة
عشرة ايام في موضع يقصر فيه المسافة فاذا مضى عليه ثلثون مترددا يبتدئ بالتمام وبعد اكمال الاربعين يتم التمام عشرة ايام فيرتفع كثرة السفر ومن
هذا يظهر ان ما ذكره اولا من تعريف كثير السفر لا يخلو عن قصور وكانه اكتفى به هناك اعتمادا على ما ذكره هنا فتا **قوله** ويشترط اي في صورة
العكس وهو ان تزول قصد المعصية في الاثناء كون الباقي مسافة ولو بالعود اي ولو منضما الى العود لا بضم ما في الذهاب وهو ما مضى من الذهاب اليه
الى الباقي المذكور والحاصل انه لا يكفي بلوغ المسافة بضم شيء مما مضى من الذهاب بل لا بد من عود الباقي اليها اما منفردا او مع ضم العود وفيه رد

وللاخبار وذهب جماعة من
الاصحاب الى استحباب المماثلة
استنادا الى رواية اسمعيل
الجعفي عن الباقر ع افضل قضاء
النوافل قضاء صلوة الليل
بالليل والصلوة النهار
بالنهار وغيرها وجمع
بينهما بالحمل على الافضل
والفضيلة اذا عارض انتظار
مثل الوقت فيه مسارعة
الى الخير وهو افضل كذا
في الذكرى وهو يؤذن بان فضيلة
المماثلة افلم يذكر الافضل
الاتي ليلها والطول في ما في
كتبه استحباب التعجيل والاخبار
به كثيرة الا انها خالية عن
الافضلية وفي جواز النافلة
لمن عليه فريضة قولان اقربهما
الجواز للاخبار الكثيرة
الدالة عليه وقد بينا ما
في كتاب كبير بايراد ما
فيه من الاخبار وحررنا
نحن ما فيه من شرح الاخبار
واستند المانع ايضا الى
اخبار دلت على النهي
على الكراهة طريق الجمع
بينه عدم اضر بها بالفريضة
ولا فرق بين ذوات الاسباب
وغيرها **الفصل السابع**
في صلوة الخوف وهي مقصورة
سفرا اجماعا وحضرا على الاصح
للنص وحجة مشترط السفر ظاهر
الاية حيث اقتضت الجمع بينهما
بالقصر للسفر المجرد عن الخوف
والنص محكم فيهما جماعة
اجماعا وفرادى على الاشهر
لاطلاق النص واستناد
مشترطها الى فعل النبي ص
لها جماعة لا يدل على الشرطية
فيبقى ما دل على الاطلاق
سالما وهي انواع كثيرة
تبلغ العشرة اشهرها صلوة
ذات الرقاع فلذا لم يذكر
غيرها ولها شروط اشار...

وان يتوارى عن جدران بلده بالفرسخ الاحوط لا مطلق الموازاة او يخفى عليه اذانه ولو تقديرا كالبلد المنخفض والمرتفع ومختلف الارض وعادم الجدار والاذان والسمع والبصر والمعتبر آخر البلد
المتوسط وما دون ومحلته في المتسع وصورة الجدار والصوت لا الشبح والكلام والاكتفاء باحد الامرين مذهب جماعة والاقوى اعتبار خفائهما معا ذهابا وعودا وعليه المص في سائر
كتبه ومع اجتماع الشرائط فيتعين القصر عدا ما خرج الرباعية الا في اربعة مواطن مسجدي مكة او المدينة المعهودين ومسجد الكوفة وحائر الحسيني على مشرفه السلام وهو ما دار
عليه سور حضرته الشريفة فيتخير فيها بين القصر والاتمام افضل ومستند الحكم اخبار كثيرة وفي بعضها انه مخزون علم الله ومنع الى التخيير ابو جعفر محمد بن بابويه وحتم القصر فيها لظواهر
الاخبار الصحيحة وحجة عليه وطرد المرتضى وابن الجنيد رحمهم الله الحكم في مشاهد الائمة عليهم السلم ولم نقف على ماخذه وطرد الحكم في البلدان الاربع وثالث في بلدى المسجدين الحرمين

دون الاخرين ورابع في البلدان الثلثة غير الحائر ومال اليه المصنف في ذكرى والانتصار عليها موضع اليقين فيما خالف الاصل ولو دخل عليه الوقت حاضرا بحيث مضى منه قدر الصلوة بشرائطها المفقودة قبل مجاوزة الحدين او ادركه بعد انتهاء سفره بحيث ادرك منه ركعة فصاعدا اتم الصلوة فيهما على الاقوى عملا بالاصل ولدلالة بعض الاخبار عليه والقول الآخر للقصر فيهما وفي الثالث التخيير ورابع القصر في الاول والاتمام في الثاني والاخبار متعارضة والمحصل ما اخترناه هنا ويستحب جبر كل مقصورة وقيل صلوة تصلى سفرا بالتسبيحات الاربع ثلثين مرة عقيبها والمروي التقييد وقد روى استحباب فعلها عقيب كل فريضة في جملة التعقيب فاستحبابها عقيب المقصورة يكون آكد وهل يتداخل الجبر والتعقيب ام يستحب تكرارها وجهان اجودهما الاول لتحقق الامتثال فيهما

الفصل الحادي عشر

في الجماعة وهي مستحبة في الفريضة متأكدة في اليومية حتى ان الصلوة الواحدة منها تعدل خمسا وسبعا وعشرين صلوة مع غير العالم ومع العالم الفا ولو وقعت في مسجد تضاعف بمضروب عدده في عددها ففي الجامع مع غير العالم الفان وسبعمائة ومعه مائة الف وروى ان ذلك مع اتحاد المأموم فلو تعدد تضاعف في كل واحد بقدر المجموع في سابقه الى العشرة ثم لا يحصيه الا الله الاشتغال وتجب في الجمعة والعيدين مع وجوبهما وبدعة في النافلة مطلقا الا في الاستسقاء والعيدين المندوبة والغدير في قول لم يجزم به المصنف الا هنا ونسبه في غيره الى التقي ولعل ماخذه شرعيتها في صلوة العيد وانه عيد و الاعانة من الامام او المأموم او هما وان ترامت على الاقوى ويدركها اي الركعة بادراك الركوع بان يجتمعا في حد الراكع ولو قبل ذكر المأموم اما ادراك الجماعة فيما انه يحصل بدون الركوع ولو شك في ادراك حد الاجزاء لم يحتسب له ركعته لاصالة عدمه فيتبعه في السجود

على المص في ذكرى حيث قال لو قصد المعصية في اثناء السفر المباح لقطع ترخصه فلو عاد الى الطاعة فالظ انه يعود ترخصه ولا يشترط مسافة متجددة لان المانع كان المعصية وقد زالت ولا يخفى ان الظ من كلامه وان كان كفاية بلوغ المجموع من سفره اي ما قصد به المعصية وغيره مسافة لكن الظ انه لم يقل به فيل مراده كفاية بلوغ المجموع من سفره اي ما قصد به المعصية او غيره مسافة لكن الظ انه لم يقل به مثل مراده كفاية بلوغ المجموع لا قصد به المباح اولا واخرا فانه حكم قبل ذلك متصلا به بانه لو رجع عن المعصية في اثناء السفر اعتبرت المسافة فلو قصر الباقي اتم انتهى وظ انه مع تجويز ضم ما قطع بعنوان المعصية لا وجه لما ذكره وتجويز ذلك في الفرض الثاني دون الاول مما لا وجه له اصلا فالظ ان مراده ما ذكرنا وكيف كان فالش ههنا لما حكم بعدم الضم لكن عليه ان يعتد بباقي الذهاب بالمباح بل الحكم بالعود اولى مما كان لقائل بالضم يقول به في بعض الصور فتدبر هذا هو الظ من السياق ولا يخفى ان الحكم بضم العود ههنا لا ينافي ما سبق منه من عدم الضم لتخالف المسئلتين بانه في المسئلة الاولى لم يقصد المسافة في الثاني فلم يصدق عليه الش اصلا وههنا تحقق المقصد وصدق السفر ولكن بعنوان المعصية فلا يبعد ان يحكم فيه بوجوب القصر اذا زال المانع مع بلوغ الباقي المسافة ذاهبا وايبا بخلافه هنالك فان ما بعد تحقق القصد هو اول السفر ولا نزاع في عدم تلفيق المسافة من الذهاب والعود في اول السفر الا لمريد الرجوع من اليوم بخلاف في التلفيق لا اثناء الا ترى انه قد حكم جماعة منهم العلامة بان المسافر اذا قام في غير بلده عشرة ايام ثم خرج ما دون المسافة فانما للعود بعد قصد الاقامة يقصر ذاهبا وايبا واستحسنه الش بانه ليس ذلك الا باعتبار ضم الذهاب الى العود هذا لكن الظ من فتاوى الش انه لا يقول بضم الذهاب الى العود اصلا وح فيجب ان يحمل قوله ولو بالعود على ان المراد ولو بعنوان العود اي ولو كان الباقي هو مسافة العود فانه يجب عليه التقصير فيه وح فلا بد ان يحمل قوله لا بضمه على ما يعتاد وعليه لانفهام من ان المراد لا يضم باقي الذهاب الى العود ليكون المجموع مسافة بناء على ما ذكرنا من انه لا يقول بالتلفيق لكن كان الظ على هذا ان يقول ان لا يضمه اليه ولم يكن حاجة الى التصريح بباقي الذهاب فهذا ما يؤيد حمله على هذا ايض على ما حملنا اولا هذا مع ان المستبعد من دابه لش ووديدته ان لا يتعرض في هذا المقام للرد على ما ذكره المص او القبول له من المستبعد ايض ان يكتفي في الرد بما يمكن ان يستفاد من اشتراط كون الباقي مسافة بدون التصريح لانه لا يكفي ضم ما مضى اليه كما يشهد به المنع ولا مسئلة عكسه ضم العود الى الذهاب فكانها ليس الاهتمام وبالتعرض لها في هذا المقام بتلك المثابة فتدبر **قوله** وان يتوارى عن جدران بلده مستند الحكم صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت فظ الرواية وكذا عبارة المص هنا كما ترى اعتبار موارات الجدران اعتبارها عنه بان لا يراها بعينها من البيوت ما لا يخفى **قوله** ومستند الحكم اي الحكم بالتمام في هذه المواطن محلا على وجه يحتمل ان يكون على سبيل التخيير كما هو المش او التحتم كما هو ظ المرتضى ره واما اختيار كونه على سبيل التخيير فللجمع بين تلك الاخبار والاخبار الدالة على وجوب التقصير في بعض الاخبار ايض ما يدل على التخيير وافضلية الاتمام **قوله** وفي بعضها انها من مخزون علم الله هو رواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله وحرم امير المؤمنين وحرم حسين بن علي عليهم السلم وقد حكم العلامة في لف بصحة الرواية قال في المدارك وهو غير بعيد **قوله** في صلوة العيدين على تقدير العيدين يكون مندوبا او على تقدير العيد لانه غير وجه لورود ما يدل على شرعية الجماعة في العيد على الاطلاق لكنه لم يحضرني الآن من الروايات ما يدل على فعلها او ورد ما يدل على شرعية الجماعة في النافلة على الاطلاق ونقل العلامة في لف وكره عن ابي الصلاح نص في استحباب الجماعة في صلوة الغدير **قوله** لكن على وجه الكراهة اي لكن جعلها على وجه الكراهة والاظهر انه بق على الوجوب او الاستحباب **قوله** للامر بالانصات لسامع القران قال سلطان العلماء ره لا يخفى انه لو تم لدل على حرمة القراءة في غير صورة الامام ايض لو سمع القران والحكم به بعيد الا ان يق انه خارج بالاجماع فبقي الدليل فيما نحن فيه تماما فتأمل انتهى اقول كذا الحديث الصحيح الدال على ان المراد بالاية الشريفة هو حال قراءة الامام فتدل الاية على ما نحن فيه بلا اشكال **قوله** او في الفريضة غير مقصورة وهذا على ما اختاره في البيان **قوله** بالمهاجر هو المدني المقابل للاعرابي المش بين اهل اللغة ان المنسوب الى المدينة المعروفة مدني والى غيرها مديني وقيل الانسان مدني كالطاير ونحوه مديني ولعل بناء كلام الش على هذا **قوله** او على من عرف ذلك الظ حذف على كما لا يخفى **قوله** وهو الذي يبدل حرفا بغيره هكذا فسره الش في ط وفي ذكرى هو الذي لا ما يجعله كاله القراء وفي تهذيب هو الذي يجعل الراء غينا او لاما وفي القاموس بالضم محركة اللسان من السين الى التاء ومن الراء الى الغين او اللام او الياء او من حرف الى حرف او ان لا يتم دفع لسانه وفيه ثقل لثغ كفرح فهو الثغ **قوله** وبالمثنات من تحت وهو الذي لا يبين الكلام وفرق ويرجع كلامه الى الياء وهو الذي لا يحسن تادية الحرفين الى التاء والفاء وهذا التفسير من الشيخ ره في ط وقال في المعتبر واما التمتام والفافا فالائتمام بهما جائز لانه يكرر الحرف ولا يسقط وعلى هذا فالتمتام هو الذي يكرر والفافا اي لا يتبرلهما التاء والفا الا بتردد هما مرتين فصاعدا كما صرح به في كره وحكم فيه بكراهة الائتمام بهما لمكان هذه الزيادة وذكر في يع التمتام مثال لما يبدل الحرف وفي الصحاح ان التمتام الذي في لسانه تمتمة وهو الذي يرد في التاء وهو يوافق ما في كره وفي ق التمتمة رد الكلام الى التاء والميم او ان يسبق كلمة الى حنكه الاعلى فهو تمتام والمعنى الاول يوافق ما في يع وفي الصحاح رجل فافاء على وزن فعلال وفيه فافاة وهو الذي الفاء اذا تكلم وهو ايض يوافق ما في كره وفي ق الفافا كفدفد وبلبل مردد الفاء ويكثر في كلامه وهذا يحتمل التزديد والتبديل جميعا فلا تغفل **قوله** اولى منهم ومن الراتب لا يخفى ان الراتب صاحب المنزل في منزله والراتب في مسجد فلو صلى الراتب في المنزل فلا اولوية له فلو لم يتعرض لكون صاحب المنزل اولى من الراتب لكان اولى فافهم **قوله** والاولوية هذه الثلثة اعترض بان هذا اجتهاد في مقابلة النص واشار الى النقل الذي هو مستند الحكم بالاولوية وهو قوله ع في رواية ابي عبيدة لا يتقدمن احدكم الرجل في منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه **قوله** وان اذن المولى للنزيل لاحتمال الرجوع ولا يخفى ضعف التمسك بمجرد امثال هذه التعليلات نعم يمكن التمسك بما رواه الفقيه في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سألته رجل وانا حاضر عن مال المملوك

وثانيتها هاهنا تبعا للنص بنات ليل الناقة ومثلها الغنم بنات ليل الشاة ثم ست وعشرون بزيادة واحدة ففيها بنت مخاض بفتح الميم اي بنت حامل سنّاً بها ان تكون ماضي اى حاملة لانها قد دخلت في السنة الثانية ثم ست وثلثون وفيها بنت لبون بفتح اللام اي بنت ذات لبن ولو بالصلاحية وسنها سنتان الى ثلث ثم ست واربعون وفيها حقة بكسر الحاء سنها ثلاث سنين الى اربع فاستحقت الحمل اى الفحل ثم احدى وستون ففيها جذعة بفتح الجيم والذال سنها اربع سنين الى خمس وقيل سميت بذلك لانها تجذع مقدم اسنانها اى تسقطه ثم ست وسبعون ففيها بنتا لبون ثم احدى وتسعون ففيها حقتان ثم اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففي كل خمسين حقة وكل اربعين بنت لبون وفي اطلاق المصنف الحكم بذلك بعد الاحدى وتسعين نظر لشموله ما دون ذلك لم يقل احد بالتخيير قبل ما ذكرناه من النصاب فان من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فعلى اطلاق العبارة فيها ثلاث بنات لبون وان لم تزد الواحدة ولم يقل بذلك

احد من الاصحاب في المعتبرة

عليه زكوة قال لا ولو كان له الف درهم ولعل مراد الشارح ذكر النكتة بعد ورود النص **قوله** وثانيتها هاهنا تبعا للنص حيث قال لخمس بتقديم التاء ومثلها في الغنم حيث قال احدى وواحدة وقد يجعل التانيث باعتبار لفظ الابل حيث ذكر الجوهري انها مؤنثة لانها لا واحد لها من لفظها واسما الجموع التى لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الادميين فالتانيث لازم لها وكذا في الغنم باعتبار لفظ الغنم حيث ذكر الجوهري انه اسم مؤنث موضوع للجنس حيث يقع على الذكور والاناث وهذا اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى **قوله** بزيادة واحدة قال بعض الفضلاء وقد يظن ان هذا لا حاجة اليه ضرورة ان الستة العشرين بزيادة واحدة وفيه ان الغرض الرد على العامة حيث تكتفي في الزيادة بالجزء من واحد كما نقله في كرة بعد ان قال لو كانت الزيادة بجزء لم يتغير الغرض اجماعا وفيه ان هذا انما يتم لو قال المص فان زادت عن الخمس والعشرين فبنت مخاض لان الزيادة يتحقق بالجزء الواحدة اما بعد قوله ست وعشرون فلا وفيه ان هذا في دفع مجرد الوهم كاف ويؤيد ان العامة يعدون ستا وعشرين والامر سهل انتهى وفيه ان في كرة وغيره نقل الاكتفاء في الزيادة بالجزء من واحدة عن بعض العامة وهو ابن سعيد الاصطخري في الزيادة على المائة والعشرين لا هنا بل ظاهر كلامهم اتفاقهم على عدم كفاية زيادة الجزء فيما سواه من الفروض فجعل غرض الشارح في هذه الزيادة هنا الرد على العامة مما لا وجه له نعم لو جعل الغرض التصريح بما ظهر من المتن من اشتراط زيادة الواحدة والتاكيد لئلا يتوهم كفاية زيادة الجزء من واحدة كما وقع لبعض العامة في مسئلة المذكورة لكان له وجه وان بعد والامر هين **قوله** ولو لم يطابق احدهما يجزي اقلهما عفوا قال سلطان العلماء اى لا يجزي غيره فيجب اعتبار اكثرهما استيعابا بامراعاة لحق الفقراء كما يفهم من كلامه في شرح يع وغيره وان كان في العبارة قصور والاولى يجب بدل يجزي انتهى والظاهر ان لفظ يجزي تصحيف والصواب يجري فلا قصور في العبارة **قوله** اذ لا قائل بالواسطة بين الثلثمائة وواحدة واربعمائة بان يوجب لا ربع فيهما ويوجب الثلث فيما بينهما او بين القول بوجوب الربع في الثلثمائة وواحدة فصاعدا الى ان يبلغ خمسمائة والقول بوجوب الثلث فيما الى ان يبلغ اربعمائة بان يوجب لا ربع فيها ويوجب الثلث بعدها الى اربعمائة وبالجملة فلما حكم المص بوجوب الاربع في الثلثمائة وواحدة يظهر من ذلك بعدها ايضا بوجوب الاربع الى خمسمائة لظهور انه لا قول بوجوب الاربع فيها والثلث فيما بعدها فافهم **قوله** ومنه يظهر فائدة النصابين قال سلطان العلماء اى تعدد النصابين انتهى وكانه حمل النصابين على ثلثمائة واربعمائة على المش او الاول مع مائتان وواحدة على القول الاخر وح فالمراد فائدة تعدد النصابين كما ذكره والاظهر ان المراد بهما النصابان الاخيران في كل قول اى الاربعمائة على المش والثلثمائة وواحدة على القول الاخر وح فلا حاجة الى ما ذكره **قوله** فان وجوب الاربع واذا جعل اربعمائة نصابا اخر كما هو راى المص فلو تلف منها شئ يسقط من الزكوة بالنسبة وان بقي الثلثمائة وواحدة بحالها واذا لم يجعل نصابا عليحدة فلا يسقط شئ لبقاء النصاب وهو ثلثمائة وواحدة بحاله والباقي ح عفو الى خمسمائة ومن هنا يظهر ان كثرة الغنم ربما يوجب نقصان المستحق لانه على راى المص اذا نقص من الاربعمائة وتلف شئ لم يسقط من الزكوة شئ لبقاء النصاب واذا بلغ اليها وتلف شئ يسقط من الواجب بحسابه كما ذكرنا على هذا فعلى القول الاخر فتدبر **قوله** وعلم القابض بالحال عطف على قوله بقاءها وفي العبارة قصور اذ مع عدم بقاء العين كيف يمكن له استرجاع وان فرض علم القابض بالحال ولعل المراد ان له ح طلب العين فاذا تعذر تلفه فله المثل او القيمة **قوله** وعلى الاولين قال سلطان العلماء اما على المذهب الاول فلان النتاج ح في نفسه مشتمل على الاربعين واما على المذهب الثاني فلاكمال النصاب الذي بعد نصاب الامهات لكن ح هل يجب ما يجب في النصاب الثاني اى الشاتان وشاة واحدة عبارة الشارح اعلى الله درجته والمحشي على الثاني حيث قال يجب اخرى ووجهه على هذا المذهب بعض الحول مشترك بين الاولى والثانية وقد يجب واحدة عند تمام حول الاولى والحول الثاني يحول على شئ يزكى بعضه في بعض الحول الاول وهو الامهات فلا يجب ما يجب في كل النصاب الثاني بالتمام بل يجب واحدة اخرى بازاء تتمة حول الامهات وكل حول السخال فتدبر انتهى والظاهر ان الاحتمال الثاني وهو ان يكون لكل منها حول بانفراده كما في صورة المستقل فيخرج عند انتهاء حول الامهات شاة وعند انتهاء حول السخال شاة اخرى وهكذا دائما مثلا اذا كان ابتداء حول السخال في المثال المفروض بعد ستة اشهر من حول الامهات ففي كل ستة اشهر يجب شاة هذا واما ما ذكره هذا الفاضل من انه بناء على هذا الاحتمال يخرج عند انتهاء الحول الثاني شاة لتتمة حول الامهات وتمام حول السخال فبعيد جدا كما يظهر بعد التامل وابعد منه ما احتمله اولا من اخراج شاتين في الحول الثاني كما يظهر ايضا بالتامل لكن صاحب المدارك جعل احد الاحتمالات ذلك فكانه حمل هذا الاحتمال الثاني في كلام الشارح هنا وفي شرح يع عليه والا لكان عليه ان يتعرض له ايضا هذا ولما كانت الاحتمالات المذكورة منها مخرجة فعليك بالنظر في المقالات التي من قال فانظر فتبصر **قوله** والدرهم نصف المثقال وخمسه وذلك لان الدرهم اذا كسر اسباعا فهو سبعة اسباع والمثقال زائد عليه بثلثة اسباع كما مر فالمثقال عشرة اسباع درهم ونصفه خمسة اسباع وخمسه سبعان والمجموع سبعة اسباع تمام الدرهم **قوله** وقد استفيد من فحوى الشرط لعله لم يرد به المعنى المصطلح وهو المفهوم الموافق كما هو المفهوم من لفظ الفحوى بل اراد بفحوى الشرط وهو مدلول الشرط وغرضه انه يستفاد من هذا الاشتراط ان تعليق الوجوب هو عين الانعقاد وذلك لان الشرط في وجوب الزكوة انما هو التملك حين تعلق الوجوب فمن ذهب الى ان تعلق الوجوب هو حين الانعقاد فيشترط التملك قبله فاذا ملك قبله كان الزكوة على المشتري وبعده على البائع ومن ثم ذهب الى ان وقت الوجوب هو صيرورته احد الاربعة اشترط التملك قبل ذلك الوقت فاذا ملك قبل الصيرورة كان الزكوة على المشتري وبعده على البائع هنا ولو حمل فحوى الشرط على المفهوم المخالف بقرينة لفظ الشرط لامكن توجيهه بان يقال قوله ويشترط التملك قبل انعقاد الثمرة يرجع الى قولنا ويجب الزكوة ان يملك قبل الانعقاد ومنطوق ذلك صحيح على المذهبين ولكن مفهومه المخالف وهو عدم الوجوب بعد ذلك انما يصح على مذهب من يقول متعلق بوجوب في الانعقاد ومن يجعل وقت الوجوب هو حين الصيرورة فلو ملك بعد الانعقاد وقبل الصيرورة فيجب الزكوة ايضا على المشتري عنده هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مفهوم الشرط اصطلاحا هو ما اذا كان بلفظ ان ونحوه واما اذا خرج بلفظ

فقد نقل في شرح فرق الاقوال نادرة فليس من جملتها ذلك بل اتفق الكل على ان النصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحدى وعشرين وانما الخلاف فيما زاد والحامل له على الاطلاق ان الزائد على النصاب الحادي عشر لا يحسب بخمسين كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو صحيح وانما يتخلف في المائة وعشرين والمص قد توقف في كون الواحدة الزائدة جزء من النوع اوشرطا من حيث اعتبار في العدد نصا ونفي ومن ان ايجاب بنت اللبون في كل اربعين يخرجها عن كونه شرطا لا جزء او من الاخر فيجوز هنا الاطلاق عليه باحدهما واعلم ان التخيير في عدها باحد العدد انما يتم بعد المطابقة بهما كالمائتين والا تعين المطابق كالمائة واحدى وعشرين بالاربعين والمائة وثلثين بهما ولو لم يطابق احدهما يجزي اقلهما عفوا مع احتمال التخيير مطلقا والبقر نصابان ثلثون فتبيع وهو ابن سنة الى سنتين والتبيعة مخير في ذلك سمي بذلك لانه تبع قرنه اذنه او تبع امه في المراعي واربعون فمسنة انثى سنها ما بين سنتين الى ثلاث ولا تجزي المسن وهكذا ابدا يعتبر بالمطابق من العدد ب

ومضروب ستين في خمسة ثم في تسعة يبلغ ذلك ويجب الزكوة في الزائد عن النصاب مطلقا وان قل بمعنى انه ليس له الا نصاب واحد ولا عفو فيه والمخرج من النصاب وما زاد العشر ان سقي
سيحا بالماء الجاري على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل ام بعده او بعلا وهو شربه بعروقه القريبة من الماء او عذيا بكسر العين وهو ان يسقى بالمطر ونصف العشر بغيره
بان يسقى بالدلو والناضح والدالية ونحوها ولو سقي بهما فالاغلب عددا مع تساويهما في النفع او نفعا ونموا لو اختلفا فالمعتبر ويحتمل اعتبار العدد والزمان مطلقا ومع التساوي
فيما اعتبر التفاضل فيه فالواجب ثلثة ارباع العشر لان الواجب ح في نصفه العشر وفي نصفه نصفه وذلك ثلثة ارباعه من الجميع ولو اشكل الاغلب احتمل وجوب الاقل
للاصل والعشر للاحتياط والحاقه بتساويهما لتحقق تاثيرهما والاصل عدم التفاضل وهو الاقوى واعلم ان اطلاق الحكم بوجوب القدر فيما ذكر يؤذن بعدم اعتبار استثناء
المؤنة وهو قول الشيخ ره
محتجا بالاجماع عليه منا
ومن العامة ولكن المشهور
بعد الشيخ استثناؤها
وعليه المصنف في ساير
كتبه وفتاويه والنصوص
خالية من استثنائها مطلقا
نعم ورد استثناء حصة
السلطان وهو امر خارج
عن المؤنة وان ذكرت معها
في بعض العبارات تجوزا
والمراد بالمؤنة ما يغرمه
المالك على الغلة من ابتداء
العمل لاجلها وان تقدم
على عامها الى تمام التصفية
ويبس الثمرة ومنها البذر
ولو اشتراه اعتبر المثل
او القيمة ويعتبر النصاب
بعد ما تقدم منها على
تعلق الوجوب
وما تأخر عنه يستثنى ولو
من نفسه ويزكى الباقي
وان قل وحصة السلطان
كالثاني ولو اشترى الزرع
او الثمرة فالثمن من المؤنة
ولو اشتراها مع الاصل
وزع الثمن عليهما كما توزع
المؤنة على الزكوي وغيره
لو جمعهما ويعتبر ما غرمه بعده
ويسقط ما قبله كما يسقط
اعتبار المتبرع وان كان غلامه
او ولده
الفصل الثاني
انما يستحب زكوة التجارة مع
مضي الحول السابق وقيام
راس المال فصاعدا طول
الحول فلو طلب المتاع بانقص
منه وان قل في بعض الحول
فلا زكوة ونصاب المالية
وهي النقدان بايهما بلغ
ان كان اصله عروضا والا
فنصاب اصله وان نقص
بالاخر وفهم من الحصر ان
قصد الاكتساب عند التملك
ليس بشرط وهو قوي الخ

الاشتراط كما فيما نحن فيه فدلالته على عدم الحكم عند عدم الشرط بالمنطوق فارجاعه الى المفهوم تعسف جدا فتدبر **قوله** ومضروب ستين قال
سلطان العلماء ره لما كان المن المعمول الشاهي بدار السلطنة اصفهان في سنة ثلثين والف عبارة عن الف ومائتي مثقال صيرفي كل واحد ضعف
درهم شرعي يكون النصاب في الغلاة على ما ذكره مائة وستة واربعين منا وربع من بالمن المذكور فتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان عشرة دراهم
سبعة مثاقيل شرعية كما هو المشهور المعروف والمثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فيزيد المثقال الصيرفي على درهمين الا لكان عشرة دراهم ستة
مثاقيل وثلثي مثقال شرعي فالصحيح على ما ذكروه من ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي وما هو المشهور من ان الرطل العراقي مائة وثلثون درهما فهو الف
ومائة وسبعون درهما كما ورد في بعض الاخبار ان الصاع ثمانمائة وتسعة عشر مثقال شرعي وهو ستمائة واربعة عشر مثقال صيرفي وربع مثقال
فيزيد على نصف المن الشاهي اربعة مثاقيل وربع مثقال صيرفي ويصير النصاب مائة وثلثة وخمسين منا وستمائة وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا وهي نصف
من وبهذا بالمن المذكور فاعتبر فتبصر **قوله** والمخرج من النصاب وما زاد العشر ان سقي بالماء سيحا الماء الجاري قال في شرح يع اعلم انه قد يورد على
التفصيل سؤال وهو ان الزكوة لا تجب الا بعد اخراج المؤنة فاي فارق بين ما كثرت مؤنته وقلت واجيب بان ذلك مدافعة للنص فلا يسمع ويمكن بيان
الحكمة بان ما احتاج الى مؤنة كثيرة فانها وان استثنيت الا ان اخراجها معجل واستثناؤها فلا يجبره فناسب الحكم التخفيف على المالك لما يحمله من الغرامة وان
استعمال الاجراء على السقي والحفظ كلفة متعلقة بالمالك زائدة على بذله الاجرة فناسب الحكم بالتخفيف انتهى اقول ايضا منفعة المالك هي ما يبقى بعد اخراج
المؤنة وظ انه اذا كثرت المؤنة يكون ما يبقى له بعد المؤنة اقل مما يبقى فيما قلت المؤنة فناسب ذلك التخفيف له على ان نقله فيما سقي بالدلو ونحوه اقل
عادة مما سقي سيحا ونحوه فناسب ذلك التخفيف فيه ايضا فافهم **قوله** والزمان اي ويحتمل اعتبار الزمان وقوله مط متعلق بكل الاحتمالين فهي المسألة
ثلثة احتمالات فذهب الى كل منها جماعة **قوله** وان نقص بالاخر الاظهر ان يق وان بلغ بالاخر ليظهر الفرق بين صورة النفل والفرض الذي هو الفرض فافهم
قوله من الحصر في دلالة الحصر المذكور على ما ذكره تامل نعم ربما يفهم ذلك من الاكتفاء بالشروط المذكورة وعدم التعرض لقصد الاكتساب فتامل **قوله**
مع احتمال العدم لا يخفى ان النهي عن النقل على تقدير القول به خارج عن العبادة فلا يدل على الفساد وان قيل به في غيره هذا مع دعوى العلامة الاجماع
على الاجزاء حيث قال في هي لو قلنا بتحريم النقل فنقلها اجزاء اذا وصلت الى الفقراء ذهب علماؤنا اجمع وللشافعي قولان وعن احمد روايتان انتهى وبعد
ذلك فلا مجال لذلك الاحتمال **قوله** واما نقل قدر الحق لا يتوهم ان هذا تكرار لقوله والا فالذاهب من ماله الى اخره لان الاول لبيان سقوط شيء
من الواجب بتقدير النقل بقرينة العزل والثاني لبيان جواز النقل لماله حيث لم يتحقق العزل فبينهما فرقان كذا قيل **قوله** وانما تظهر الفائدة في
امور نادرة قال في شرح يع كالوقف والوصية والنذر واوصي لاسوءهما الا فان الاخر لا يدخل فيه وكذا العكس بخلاف العكس فافهم **قوله** في صحيحة ابي بصير فيه مع
قطع النظر عن اشتراك ابي بصير ان من جملة رواتها عبد الله بن يحيى وكانه الكاهلي الغير الموثق نعم قد روى الكليني هذا المضمون بسند صحيح عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام **قوله** لانه قال الفقير الذي لا يسئل لعل المراد ان الفقير الذي احتياجه بمرتبة يحتاج الى السؤال والمسكين اجهد منه بان يضطر
الى السؤال في الله تعالى يعلم **قوله** ويتحقق مناسبة الحال في الخادم بالعادة او الحاجة الظ ان المراد انه يعتبر العادة والحاجة جميعا فلو كفاه الواحد مثلا بحسب
عادة امثاله لكنه يحتاج الى ازيد منه لكثرة خدماته فالمحتاج اليه من المؤنة وكذا في عكسه فافهم **قوله** ولو زاد احدهما قال سلطان العلماء ره الكمية والكيفية
والكيفية او الحاجة والعادة انتهى وفي الاحتمال الاخير تامل فتدبر **قوله** لعدم اقتضاء ذلك الاسم يعني كون هؤلاء الفرق المستحقين للزكوة لا يقتضي اطلاق اسم
المؤلفة قلوبهم للامكان ردها ما عدا الاخير الى سبيل الله والاخير الى العمالة فلا ينبغي دخولهم في المؤلفة قلوبهم نسبة المص ره الى المفيد هذا وكان هذا
منه من الش والا فالظاهر انه لا وجه لاطلاق المؤلفة على ما عدا الثانية منهم الا بتكلف وتعسف فتدبر **قوله** جعل الرقاب ظرفا للاستحقاق يريد ان في الاية
الكريمة ادخال اللام الدال على الملكية او الاختصاص على الفقراء وما بعدهم تنبيه على انهم يستحقون نصيبهم على وجه الملك او الاختصاص المطلق يتصرفون فيه
ما شاؤا ولهذا قيل باشتراط الحرية في العامل لان العبد لا يملك ان كان منهم وادخال في على الرقاب وما بعدهم اشارة الى انهم ليسوا الا موضوعا للصدقة ومحلا
لها بحيث يصلح صرفها اليهم في الجملة لا بان يصير ملكا لهم او مختصا بهم اختصاصا مطلقا يمكنهم التصرف فيه كيف شاؤا بل يجب صرفها في كل صنف الى مصرف
خاص ففي الرقاب في عتقهم وفي الغارمين في اداء ديونهم وهكذا في سبيل الله لانه قد لا يصير الصدقة فيه ملكا لاحد او مختصا به بل يصرف في مصارف عامة
كبناء المسجد وفي ابن السبيل فانه لا يصير ملكا لهم بل يأخذ منها ما يليق بحاله من الماكول او الملبوس الى ان يصل بلده فان بقي شيء من الصدقة يجب عليه ردها
هذا فالمص قد تبع الاية الشريفة في اقحام لفظه ههنا وفي سبيل الله اشارة الى ما ذكر لكن لا يخفى ان ذلك انما يناسب اسلوب الاية الشريفة حيث سيقت لبيان
استحقاق الصدقات واما عبارة المص ره فلا لانه وقعت لبيان المستحق فلا يناسب ان يق المستحق في الرقاب وفي سبيل الله فينبغي حذف حرف الجر كما صنع في
بعض كتبه هذا ولا يبعد ان يقال نعتبر هذه العبارة مع ان الكلام في بيان المستحق ادخل في التنبيه على ما ذكر وادل عليه لئلا يكون ذلك قصورا في العبارة
كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه بناء على ما ذكر كان على المص ان يقول والغارمين حتى يدخل عليه في ويكون عطفا على الرقاب فكانه لم يتنبه بما ذكر من التنبيه او
ذهل عنه هنا فتنبه **قوله** ومعه من سهم سبيل الله قال في شرح يع هذا التفصيل انما يتوجه عندنا في نادر بسط الزكوة على الاصناف او لمريد
الاستحباب اذا عين لسهم بالنية عند الدفع والا لم يتوجه انتهى وعلى هذا فلو لم يرد البسط فيجوز شراؤه وان لم يكن في شدة مط وان وجد المستحق والظ
من كلام المشترط عدم الاستحقاق المستحق في جواز الشراء عند عدم الشدة انه اذا وجد المستحق لم يجز صرف الزكوة اليه ص او انه لا يجوز صرف جميعها اليه
سواء اراد البسط او لم يرد ولعل في الروايات ايضا ما يدل على هذا التفصيل بل منها ما يدل على جواز شراء العبد من الزكوة مط من غير تفصيل وتعرض
لوجود المستحق وعدمه ومنها ما لو دل لدل على ما ذكرنا انه الظاهر من كلامهم لا ما ذكره الش من التفصيل الاقوى كما ذهب اليه جمع من الاصحاب جواز شراء

وينبغي تقييده بما لا يكون فيه معونة لغني لا يدخل في الاصناف فيل يختص بالجهاد الشايع والمروي الاول وابن السبيل هو المنقطع به في غير بلده ولا يمنع غناه في بلده مع عدم تمكنه
من الاعتياض عنه ببيع او اقتراض او غيرهما ويعطى ما يليق بها من الماكول والملبوس والمركوب الى ان يصل الى بلده بعد قضاء الوطر او الى محل يمكنه الاعتياض فيه فيمنع ح ويجب
رد الموجود منه وان كان ماكولا على مالكه او وكيله فان تعذر فالى الحاكم فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكوة ومنشأ السفر مع حاجته اليه ولا يقدر على مال يبلغه ابن سبيل على
الاقوى ومنه الضيف بل ابن السبيل الضيف بل قيل باختصاره فيه اذا كان نائيا عن بلده وان كان غنيا فيها مع حاجته الى الضيافة والنية عند شرب او اكل ولا يحتسب عليه وان كان مجهولا
ويشترط العدالة فيمن عدا المؤلفة قلوبهم من اصناف المستحقين اما المؤلفة قلوبهم فلا لان كفرهم مانع من العدالة والغرض منهم تحصيل ما يدعوا اليه اما اعتبار عدالة العامل فموضع وفاق

العبد من الزكوة مطلقا في شدة او لا وجد المستحق او لم يوجد لكن في صورة وجود المستحق وعدم الشدة لعله يكره ذلك اما مطلقا او صرف الجميع اليه والله تعالى اعلم
قوله وينبغي تقييده فيشترط في الحاج والزائر مثلا الفقر وكونه ابن السبيل وضعفا والفرق بينهما وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة بحيج بها
من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله كذا افاده في شرح يع ولم اقف على ما اخذ ما ذكره في سبيل الله في الاية والروايات عام يجب ابقائها على
عمومها ولم يرتكب التخصيص بالدليل بل علي بالفعله مع ما فيه من التعسف كما لا يخفى **قوله** قال المص وهو المنقطع به فان حق انقطع به بمجهول يجهون
سفره وعلى هذا فلا سبيل لارجاع ضميره في كلام المص الى السبيل كما راينه بخط بعض الاعاظم فتدبر **قوله** الى ان يصل الى بلده وبعد قضاء الوطر
يشير الى انه لا يجيء عليه المبادرة الى الرجوع الى بلده بل بعد قضاء الوطر المطلوب من السفر **قوله** اشتراط العدالة عليه في ذلك ترد لاخر كاظن القائل
به ومع ذلك فلا دليل على اعتبار العدالة ايضا وبالجملة فلا وجه لهذا القول ايضا **قوله** من حيث الفقر اذا استقر في وطنه واما اذا اراد السفر فيجوز
اعطاء الزائد على نفقة الحضر من سهم الفقراء ايضا كما يشير اليه الخ **قوله** يستلزم الايجاب عليهم اي على صاحب الاموال وهو ابتداء ثم وبعد الطلب
لا ينفعها **قوله** وغيره مما يتعدد وكانه مرفوع عطف على احتسابها اي جاز الاحتساب وغير الاحتساب ايضا مما يتعدد والاشهاد عليه كان يعطي الى الفقير
خفية فلا يعلم الامر قبله واما جعله مجرورا معطوفا على الدين فكانه توجيهه يحتاج الى تكلف فتامل **قوله** وقيل تعين لفظ الصلوة لدلالة الاية
ودلالة الامر والدعا فالاول اظهر **قوله** واسلم الكافر في اتمام الكفر منها مناقشة اذ الكلام فيما لم يتحقق الشروط عند الهلال ثم حضرت
بعده وفي حق الكافر ليس كك كما لا يخفى **قوله** وترجيحهم في ساير المراتب اي باقي مراتب الترجيح غير التخصيص المذكور يعني كما يستحب الترجيح
بالتخصيص كك يستحب في ساير المراتب من الكمية والكيفية ان لم يخصصوا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى اهل الفضل ويحتمل عوده اليهم مع القرابة
والجار هذا هو الظاهر في توجيه العبارة وربما يحتمل وجها اخر يظهر بالتامل فتامل **قوله** من اموال اهل الحرب فيخرج ما لم يكن مالهم كان يكون
غصبا من مسلم او معاهد او امانة من احدهما واموالهم تشمل ما حواه العسكر وما لم يحوه بخلاف مال البغاة على القول بوجوب الخمس فيه فانه يختص بما
حواه العسكر كما مر في بابه **قوله** من منقول وغيره كالارض والعقارات كما صرح به في هي وغيره واعلم ان كلامهم في هذا المبحث مطابق في وجوب الخمس
فيها من في الارضين ارضا لكن الذكرى في بحث قسمة الاراضي في كتاب الجهاد واحياء الاموات كما سيجيء في هذا الكتاب اطلقوا ان الامام يصرف حاصل الارض
المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح في مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم ولم يتعرضوا لاستثناء الخمس منها فكانهم نسوا ما ذكروه هاهنا او اعتمدوا عليه ثم ان
اكثرهم ايضا وقفنا عليه اهملوا حكم الخمس منها انه هل الامام ع يقرره ويقسمه بين اربابه او يبقى متاعا ويصرف حاصله ويقسمه بينهم في كل سنة وكلام العلامة
في التحرير في كتاب الاحياء يدل على الثاني فانه ذكر ان ما اخذ عنوة من الارضين اما عامرة حال الفتح واما الاموات فالعامرة للمسلمين قاطبة المقاتلة وغيرهم
والامام يقبلها لمن يقوم بعمارتها بما يراه من النصف او الثلث وغيرهما وعلى المتقبل اخراج ما قبل به يخرج عنه الامام الخمس لاربابه والباقي يصنعه في بيت
المال من المسلمين يصرف في مصالحهم من سد الثغور وتجهيز العساكر وبناء القناطر وغير ذلك من المصالح وكلام المسالك في بحث الخمس الارض التي هي اشتراط
الذمي من مسلم يدل على الاول كما سننقله هناك وهو الظ كما في الغنيمة الا انه يظهر دليل يدل في خصوص الارض على ما ذكره ولم يظهر لنا ثم انه على الوجهين
يتفرع فروع سنشير اليها في بحث تحليل المساكن من الغنيمة فانتظر **قوله** عند الاكثر وقيل بوجوب ردها الى مواليها واختاره المص في هذا الكتاب في
كتاب الجهاد ولا حاجة بنا الى تحقيق القول فيه فان ذلك عند حضور الامام وهو اعلم بالحكم **قوله** وما اخرجناه من الغنيمة بغير اذن الامام اي بسبب
ان يكون بغير اذن الامام او بان يكون بالسرقة والغيلة فيه الخمس ايضا فالبس خراجها العدم وجوب الخمس فيها بل لانها لا تدخل في الغنيمة بالاصطلاح المش
بقرينة ما سيذكره في كتاب الجهاد من تسميتها على ما فصلوه فما اخرج لا يعتمد على ما ذكره لان الباقي بعد الخمس في الاول للامام خاصة وفي الثاني للاخذ
واعلم ان المش في الاول وهو ما يغنم بغير اذن الامام انه للامام واستدلوا برواية عباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله ع قال اذا غزا قوم بغير اذن
الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وهي ضعيفة بالارسال وغيره وابن ادريس ادعى الاجماع عليه والمحقق
شنع عليه بعدم ثبوته ويظهر منه في النافع التوقف فيه قال وقيل اذا غزا قوم بغير اذنه فغنيمتهم له والرواية مقطوعة قال في المدارك وقوى العلامة
في هي مساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه وهو جيد لاطلاق الاية الشريفة وخصوص حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل من اصحابنا
يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له انتهى وما نقله عن العلامة كانه اخذه مما ذكره في كتاب الخمس فانه قال فيه واذا
قاتل قوم من غير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى واتباعهم وقال الشافعي حكمها حكم الغنيمة مع اذن الامام لكنه
مكروه وقال احتج الاصحاب بما رواه العباس الوراق ونقل الرواية ثم قال واحتج الشافعي بعموم قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية وهو بينا ولا المنافاة
فيه وغيره ثم اجاب عنه بانه غير دال على المط اذ الاية تدل على اخراج الخمس في الغنيمة لا على المالك وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى وذلك لكنه
في كتاب الجهاد من هي قال لو غزت جماعة من الكفار بانفرادهم فغنموا كانت الغنيمة للامام ع عندنا لان كل من غزا بغير اذن الامام اذا غنم كانت غنيمته
للامام عندنا وظ قوله عندنا اتفاق اصحابنا عليه واعلم ان ظ كلام القائلين بان ما غنم بغير اذن الامام ع له ان كله له وعدم وجوب خمس فيه اصلا
اكتفائهم فيه بما اطلقوه اولا من وجوب الخمس في الغنيمة بعيد اذ وجوب الخمس فيه مع الحكم بكون كله للامام لا يخ عن غرابة فلو قالوا به لكان عليهم ان
يتعرضوا له ولا يكتفوا بالاطلاق السابق على ان في كلام بعضهم الاطلاق في الاول كما في بر حيث قال ويجب في سبعة الاول ما غنم من دار الحرب على الاطلاق
الا ما غنم بغير اذن الامام فله او سرق او اخذ غيلة فلا خمس فيه وكالصريح في عدم وجوب الخمس فيه وكلام الش في شرح يع ايضا يوافق ذلك فانه قال
بعد قول المص غنائم دار الحرب اراد بها ما غنم باذن النبي او الامام عليهم السلم والا كان المغنوم باجمعه له كما سياتي وهو اشارة الى ما ذكره بعد مصنفه

وانما غيرهم فاشتراط عدالتهم احد الاقوال في المسئلة بل ادعى المرتضى فيه الاجماع ولو كان السفر من ابن السبيل معصية منع كما يمنع الفاسق في غيره ولا تعتبر العدالة في الاطفال لعدم امكانها فيهم بل يعطى الطفل ولو كان ابواه فاسقين اتفاقا وقيل المعتبر في المستحق عدم استثناء مجاهرته بالكبائر او اشتراط العدالة او بعد بها تجنب الكبائر دون غيرها من الذنوب وان اوجبت فسقا لان النص ورد على منع شارب الخمر وهو من الكبائر للمساواة وفيه نظر لمنع المساواة وبطلان القياس والصغائر ان اصر عليها لحقت بالكبائر والاثم بترك المروة غير معتبر في العدالة هنا على ما صرح به المص في شرح الارشاد فلزم من اشتراط العدالة ومع ذلك لا دليل على اعتبارها والاجماع ثم والمشهور لم يرجح اعتبارها الا في هذا الكتاب ولو اعتبرت لزم منع الطفل لتعذرها منه ونقل الشرط غير كاف في سقوطه وخروجه بالاجماع موضع وتعميم المخالف الزكوة لو اعطاها امثاله مثل غير المستحق مطلقا ولا يعيد باقي العبادات التي اوقعها على وجهها بحسب معتقده والفرق ان الزكوة دين وقد دفعه الى غير مستحقه والعبادات حق الله تعالى وقد اسقطها عنه تعالى كما اسقطها عن الكافر اذا اسلم ولو كان الكافر فلذكرها او فعلها على غير الوجه قضاها والفرق بينه وبين الكافر فلذ ورد على المعتبر بذلك و المخالف لله بخلاف ما لو فعلها على الوجه كالكافر اذا تركها ويشترط في المستحق ان لا يكون واجب النفقة على المعطي من حيث الفقر اما من جهة الغرم والعمولة ابن السبيل ونحوه اذا اتصف بوجه فلا يمنع البرهان بوجه دينه والى اداء عن نفقة الحضر والضابط ان واجب النفقة انما يمنع من سهم الفقراء لقوت نفسه مستقرا في وطنه الخ

بلغ

والثاني لاحذه نعم هو غنيمة بقول مطلق فيصح اخراجه منها وانما يجب الخمس في الغنيمة بعد اخراج المؤن وهي ما انفق عليها بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها
وكذا تقدم عليه الجعائل على الاقوى والثاني المعدن بكسر الدال وهو ما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتملت على خصوصية يعظم الانتفاع بها

بقوله وما يغنمه المقاتلون بغير اذنه فهو له وقال هذا هو المشهور بين الاصحاب وبه رواية مرسلة عن الصادق عليه السلام منجبرة بعمل الاصحاب انتهى
وبالجملة لو ارى في كلامهم التصريح بوجوب الخمس فيها سوى ما ذكره الشهيد لكن ما نقلناه عن المنتهى في جواب الشافعي كانه انما يتم على القول به اذ لو قالوا
بعدم وجوب الخمس فالمتجه استدلال الشافعي بعموم الاية ولم يتجه ما ذكره العلامة في جوابه بل لا بد في الجواب من التزام تخصيصها بالخبر واجماع الاصحاب
لو كان لكن يتجه ح ما ذكره العلامة من قوة قول الشافعي ولا يظهر له وجه اذ لو قيل بوجوب الخمس فيه ايض فلا يتجه الاستدلال في رده بعموم
الاية كما ذكره ولكن يظهر دليل اخر عليه وبهذا يظهر ان ما استدل به صاحب المدارك لما استجوده من اطلاق الاية الشريفة يدل على نفي ذلك
القول ثم ان القول بوجوب الخمس عليه مع كون كله له وان كان لا يخ عن غرابة لكن لعله لا يمكن القول به فانه يرجع الى القول بان اربعة
اخماسه لهم لو وقوعه بغير اذنه وكون الخمس الباقي منقسما بينه وبين ساير الشركاء كساير الغنائم كانه لا خير فيه كما اذا فرض انه وجد كثيرا او
اخذ شيئا من معدن فان الظ ان الحكم فيها كما ذكرنا والرواية المرسلة التي استدلوا بها وان كان يترائ مخالفة ظاهرها حيث انه فيها كانت الغنيمة
كلها للامام لكن لا يبعد جدا حمل ذلك على ما سوى حصة الشركاء جمعا بينها وبين الادلة الاخرى على انه يمكن ان يكون اطلاق الكل فيها باعتبار
ان الخمس ايض وجب دفعه اليه وان كان عليه قسمته ويؤيده هذا قوله ع في اخر الرواية واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس اذ ظاهره تمام
الخمس فلا بد من حمله على ما ذكرنا هذا واما الحسنة التي استدل صاحب المدارك فيمكن الجمع بينها وبين المرسلة المذكورة المعتضدة بعمل الاصحاب
بان اكتفاؤه ع بالخمس يمكن ان يكون باعتبار عفوه عن حصته الخاص به ما سوى الخمس فلا يلزم منه كون الباقي لهم فليتدبر قوله والثاني لاخذه مما
لا اختلاف فيه ولكن ما ذكره من وجوب الخمس فيه ايض فقد اختلف فيه كلام المص في كتبه فنقل عنه على عدم خمس فيه وكان وجهه عدم دخوله في
الغنيمة بمعناها الظاهر قال في المدارك وربما قيل بالوجوب لما عليه ما رواه الشيخ في الصحيح عن حفص البختري عن ابي عبد الله ع قال خذ
مال الناصب حيث ما وجدته وادفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي عن المعلى خذ مال الناصب حيثما وجدت وابعث الينا الخمس انتهى والمراد
بالنحوي هو المفهوم الموافق وفيه تامل فان الاولوية في غير الناصب من الكفار ثم لعدم ظهور وجه لها على انه يمكن ان يكون ايجاب الخمس في مالهم
لاهل البيت ع وافاديهم وعمالهم باعتبار نصبهم لهم ع ولا يمكن الحكم به في ساير الكفار وايض يمكن ان يكون للناصب باعتبار كونهم اشد الكفار
لا يحل مالهم لاحد الا بعد اخراج الخمس منه كالمال المختلط بالحرام بخلاف مال غيرهم من الكفار بان لا يحتاج في حليته لاخذه الى تحليله بالخمس
وايض كون المراد بالخمس في الروايتين الخمس فيه بخصوصه بمثل الغنيمة كما هو ظ القول المنقول غير ظ بل يمكن ان يكون المراد الخمس فيه باعتبار كونه من
الارباح فتد قوله فيصح اخراجه منها اي من الغنيمة بالمعنى المشهور ههنا المراد قوله يقدم عليه الظ ان المراد ان الاقوى تقديم الجعائل على الخمس
فكان الظ تذكير الضمير وحمله على انه يقدم المؤن على الخمس كانه باعتبار ان الغنيمة في الحقيقة هي ما يبقى بعد اخراج المؤن وقيل بتقديم الخمس عليها
نظرا الى صدق الغنيمة على الكل ظاهرا واما الاحتمال الذي ذكرنا من تقديم الجعائل على المؤن فكانه انما يصح فيما اذا جعل الجعل شيئا معينا من اموالهم
فالظ ح وجوب اعطائه في الجعالة لا المؤن واما اذا جعل الجعل حصة معينة كالعشر مثلا فيجري فيه ايض الاحتمالان اللذان ذكرنا في الخمس والمؤن فتفطن
قوله المعدن بكسر الدال كمجلس من عدن بالمكان اذا اقام به في الارض ومنه جنات عدن كذا في شرح يع ولا يخفى ان المناسب على ما ذكره ان يكون
المعدن هو الارض التي هي منبت ما يخرج منها لاقامته فيها لا ما استخرج كما فسره به ههنا وفي شرح يع والمناسب لذلك ان يقال ان تسميته به لاقامة
اهله عنده دائما وفي القاموس فسره بمنبت الجوهر ووجه التسمية باحد الوجهين وهو الوجه قوله كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى
اعلم ان وجوب الخمس في المعادن وهو مما لا ريب فيه للاجماع والاخبار المستفيضة ولا ريب ايض في صدق المعدن على البعض كمعادن الجواهر والذهب
والفضة والحديد والنحاس وامثالها ولكن في صدقه على بعض اخر كهذه الاربعة وامثالها تامل لكن الملح قد ورد بخصوصه في صحيحة محمد بن مسلم قال
سئلت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت
والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس وكذا في يب وفي الفقيه نقل الرواية بعينها الا ان فيه بعد قوله فيصير ملحا فقال هذا
مثل المعدن فيه الخمس وانت خبير باختصاص هذه الرواية بهذا القسم من الملح واما الملح الذي يستحيل اليه الحجر فالظ انه اقرب منه في صدق المعدن
اما الثلثة الاخرى التي ذكرها الشهيد ره فقد جزم في بيان بكونها من المعدن وتوقف في المدارك فيها وفي امثالها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على
الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص فله وجه وامر الاحتياط واضح واعلم ان المعدن ان كان في ملك احد فهو ملكه لكن ما
اخرجه منه يجب فيه الخمس ولو اخرجه غيره فهو ايض له وعليه الخمس وليس للمخرج شيء ولا يحتسب ح فعله من المؤنة الا ان يستاجره لذلك فاجرته من المؤنة وان كان
في ارض مباح فمن اخرج منه شيئا فهو له خمسه الا ان يكون استأجره احد لذلك فما اخرجه يكون لمن يستأجره والخمس عليه وربما توقف بعضهم في صحة تلك
الاجارة بناء على ان المباحات تصير بمجرد الحيازة ملكا للمحرز فلا يصير ملكا للموجود وهو ضعيف كما سنذكره في الكنز وكذا اذا كان مملوكا فان ما
اخرجه لمولاه لان منافعه له والخمس على المولى كذا اطلقه في كره وقال في هي اذا اخرجه على انه للسيد او للعبد وقلنا ان العبد لا يملك واما اذا اخرجه لنفسه
باذن المولى وقلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كذلك خلافا للشافعي لنا العموم والمحقق الاردبيلي ره قال في قوله او للعبد وقلنا ان العبد لا يملك تامل و
كان وجهه انه اذا اخرجه لنفسه وقلنا انه لا يملك فالظ انه لا يملكه هو لعدم صلاحيته للملك فينبغي ان لا يملكه المولى ايض لعدم قصده له وفيه ان
الظ ان منافع العبد للمولى من غير اعتبار القصد فيه لعدم دليل عليه ثم قال في قوله اما اذا قلنا انه يملك الخ ايض تامل لعدم تسليم العموم الشامل له
لصورة النزاع بل ظا العموم الدال على انه يخرج الخمس وكون الباقي للواجد نعم اذا اخرجه مط او باذن السيد بانه يخرج له يكون للسيد لانه منفعة ماله

واقام

كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها **والثالث** الغوص اى ما اخرج به من اللؤلؤ والمرجان والذهب والفضة التى ليس عليها سكة الاسلام والعنبر والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء فلو اخذ شئ من ذلك من الساحل او عن وجه الماء لم يكن غوصا وفاقا للمص فى س وخلافا للبيان وحيث لا يلحق به يكون من المكاسب وتظهر الفايدة فى الشرايط وفى الحاق صيد البحر بالغوص او المكاسب وجهان .

واما مع الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه على ما هو المفروض فالظ انه له وحكمه حكم التمليك ويدل على الابقاء له عموم المؤمنون عند شروطهم
وذم ترك العمل بالقول الاان يق انه للسيد ويجرد الاذن باخراج ما لم يخرج ما صار ملكا له ثم **قوله** فان كونه للعبد مقتضى القوانين انتهى
ويمكن دفع ما ذكره فى وجه التامل اولا بان ما ذكره العلامة بناء على ما نقله بكون المخرج بالحقيقة هو السيد والعبد بمنزلة الالة فيكون للسيد الباقى المخرج
على ما ذكره لكن ما ذكره من الظ على تقدير الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه متجه وكانه لا يبعد حمل قول العلامة فالصحيح انه كذلك على ان الصحيح انه
كما شرطه يكون للعبد ويجب الخمس لا ان الصحيح كونه للمولى فى هذه الصورة ايضا كما فى الصورتين السابقتين وح فينوا فيما جعله هذا الفاضل ظاهرا
خلاف الشافعى كانه فى هذه الصورة زعمه عدم وجوب الخمس على العبد كما نقله عنه فى الفرع السابق عليه القول بعدم وجوبه على المكاتب فاحتج
عليه فى الموضعين بالعموم وهو متجه **فروع الاول** قال الشيخ يمنع الذمى من العمل فى المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا ملكه واخرج
خمسه ولم اقف على دليل على ما ذكره من المنع والعلامة فى هى نقل عنه ذلك وسكت عن القول فيه وانما تعرض لتحقيق وجوب الخمس عليه على التقدير
المذكور ونقل الخلاف فيه من الشافعى انه لا يؤخذ منه شئ ورده عليه بالعمومات الواردة لوجوب الاخراج من المعادن ونقل احتجاج الشافعى بان
الماخوذ زكوة ولا زكوة على الذمى واجاب بمنع المقدمتين ومنع المقدمتين بناء على ما سلف منه من اثبات الخمس وان الزكوة تجب على الكافر
ايضا لما ثبت فى الاصول من تكليفهم بالفروع ايضا كالاصول لكون الكفار مخاطبين بالعبادات وان لم يصح منهم لانها مشروطة بنية القربة وهى
لا تصح منهم واذا اسلموا اسقطت عنهم لان الاسلام يجب ما قبله **الثانى** الظ وجوب اخراج الخمس من العين فاخراج القيمة لا بد له من دليل ولم يظهر
ولم اقف فى كلامهم ايضا على التصريح بجوازه بل صرح فى التذكرة بان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته وظاهره وجوب دفع العين وان احتمل ان يكون المراد
عدم تحتم دفع القيمة فافهم **الثالث** الظ ان اخراج الخمس بعد تصفيته من الخالص ولو اخرج خمس التراب لم يجز لجواز الاختلاف فى الجواهر الا ان يعلم التساوى
الرابع الغوص قال فى هى وهو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وغير ذلك يجب فيه الخمس وهو قول علمائنا اجمع انتهى ومنه يظهر ما
فى عبارة الش من القصور لاحتمالها التخصيص بما عدده وما روينا من الاخبار روايات منها صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن العنبر وغوص اللؤلؤ
قال عليه الخمس ومنها رواية محمد بن على عن ابى عبد الله ع قال سئلت ابا الحسن ع عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة
هل فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس كذا فى يب وفى ى هكذا عن محمد بن على عن ابى الحسن ع قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والمرجان والياقوت و
الزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومنها مرفوعة احمد بن محمد قال الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن و
الغوص الحديث ومنها رواية حماد بن عيسى قال روى الى بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابى الحسن الاول ع قال الخمس من خمسة اشياء من الغنايم ومن الكنوز
ومن المعادن والملاحة وفى رواية يونس العنبر وما فى بعض كتبه هذا الحرف وحده العنبر ولم اسمعه ثم لا يخفى اختصاص الصحيحة بالعنبر وغوص اللؤلؤ وضعف اسناد
البافية مع اختصاص الاولى ايضا بالثلثة المذكورة فيها فالتعويل فى الحكم بالعموم على الاجماع والذهب والفضة التى ليس عليها اثر درهم لم ار هذا التقييد فى
كلام غيره ولم يذكره هو ايضا فى المسالك كانه اخذه ههنا مما ذكر فى الكنز حيث اشترط الاكثر فيه ان لا يكون عليه اثر الاسلام وحكموا بانه اذا كان عليه
اثر الاسلام فهو لقطة وسيظهر لك ان هذا الاشتراط هناك ليس له دليل صالح فكيف بههنا اذ الظ عدم صدق اللقطة ما يخرج من البحر وصدق
الغوص عليه فان الظ من اللقطة هو ما يؤخذ من وجه الارض ولا يشمل ما يخرج من البحر واما الغوص فلا ريب فى شموله لكل ما يخرج من البحر فالظ من كلام العلماء
الذين عدوا احد اقسام ما يجب فيه الخمس الغوص وادعوا الاجماع عليه اطلقوا ولم يتعرضوا لهذا التقييد شمول الحكم للذهب والفضة المذكورين ايضا وههنا
كلام اخر وهو انه روى الشيخ قال سئل ابو عبد الله ع عن سفينة انكسرت فى البحر فاخرج بعضه بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال اما ما اخرجه البحر
فهو لاهله الله اخرجه لهم واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وظ الشيخ فى يه العمل بمضمونها فافتى به المحقق ايضا لكن قال بعد فى روايته ضعيف
وذكر فى المسالك وجه ضعف سندها ان فيه امية بن عمرو وهو واقفى والظ ان المراد بالشعيرى اسمعيل بن زياد والمتم بالسكونى وهو عامى لكن لا يلزم من حكم
المص لضعف سندها رد حكمها لانه كثيرا ما يجبر الضعف بالشهرة وغيرها والامر كك وابن ادريس رد الرواية على اصله وحكم بان ما اخرجه البحر لاصحابه وما تركه
اصحابه منه فهو لمن وجده وغاص عليه لانه بمنزلة المباح كالبعير يترك من جهد فى غير كلاء ولا ماء فانه يكون لواجده وادعى الاجماع على ذلك والاصح ان جواز
اخذ ما يتخلف مشروط باعراض مالكه عنه قطعا ومعه يكون اباحة لا اخذه ولا يحل اخذه بدون الاعراض مط عملا بالاصل انتهى ولا يخفى انه على تقدير العمل
بالرواية فلا وجه لما ذكره الش ههنا اصح لو لم يعمل به وقيل بما اختاره من التفصيل فالظ ان ذلك فيما اذا علم صاحبه واما اذا لم يعلم صاحبه ولا
يظهر طالب فالحكم بوجوب التعريف على ان يظهر له طالب مجهول ولم ييأس منه مع ان الظ انه ابدا معرض مشكل جدا لا سيما اذا لم يعملوا بالخمس فيه
للرواية المذكورة وانما قالوا به فى غيره مما اخرج بالغوص ولم يعلم انه متى وجد وهو اى حصل يحتمل ان يق ان عدم تعرضهم له بناء على ما ذكروه فى باب الخمس
حكموا به فالغوص مط ولو اراد الاحتياط فى الذهب والفضة المذكورين بما ذكره الش ايضا فالاحتياط ان يعرفه سنة وان لم يظهر صاحبه خمسه وملك
الباقى انشاء وان ظهر صاحبه فالاحتياط ان يتفقا على اخراج الخمس ويتصالحا فى البقية ومن بين لكلها الصاحب ولم ياخذ منها شيئا فهو له الخمس والنصف
كانه اولى بذلك **قوله** والعنبر قد اجمع الاصحاب على وجوب الخمس فى العنبر وهو منصوص بخصوصه فى صحيحة الحلبى التى نقلناها فى الحاشية السابقة واختلف
كلام اهل اللغة فى حقيقته فقال فى ق العنبر من الطيب وروث دابة بحرية او نبع عين فيه ونقل ابن ادريس فى سر عن الجاحظ فى كتاب الحيوان انه قال العنبر
يقذفه البحر الى جزيرة فلا يؤكل منه شئ الا مات ولا ينقره نقار وطائر الا يصل فيه منقاره واذا وضع رجليه عليه نصلت اظفاره وحكى المص فى المنتهى
عن اهل اللغة جماجم يخرج من عين فى البحر اكثرها وزنه الف مثقال ونقل فى هى عن الشيخ انه نبات فى البحر **قوله** والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء

وناهرم

والتفصيل حسن الحاقا للكل بحقيقته **والرابع** ارباح المكاسب من تجارة وزراعة وغرس وغيرها مما يكتسب من غير الانواع المذكورة فيها ولو بنماء وتولد وارتفاع قيمة وغيرها
خلافا للتحرير

وظاهره اخراجه بغوص المخرج في الماء لكن قال في المسالك وفي حكم الغوص ما يخرجه من داخل الماء بالة مع عدم دخول المخرج في الماء فللتامل فيه مجال بل لا يبعد
ادخاله في المكاسب **قوله** والتفصيل حسن اي التفصيل بانه لو اخرج من داخل الماء وكان غوصا والا فمن المكاسب وقال الشيخ في ط الحيوان
المصاد من البحر لا خمس فيه فان اخرج بالغوص او اخذ قفيا على وجه الخمس والظ ان المراد بالمصاد ان يصاده من وجه الماء بطعنه وضربة عليه او اخذه منه حيا
المخرج م او باخراجه من الماء بالة حيا او بما اخرج بالغوص ان يخرج بدخول الماء واخراجه منه وما اخذ قفيا او مذبوحا فكان نظره الى ما يصاد منه على احد
الوجوه المذكورة لا تسمى في العرف غوصا بل صيدا بخلاف ما دخل المخرج في الماء واخراجه بانه يسمى غوصا وكذا ما اخذ من وجه الماء مذبوحا بناء على
ان ما يؤخذ من وجه الماء ايضا غوص اخرج منه ما صيد منه فيبقى الباقي وقال العلامة في هى بعد نقل كلام الشيخ وفيه بعد والاقرب الحاقه بالارباح
والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة لا الغوص كيف كان ولا يخفى ان ما ذكره فيما اخذ مذبوحا على وجه الماء هو الوجه لان الظ عدم صدق الغوص
على ما اخذ من وجه الماء واما ما اخرج بالغوص من داخل الماء ففيه تامل لصدق الغوص عليه الا ان يقال ان الغوص لا يطلق عرفا على الحيوان وان
اخرج كذلك بل يطلق عليه الصيد مع انك قد عرفت انه لا نص صحيح في عموم الغوص وبعض الاخبار الذي ظاهره العموم ليس بصحيح وتحقيق الاجماع على
وجه يشمل الحيوان غير ظاهر فكان الحكم بادخاله في الارباح اظهر وان كان ما ذكره الشيخ احوط ثم ان المحقق الاردبيلي ره بعد نقل ما نقلنا من ط وهى
نقل عن هى ايضا انه قال السمك لا شيء عليه وهو قول اهل العلم كافة الا في رواية عن احمد بن عمرو بن عبد العزيز لنا انه صيد فلا شيء عليه كصيد البر
ثم قال ويمكن ادخاله تحت الفوائد والمكاسب بل صيد البر ايضا خصوصا اذا كان على وجه الكسب والاكتساب ويدل عليه قوله بل هذا والاقرب
بالارباح والفوائد التي تعتبر فيها مؤنة السنة الا الغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فتد وسيجيء دليل الاكتساب ويمكن الوجوب من جهة الغوص
ايضا على تقدير اخذه به كما دل عليه كلام المتقدم للشيخ الا ان يكون لاجماع اخرجه انتهى وكتبت عليه في سالف الزمان ان عندنا ثلث نسخ من هى
وفي واحدة منها السمك كما نقله وفي اثنتين منها المسك وهو الصحيح موافقا لما عندنا من كره وكانه ذكر في قسم الغوص مع عدم دخوله فيه استطرادا
للعنبر لاشتمالهما من رائحة المناسبة والمراد المسك الذي يؤخذ مع فارة بعد ظبي الحامل له وقوله كصيد البر اي كسائر صيوده او المسك الذي يؤخذ
في البر من اماكن الظبيات الحاملة له او مما يقاوح فلا يحتاج الى تمحل المذكور وقال في كره لانه من الصيد فلا شيء عليه فيه وعلى هذا فلا ابتنا ما نقله
سابقا من الشيخ ولا حاجة الى التمسك بمجرد الاجماع نعم فيه ايضا على الوجهين ويجوز في مطلق الصيد احتمال الالحاق بالفوائد لو قيل بالتعميم فيها للكل باستثنا
ويمكن ان كلامه على وجه عدم وجوب الخمس فيه بخصوصه كما تعتبر فتدبر انتهى وفي هذه الاوان رايت ان الشيخ ذكر في الخلاف ان كل ما يخرج من البحر من لؤلؤ
او مرجان او در او عنبر او ذهب او فضة فيها الخمس الا السمك وما يجري مجراه ونقل ذلك عن بعض العامة ونقل عن الشافعي ومالك وابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان كل
ذلك لا شيء فيه الا الذهب والفضة فان فيهما الزكوة وقال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وايضا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم وهذا غنيمة وعلى ما
نقلنا فلا يبعد ان يكون استثناء السمك اجماعيا ويصح نسخة السمك ايضا ثم لا يبعد استثناؤه من باب وجوب الخمس فيه بالخصوص فلا ينافي دخوله في الارباح
ووجوب خمسها فيه ايضا وقال المص في س وصيد البحر يلحق بالمكاسب على الاصح وفي قول لا خمس فيه وفي وجه من الغوص وقال في البيان الحيوان المصيد من
البحر من الارباح وقال الشيخ لا خمس فيه والظ انه اراد نفي كونه من الغوص وكان بعض من عاصرناه يجعله من الغوص ومنه يظهر انه لا اجماع في صيد البحر
فيكون ما ذكره الشيخ ره في الخلاف فتوى منه وح فالصحيح عبارة هى هو المسك كما ذكرنا لا السمك فتدبر **قوله** مما يكتسب من غير الانواع المذكورة
فيها واما ما اكتسب من تلك الانواع فهو داخل فيها فلا حاجة الى جعله قسيمة على حدة بل لا يصح لاختلاف هذه القسمة مع ساير الاقسام في الشرايط فلا يصح
ادخال ما دخل فيها فيه وهو ظ وبعض اعاظم الفضلاء لما راى صدق ذلك على الميراث والصدقة والهبة مع انه سيجيء الخلاف فيها فلا يحسن الحكم بالجزم ههنا
بالعموم جعل قوله فيها تخصيصا للمكاسب بما جعلوه قسيما للانواع الستة المذكورة بان يكون منصوبا على الحال او مجرورا بالبدلية من غير الانواع ولا يخفى
هذا مع ما فيه من التعسف فيه ما فيه اذ الغرض تعريف هذا القسم واذا عرف بهذا الوجه فلا يخرج عن الجهالة لانا لا نعرف بعد ان ما جعلوه قسيما
ما هو بل ليس الكلام الا في تعينه وتميزه واما ما بعثه على ذلك فالامر فيه هين اذ يمكن ان يكون اجماله ههنا بناء على ما سيفصله بعد ذلك ويكون
بناء على ان مختاره الوجوب فيها ايضا او بناء على ان منشأ الخلاف هناك دخولها تحت الاكتساب وعدمه فمن قال بدخولها فيه اوجب الخمس فيها ومن لم يقل
لم يوجبه ولهذا رجح هناك القول بالوجوب لظهور كونها من الاكتساب وعلى هذا فعلى القولين يصح ما ذكره من الكلية فافهم ثم ان العلامة في كره
وهى نقل الاجماع على ذلك قال في كره الصنف الخامس اي مما يجب فيه الخمس ارباح التجارات والصناعات والزراعات وساير الاكتسابات بعد اخراج
المؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد من غير اسراف ولا تقتير عند علمائنا كافة خلافا للجمهور كافة وقال في هى الصنف الخامس ارباح التجارات و
الزراعات والصنايع وجميع انواع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد فهو قول علمائنا اجمع وقد خالف
فيه الجمهور كافة انتهى والشيخ ايضا ادعى الاجماع على ذلك في الخلاف وكذا ابن زهرة في الغنية ولكن المحقق في المعتبر نقل الخلاف فيه فانه قال الرابع ارباح
التجارات والصنايع والزراعات وجميع الاكتسابات وقال كثير من الاصحاب فيها الخمس بعد المؤنة على ما ياتي وقيل ابن ابي عقيل وقد قيل الخمس في الاموال
كلها حتى على الخياط والنجار وغلة الدار والبستان والصانع في كسب يده لان ذلك من الله وغنيمة وقال ابن الجنيد واما ما استفيد من ميراث او كد يد
او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولان لفظ فرضه يحتمل هذا المعنى ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك
الزكوة التي لا خلاف فيها انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام ابن الجنيد وجود الخلاف فيه وصريح في عدم حكمه بالوجوب وكذا ظاهر كلام ابن ابي عقيل حيث
نسب الحكم الى القيل ولهذا قال المص في البيان وظ ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع فانه لا خمس فيه وكان مراده بالعفو عفو الله تعالى عنه

وعلم

وعدم ايجابه فيه فيكون قوله ع وانه لا خمس للتفسير لا ظاهره وهو عفو الائمة عنه بعد وجوبه من الله تعالى فانه لا ظهور لكلامهما فيه الا ان يبنى ذلك
على عموم الاية الكريمة وشمولها للجميع فلا بد ان يكون اسقاطه فيه على تقدير القول به بعنوان العفو عنهم ع وح فيكون وانه لا خمس فيه اى بعد العفو لكن
فيه ان قولهما بعموم الاية غير ظ لاحتمال ان يجعلاها مختصة بغنيمة الحرب ويعتقدا ثبوت الخمس فى غيرها بالاخبار ويعتقدا عدم وجود اخبار تثبت لها الحكم
فى هذا الصنف فلم يحكما بالوجوب فلا يلزم ان يكون ذلك بعنوان العفو وكيف ما كان فيظهر منهما الخلاف فلا ثمرة مهمة فى تحقيق انه على اى وجه من الوجهين
المذكورين و العجب من العلامة انه مع نقله الاجماع كما نقلنا عنه نقل فى المخ عن بعض الفروع ما نقل من عبارة ابن الجنيد ولم يتعرض اصلا للمنافاة للاجماع
الذى نقله ودفعها ونقل ايضا عبارة ابن ابى عقيل ولكن بدون قوله وقد قيل على ما نقله لا ينافى الاجماع الذى نقله ثم انه قال بعد نقلها ويدل عليه
قوله ع فى رواية عبد الله بن سنان حتى الخياط ليخيط قميصا اه ولا يخفى انه لا وجه لنقلها ولا الاستدلال لها فانه موافق لما ذكره هو وادعى عليه
الاجماع واستدل عليه بالروايات فلا وجه لذكر عبارتهما بالخصوص والاستدلال لهما فتدبر ثم انهم احتجوا لذلك تارة بالاجماع وقد عرفت ما فيه وقد حكم
المص فى البيان وتبعه صاحب المدارك بانعقاد الاجماع فى الازمنة السابقة لزمانهما ولا ادرى انهما من اين حكما به وبالجملة فلم يظهر ذلك لنا وتارة بالكتاب
والاخبار اما الكتاب فاية الغنيمة ووجه الاستدلال كما ذكره فى المنتهى ان الغنيمة اسم للفائدة فكما يتناول غنيمة دار الحرب باطلاقها يتناول غيرها من الفوائد
وفيه ان لفظ الغنيمة كما جاءت بمعنى مطلق الفائدة كذلك جاءت بمعنى خصوص ما اخذ بالحرب قال فى ق الغنيمة والغنم بالضم الفىء والفوز بالشىء بلا
مشقة وقال فى يه قد تكرر فيه ذكر الغنيمة والغنم والمغنم والغنائم وهو ما اصيب من اموال الحرب واوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب وفى المغرب
للمطرزى عن عبيد ما نيل من اهل الشرك عنوة والحرب قائمة وحكمها ان يخمس وسائرها بعد الخمس للغانمين والفىء ما نيل منهم بعد ما تضع الحرب اوزارها وتصير
الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا
فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعن على بن عيسى الغنيمة اعم من النفل والفىء اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من
اموال اهل الشرك انتهى وقال فى مجمع البيان الغنيمة ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار بقتال والفىء ما اخذ بغير قتال وهو قول عطا ومذهب الشافعى
وابو سفيان وهو المروى عن ائمتنا وقال قوم الغنيمة والفىء واحد وادعوا ان هذه الاية ناسخة لاية الحشر ما افاء الله الاية انتهى وعلى هذا فلا يمكن الحكم
فى المعنى العام بلا قرينة ولا قرينة هيهنا بل الظ بقرينة الايات السابقة واللاحقة هو ارادة المعنى الخاص ولو سلم ان معناها الحقيقى هو العام فنقول ان المراد
منها فى الاية هو خصوص ذلك الفرد بالقرينة المذكورة فيشكل الحكم بها فى المعنى العام بعمومه ويؤيد ذلك ايضا انه عند الحمل على المعنى العام يحتاج الى تخصيصات
عند الاكثر وهو خلاف الظ بخلاف الحمل على المعنى الخاص فانه لا يحتاج الى مخصص ويؤيده ايضا ان الظ من الاية الكريمة ثبوت الخمس فى كل شىء من الغنيمة قل او
كثر وعلى تقدير الحمل على غنيمة اهل الحرب يبقى ذلك على عمومه بخلاف ما اذا حمل على العموم فانه لا بد من التخصيص بما اذا بلغ حد النصاب فى ثلثة اصناف
منها وبما يبقى بعد المؤنة فى الارباح فالحمل على المعنى الخاص انسب بعموم الاية الكريمة على ان كون معناها العام هو مطلق الفائدة لتشمل بلا مشقة ولا
يتناول الارباح التى تحصل بالكسب محل والعجب من صاحب مجمع البيان انه بعد ما نقلنا عنه ذكر فى المعنى انه قال اصحابنا ان الخمس واجب فى كل فائدة تحصل
للانسان من المكاسب وارباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور فى الكتب ويمكن ان يستدل بهذه الاية على ذلك فان فى عرف
اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنيمة والغنم انتهى وكانه مراده انها صارت فى عرف اللغة ظاهرة فى المعنى العام ويتبادر منها ذلك ولكنه محل تامل
وقد استدلوا من الكتاب باية يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه
الا ان تغمضوا فيه فالاستدلال على ما ذكره فى المنتهى انه قد اتفق اكثر الفقهاء على ان المراد بالمخرج من الارض المعادن والكنوز والمنفق منها هو الخمس على ما تقدم
فكذا فى المعطوف عليه انتهى وفيه تامل فان الظ مما اخرجنا هو الغلات والثمرات ايضا وحمله على المعادن والكنوز بعيد جدا وما ذكره من اتفاق اكثر الفقهاء اى
علماء التفسير على ان المراد به هو المعادن والكنوز كانه ليس كذلك قال فى مجمع البيان انفقوا اى تصدقوا من طيبات ما كسبتم اى من حلال ما كسبتم بالتجارة عن ابن
مسعود ومجاهد وقيل من جياده وخياره ونظيره قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا فى سبيل الله مما تحبون ثم بعد نقل كلام قال واختلفوا فى ذلك على
وجوه فقيل هذا امر بالنفقة فى الزكوة عن ابن عبيدة والسلمانى والحسن وقيل هو فى الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القيمة ان
رديامه قصر عنه كان دينا عليه الا ان يؤدى بتمامه واذا كان مال الزكوة كله جيادا جاز له ان يعطى منه عن بولها الخيانى وقيل وهو الاصح انه يدخل فيه الفرائض
والنوافل المراد به الانفاق فى سبيل الخير واعمال البر على العموم وفيه دلالة على ان ثواب الصدقة من الحلال المكتسب اعظم منه من الحلال الغير المكتسب و
انما كان ذلك لانه يكون اشق عليه ومما اخرجنا لكم من الارض اى وانفقوا من الغلات والثمار مما يجب فيه الزكوة ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اى لا تقصدوا
الردى من المال مما اكتسبتم ولخرجه الله لكم من الارض فتنفقون منه وقيل المراد بالخبيث هيهنا الحرام ويبقى القول الاول قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه
لان الاغماض لا يكون الا فى الشىء الردى دون ما هو حرام انتهى ومنه يظهر ان المعروف بينهم هو تفسير ما اخرجنا بالغلات والثمار لا بالمعادن والكنوز كما
ذكره نعم قد احتمل بعضهم حمل الانفاق المذكور على ما يعم الخمس ايضا وح يكون ما اخرجنا شاملا للكنوز والمعادن وفيه تكلف واما التخصيص بالخمس وحمل ما
اخرجنا على خصوص الكنوز والمعادن فلم اقف عليه فى التفاسير المعروفة لا يقال الامر حقيقة فى الوجوب فالظ حمله عليه والظ ايض ان حمل الكلام على ما لا اجمال فيه
اولى من حمله على المجمل وح فالظ حمل الطيب على الحلال وحمل ما اخرجنا على ما ذكرنا ووجوب الخمس فى القسمين بلا اجمال فيه وهذا بخلاف ما اذا حمل على
الصدقة المندوبة او الاعم اذ ح لا يمكن حمل الامر على الوجوب وكذا اذا حمل على خصوص الصدقة للزوم الاجمال لانها ليست واجبة فى جميع ما اكتسب و
فى جميع ما اخرجنا فيكون مجملا لانا نقول حمل الانفاق على خصوص الخمس وحمل ما اخرجنا على خصوص المعادن والكنوز بعيد جدا ومحل الكلام عليه

ليس باظهر من حمله على الندب وما يعمه او حمله على الصدقة الواجبة وان كان فيه اجمال اذ امثال هذه الاجمال في الكتاب العزيز ليس بعزيز نحو اقيم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مع ما فيه من كمال الاجمال بل في اطلاق الانفاق وارادة الخمس وكذا ارادة المعادن والكنوز من مطلق ما اخرجنا لكم فيها
الاجمال وايضا الظاهر من سياق الاية الكريمة انه ليس الغرض الامر بالانفاق الواجب او الندب بل يكون الانفاق اذا انفقوا بالطيبات لا بالخبيث اي الحرام او
الردي وح لا اجمال فيه غاية الامر انه اذا حمل الطيب على الجيد يحمل الامر على الاستحباب ولا ريب انه اظهر جدا من حمل الامر على الوجوب وحمل الانفاق
على الخمس وحمل ما اخرجنا على ما ذكر فتدبر واما الاخبار فادعى في تواترها وذكر منها انه روى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله
على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم
الصدقة حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا
انه يقدم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا وكان وصفها بالصحة كما فعله فيه وفي لغايته سهو منه لان في سندها في يب والاستبصار
عبد الله بن هاشم الحضرمي وقال هو في الخلاصة واقفي وكان كذا ما روى من الغلاة ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وليس بشيء في جش كذاب غال يروي
عن الغلاة ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وفي هي اشكال فانه تدل على انه لفاطمة ع وحدها في زمانها والائمة ع بعدها وهو غير معروف بين الاصحاب
وليس مذهب العلامة واضرابه قطعا وايضا يخالف الاية الغنيمة على تقدير حمل الغنيمة فيها على كل فائدة على ما نقلنا عنه وذكر المحقق الاردبيلي ان
مفادها لا لتها ايضا على عدم اخراج المؤنة في الكسب معلوم انه ليس كذلك وعدم وجوبها على الشيعة وان عدمه موجب للزنا وعدم وقوع نكاح حلال
وهو في غيرها من الاخبار ايضا وفيه تامل واضح فتامل انتهى وجه تامله فانه استفاد دلالتها على عدم اخراج المؤنة من الحكم فيها بان لنا منه دانق من غير
ذكر المؤنة واستثنائها فان الامر هين اذ يمكن عدم التعرض له اعتمادا على ما ذكرهم في تلك الاحاديث الاخرى اذ لا يجب في كل حديث ان يشتمل على حكم ان
يذكر فيه جميع شرائطه خصوصا ما ان استفاده مما ذكره من دلالتها على ان عدم تحليله موجب للزنا فانه انما يتم على تقدير عدم استثناء المؤنة اذ على
تقدير استثنائها كل ما صرف في النكاح لكونه من المؤنة يكون مستثنى فيكون مباحا ولا يلزم وقوع زنا فيه ان المستفاد منه ليس الا ان عدم تحليلهم
موجب لوقوع الزنا منهم في الجملة او كثيرا لا انه موجب للزنا كليا ولعدم وقوع نكاح صحيح اصلا كما ذكره وهو ظاهر وح انه يكفي في ذلك علمهم ع بان كثيرا
من الشيعة لا يحتاطون في الخمس ولا يؤدونه وهذا موجب لوقوع الزنا منهم اذا صرفوا ما فضل من مؤنة سنتهم في المهر واثمان الجواري في سنة اخرى
واذا صرفوا فيها في السنة ايضا زائدة على الاقتصاد الذي هو المستثنى في المؤنة كما يقول العلماء وايضا يمكن ان يكون المراد بالتحليل تحليل قدر المؤنة
لا تحليل كل الخمس بان يكون الواجب عليهم بحسب اصل الشرع كل الخمس بدون استثناء المؤنة لكنهم ع حللوا للشيعة حصتهم في قدر مؤنتهم حذرا من الزنا
ممن علموا انهم لا يؤدونه وح فلا ريب في وقوعه منهم كثيرا لولا التحليل وايضا لا يبعد ان يكون اباحة المؤنة لهم مشروطا بان يكون ممن يؤدي الخمس من الفاضل
واما من لا يؤديه فيكون جميع تصرفاته حراما باعتبار ما خالطه من الخمس الذي لا يؤديه لعدم امتثاله في حقه فيكون تحليلهم ع لعدم وقوع الزنا منهم وانما
ذكره من دلالته على ان عدمه موجب الزنا وعدم وقوع نكاح حلال ان فيه تاملا فان كان تامله في الاول فقد ظهر وجهه بما قررناه من الوجوه وان كان تامله
في لزوم عدم وقوع النكاح حلالا اصلا فهو متجه بل لا ريب في عدم لزومه لكن قد عرفت ان الرواية لا دلالة لها على ذلك بل انما تدل على لزوم الزنا في الجملة
تقدير وكثيرا على عدم التحليل هذا واعلم ان ابيحوا في اخر الرواية فيما رايناه من يب كذا في شرح الارشاد للفاضل الاردبيلي فعل ماض مجهول من الاباحة كما
على الحذف والايصال اي ابيح لهم حقي وصرفه اي ابيح لهم النكاح وصرف حقي فيه وهو انسب بسياق السابق وفي نسخة عندنا من هي ابنجوا وكانه فعل
ماض معلوم من الانتاج اي بما ولدوا وانتجوا وحصلوا الولد بذلك ويؤيده ان في الاستبصار نتجوا فتكون السؤال عن الوالدين ويمكن ان يكون السؤال
من الماضي المجهول فيكون السؤال عن المولودين وعلى التقديرين فلعل التعبير بهذه اللفظة الشائعة في الدواب للاشارة الى انهم كالدواب في نسخة
عندنا من كتب نتجوا بلا نقطة وهو ايضا يوافق ما نقلنا من نسخة هي بان يكون نتجوا معلوما او مجهولا قال في الصحاح نتجت الناقة ما لم يسم فاعله تنتج نتاجا
وقد نتجها اهلها وقال في ق نتجت الناقة كعني وانتجت وقد نتجها اهلها واما انتج المعلوم فهو شائع ذائع كما يوتى في الضروب عنيرها والظاهر انه
على احد الوجهين وما في الاستبصار اظهر مما في نسخ يب ولا يبعد ان يكون ما فيه تصحيفا من النساخ لا نتجوا على ما نقلنا من نسخة هي والله يعلم
قال وفي الصحاح عن محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع
الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد مؤنته وكانه اراد الصحيح الى محمد واما محمد بن الحسن الاشعري فهو غير معلوم وانه الصفار وان
كان كذلك لكن يبعد كونه في الرواية لان الراوي عنه هو ابن مهزيار والصفار قد يروي عنه واما روايته عنه فغير معهود وايضا لم يبعد التعبير عن
الصفار بذلك بل انما يطلق له محمد بن الحسن او يقيد بالصفار او يطلق الصفار وعلى تقدير احتماله فلا يكون الحكم به وكانه لهذا قال في ف وابن محمد
ولم يصفها بالصحة وقال الفاضل الاردبيلي ره بعد الاعتراض عليه في السند بما ذكرنا والدلالة ايضا غير صريحة وهو ظاهر وفيه ان الاستدلال بها لا
يتوقف على كونها صريحة بل يكفي فيه ظاهرة وكانها الا نج عن ظهور فلان الظاهر ان السؤال كان عن الخمس هل هو على جميع ما يستفيده الرجل من ضروب الاكتساب
من قليل او كثير او لو وضع منه شيء ويشترط فيه نصا خاصا في الجواب بقرينة السؤال يحصل في الجميع بعد المؤنة وانه لا يوضع منها الا المؤنة فيبطل الاستدلال
بعم المؤنة يحتمل ان يكون مؤنة السنة او مؤنة الاستفادة وهو لا يضر بما هو الغرض من الوجوب في جميع الفوائد بل هو مقام اخر يبين فيه بقرينة
الروايات ان المراد مؤنة السنة ايضا فتدبر ثم قال وعن علي بن مهزيار قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت
مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه

والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم انتهى قال الفاضل الاردبيلي ره ابو علي بن راشد غير مصرح بتوثيقه بل قيل انه وكيل مشكور وكانه لذلك ما سميت بالصحيح ويمكن كونها حسنة فتأمل انتهى وما ذكره اخذه في الروضة في ترجمة ابي علي بن راشد فانه قال كان وكيلا مقام علي حسين بن عبد ربه مع ثنائه وشكره له واقتصر عليه ولكن في كتاب الغيبة للشيخ ورجال الكشي روايات تدل على عظم منزلته زائدا على التوثيق ومع ذلك نقد وثق في الخلاصة ورجال الشيخ عند ذكر اسمه وهو الحسن بن راشد وعلى هذا فالرواية صحيحة وعدم وصف العلامة لها بالصحة كانه وقع غفلة ويمكن ان قوله في الصحيح في الرواية السابقة يجب عليها ايضا وصاحب المدارك ايضا غفل عما ذكرنا وذكر ان ابا علي لم يوثق صريحا وقوله ع في امتعتهم كانه لا بد من جملة على امتعتهم التي يتجرون بها او على ما ارتفع فيه امتعتهم فالخمس في ارتفاعها على القولين وقوله فالتاجر عليه اي عليه الخمس وقوله الصانع بيده في اكثر نسخ يب الصانع مع الواو وهو الظاهر وغرضه من ذلك ان يؤكد قوله ع في امتعتهم وصنايعهم على الوجه الاول الذي ذكرنا لقوله ع في امتعتهم وعلى الوجه الثاني يكون قوله فالتاجر عليه تاسيسا وقوله والثاني تاكيدا وفي بعض نسخ يب بل اكثرها بدل صنايعهم ضياعهم وعلى هذا يكون الاول على الاول تاكيدا والثاني تاسيسا الثاني يكون كل منهما تاسيسا قوله ع اذا امكنهم وفي اكثر نسخ يب ذلك اذا امكنهم اي امكن الايصال الينا وقوله ع بعد مؤنتهم ظاهره مؤنته ومؤنة عياله كما يقوله الاصحاب ويحتمل مؤنة العمل وفي بعض نسخ يب مؤنتها وهو ظ في الثاني وفي ك نقل الرواية هكذا فقال في امتعتهم وضياعهم والتاجر عليه والصانع بيده وذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وظاهره انه كان في نسخه هكذا وبما ذكرنا يظهر توجيهه لكن لما في نسخ يب ما يوافقه وحكم صاحب المدارك بان هذه الرواية ايضا كالاولى في الدلالة اي تدل على اختصاص الحكم بالائمة ع وهو خلاف المعروف ولا يخفى ان قولهم ع يجب عليهم الخمس لا يدل على كونه بيانا لحقه بانه هو الخمس بل يمكن ان يكون بيانا لحقه باعتبار ما هو المعلوم من حقه ع في الخمس وعلى تقدير ان يحمل على انه تفسير لحقه بالخمس فالامر فيه هين اذ يكفي فيه كون نصفه له وكون اختيار قسمة النصف الباقي اليه ع وهذا بخلاف الرواية الاولى لكونها كالصريح في كون الجميع لهم ع ثم قال في هي ومن علي بن مهزيار وقد اختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعلى عياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان انتهى وصدر الرواية في يب هكذا علي بن مهزيار قال كتب اليه ابرهيم بن محمد الهمداني اقرأني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على الاصحاب عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس بعد ولا غير ذلك واختلف من قبلنا الى اخر ما نقله قال الفاضل الاردبيلي ره الطريق الى علي بن مهزيار صحيح مع توثيقه ولكن المكتوب اليه غير صريح وابرهيم مجهول لعله يضر لان الظ انه يحكي انه كتب وقرء علي وان كان صدر الرواية يدل على انه لا يضر حيث في حكم ان الحاكي هو علي مع انه مناف للكتابة والمتن لا يخلو عن اجمال مع انها مكاتبة انتهى ولا يخفى ان حكاية كتاب ابيه الى علي صريح في ان المكتوب اليه هو ابو جعفر الثاني ع لان ذلك الكتاب الى علي هو منه كما سيجيء فلا يحتمل سوى ابي الحسن الثالث واخيه موسى واحتمال كونه موسى ونقل علي بن مهزيار كتابه مع جلالة شانه وعظم منزلته عند ابي جعفر وابي الحسن ع وتوكيلهما بعيد جدا فالظ بل المعلوم انه الامام ثم حكمه بكون ابرهيم مجهولا مط كما هو ظاهر كلامه غير وليس بجيد لان العلامة ره في صه ذكر انه وكيل كان حج اربعين حجة وانه روى الكشي عن ابي محمد الرازي قال كنت انا واحمد بن ابي عبد الله البرقي بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا الغائب العليل ثقة وايوب بن نوح وابرهيم بن محمد الهمداني وابن حمزة واحمد بن اسحق ثقات جميعا انتهى فكان عليه ان يشير الى كونه ممدوحا فكيف يكون ذلك مضرا وان الظ انه الحاكي لانه كتب وقراءة علي بن مهزيار كما ترى فانه لا ينتظم الرواية عرفا على اصلا بل يجب ان يكون الحاكي هو علي بن مهزيار لكنه في قوله وقرأه علي بن مهزيار عبر بنفسه بعلي بن الحسين وقد يفعل ذلك في المحاورات او انه قال وقرأه فغيره الراوي عنه الى قراءة علي بن مهزيار لئلا يشتبه على احد ان القاري هو علي بن مهزيار وقراءته كونه منافيا للكتابة ابينه فكانه باعتبار انه قد حكم فيه بوجوب الخمس بعد المؤنة وفي كتاب ابيه ع اوجب نصف السدس في كل عام وهي منقطع باسناده ذكره في تلك الصحيحة ان ايجابه ع نصف السدس تخفيف منه ع فيما وجب باصل الشرع من الخمس وهو نصفه على ما هو للشارع والا فكانما بنصف السدس او تخفيف في جميع على ان يكون لهم الاختيار في امثال ذلك وقد يحمل على ما ذكره هنا من الخمس على انه بيان لما هو الواجب باصل الشرع فانه الخمس وان لم يستغفر بالتخفيف منهم ع في نصف السدس في الكل او في حقهم ع هذا اذا جعل التخفيف هناك عاما شاملا لسائر الازمان وان حمل على انه تخفيف منه ع في خصوص زمانه فلا يبعد حمله على وجوب الخمس كله في زمانه بان لم يرض ع بالتخفيف المذكور في زمانه هذا وما ذكره من عدم خلو المتن عن اجمال لا يظهر له وجه اذ لا اجمال فيه الا عدم التعرض في الكتاب لمؤنة الضيعة واستثنائها والامر فيه هين فان الظ انه لم يكن استثناءها محل خلاف بل كان الخلاف في مؤنة الرجل وعياله وربما كان خراج السلطان ايضا محل اشتباه عندهم فصرح بان الخمس بعدهما واما كونه بعد مؤنة الضيعة ايضا فلما لم يكن محل الخلاف فلم يكن حاجة الى ما ذكره واما كونه مكاتبة فهو كذلك لكن المكاتبة وان قصرت عن المشافهة فهو حجة ايضا سيما اذا كان الراوي مثل علي بن مهزيار واعلم ان هذه في الكافي هكذا سهل عن ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن ع اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ولا يخفى ان فيه تصريحا بان المكتوب اليه هو ابو الحسن ولكن الراوي هو ابرهيم المجهول الذي تفرد به زائدا على سهل ضعفا لكن يصح الاستشهاد بروايته يب الراوي فيها علي بن مهزيار كما ذكرنا فتدبر ثم قال في هي وعن حكيم مؤذن بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل

ليزكوا

غير مذكور انتهى وفي سنده علي بن الحسن بن فضال وهو معروف بالتوثيق والفطحية وحسن بن علي بن يوسف وهو غير مذكور في كتب الرجال ومحمد بن
سنان وهو ايضا معروف بالضعف لكن قد وثقه الشيخ المفيد ره وعن الصمد بن بشير وهو على ما في صه لعنه الله وحكيم ذكر في اصحاب الصادق بلا مدح
وذم قال المحقق الاردبيلي السند ضعيف وليس بمعلوم ووثقه واحد منه وايضا الحصر في افادة يوما فيوما ليس بمذهب وكذا العموم انتهى وضعف
السند كما ذكره ولكن الثقة الواحدة موجودة فيه ذكرنا الا ان يكون رايه اشتراط تعديل اثنين وعدم الاكتفاء بتوثيق واحد وان وثق اثنين
واما ما اورده في ذيل ايضا من الوجهين فكانه لا يتوجه الوجهان معا بل انما يتوجه احدهما فانه ان حمل الافادة يوما فيوما على الافادة اي الاستفادة
في كل يوم بدل يوم اي الاستفادة المستمرة له في كل يوم كما في ارباب الصنايع فالحصر المستفاد من تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل ليس بمذهب
لثبوت الخمس في غير تلك الاستفادة ايضا من الضروب الاخرى للخمس لكن ح لا يتوجه كون العموم ليس بمذهب لان ثبوت الخمس في كل استفادة كذلك
مذهبهم وان كان نظره الى انه يمكن فرض استمرار الميراث والهبة والهدية لا جدا مع ثبوت الخمس فيها على المشهور ففيه ان ذلك فرض نادر فيمكن حمل الخبر
على الافراد الشايعة لتلك الاستفادة لو حملها على ما يكون من شانه الاستمرار عرفا كما في الصنايع والظ ان الميراث ونحوه ليس من شانها ذلك وان
حمل الافادة يوما فيوما على الاستفادة في كل يوم جا بدل يوم اي كل استفادة وقعت في كل يوم من الايام فالحصر هو المذهب فيكون مفاده ان المراد بالخمس
بالغنيمة ليس هو غنيمة دار الحرب بل كل استفادة وح فلا خدشة في الحصر ولكن يتوجه ان عموم الخمس في كل استفادة ليس بالمذهب المشهور نعم لو وافق
مذهب ابي الصلاح فان الظ ان مذهبه عموم الخمس في كل فائدة وان كان المنقول منه التعميم بالنسبة الى الثلثة المذكورة فيما سيجيء او الاربعة
باضافة الصدقة ايضا على ما نقله في شرح الشرايع الظ ان مستنده في التعميم المذكور ليس الا عموم الفوائد في الاخبار لكن لما كان جعل الفوائد التي
لا يوجبون فيه الخمس في المشهور هي هذه الثلاثة او الاربعة فنقل عن التعميم بالنسبة اليها فقط ثم قال في هي و الاحاديث في ذلك كثيرة تدل على الطلوع
انتهى وكان الاحاديث التي اشار اليها منها ما رواه في في الحسن بابرهيم بن هاشم عن سماعة وهو ثقة واقفي قال سئلت ابا الحسن ع عن الخمس فقال في
كل ما افاد الناس من قليل او كثير ومنها ما رواه ايضا عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت فداك الفداء تعلمني ما
الفائدة وما حدها رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة
من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة واحد هذا لم يذكر في كتب الرجال ولم يذكر المكتوب اليه لكن الظ السياق انه الامام والمراد بالغرام المؤنة لا
مؤنة التجارة والحرث وح فالظ ان يكون وجائزة فردا اخر للفائدة التي يجب فيه الخمس فيوافق ما سننقل من مذهب ابي الصلاح والمراد ما يلزم من
مؤنة السنة وح فالجائزة يحتمل ما ذكرنا ويحتمل ايضا ان يكون المراد وبعد جائزة اي وبعد عطاء ايضا يعطيها وان لم يكن من المؤنة الا انه فافهم و
منها رواية علي بن مهزيار قال حدثني محمد بن علي بن الشجاع النيشابوري انه سئل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى
فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك
عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وظ هذه الرواية اختصاص هذا الخمس بالامام وسندها الى محمد بن علي صحيح ولكنه غير مذكور في كتب
الرجال الا ان رواية علي بن مهزيار عنه لا يخ عن دلالة على اعتبار روايته ومنها رواية الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا
مولاي في غلة رحى في ارض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى لكن القطيعة على ما ذكره
في الصحاح طائفة من ارض الخراج وقال في ق محال ببغداد اقطعها المنصور اناسا من اعيان دولته ليعمروها ويسكنوها وقال ايضا واقطعها قطيعة اي طائفة
من ارض الخراج وعلى هذا فيحتمل ان يكون الخمس فيها باعتبار انها كانت من غنايم اهل الحرب ولم يخرج خمسها وبما ذكر يظهر وجه ضعف ما ذكره في هي حيث
قال بعد نقل الحديث التقييد بالقطيعة لبيان الواقع لا للخصوصية في غلتها كما قد يتوهم ذلك فيشهد بصدق التناسل فلا يخ للتشكيك في دلالته على ثبوت
الخمس في الغلات ومن هذه الجهة انتهى ومنها صحيح الحارث بن مغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات
ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى اباءهم فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ
الشاهد الغائب فان الظ ان حقه ع هو الخمس الذي ورد في الروايات الاخرى التي نقلناها وان امكن ان يكون حقه في الغلات باعتبار كون الاراضي التي
كانوا يزرعونها كانت مفتوحة عنوة ووجب الخمس منها اكانها الامام وان يكون حقه في التجارات باعتبار كون راس مالها من الاموال التي يجب فيها
الخمس وهذا بعيد جدا ومنها صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباءهم في حل وجه الاستدلال بها ايضا هو ما ذكرنا من ظهور كون حقهم ع هو خمس الفوائد فانه الحق الذي يوجب
هلاك كل الناس بسبب عدم ادائه اما سائر ضروب الخمس فانه ليس بذلك العموم ومن هذا القبيل روايات اخرى ايضا ومنها صحيح الصفار عن احمد بن محمد
وعبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب الي ابو جعفر ع وقرات انا كتابه اليه في طريق مكة قال الذي اوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين
ومائتين فقط لمعنى من المعاني اكره تفسير المعنى كله خوفا من الانتشار وسافسر بعضه لك ان شاء الله تعالى ان موالي اسئل الله صلاحهم او بعضهم قصروا
فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فاحببت ان اطهرهم وازكيهم بما فعلت في عامي هذا من امر الخمس قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها
وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم و
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ولم اوجب عليهم في كل عام و
لا اوجب عليهم الا الزكوة التي فرضها الله عليهم وانما اوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا انية

ولا دواب

ولا دواب ولا خادم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سافسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم
ولما ينوبهم في ذاتهم فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى و
المساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي
الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله
ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان
عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من
الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس مما كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك
ولما كان هذا الحديث الشريف من الاحاديث الصعبة المستصعبة كتبت في سالف الزمان حواشي ترفع عنه غبار الخفاء وتدفع الاشكالات التي توهمها
فيه المحققون من الفضلاء فلا باس بنقلها ههنا بعينها اذ بعد التامل فيها يظهر ايضا وجه الاستدلال الذي ذكرنا وهي هذه قال اليه ابو جعفر الظاهر ان
فاعل قال لكل واحد من احمد بن محمد وعبد الله بن محمد وكذا فاعل قرات وضمير اليه في الموضعين الى علي بن مهزيار ويحتمل ان يكون فاعل قال علي بن
مهزيار وهو قال الى لكن نقله الراوي بالمعنى فقال اليه واما قوله وقرات فالظاهر على هذا الوجه ايضا انه من كلام كل واحد من الراويين وعلى المعنى وجه فلا
ريب ان المكتوب اليه هو علي بن مهزيار فما ذكره المحقق الاردبيلي من ان فيها بعد الامور المنافية للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه كما ترى وعلى تقدير
تسليمه فهو مما لا يؤثر بعد ظهور ان الكاتب هو الامام وهو ظ قوله ع سافسر لك بعضه كان اشارة الى ما سيفسره من علته ع بتفسير الشيعة وانه احب
تطهيرهم وتزكيتهم بما اوجب عليهم وان ذلك تخفيف منه عنهم ومن عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم واما البعض الذي لم يفسره فلعله انه لما
فلا يبعد ان يكون علته ع بونات تلك السنة فلذا انهم لو وقع ذلك فيها والله يعلم قوله ان موالي وبعضهم يمكن ان يكون هذا الترديد منه ع لئلا ينكسر
قلوب الشيعة قوله ع قال الله تعالى خذ من اموالهم الاية وانت خبير بان الكلام في الخمس والاية الشريفة انما هي في الصدقة هي الزكوة على ما هو راي الاكثر
او صدقة كفارة الذنب الذي صدر عن ابي لبابة واصحابه حيث تخلف عن الجهاد على ما نقل عن بعضهم كالحسن الصيقل ووجه مناسبته ذكرها فيه ان يقال انه
بناء على علمه ع بشمول الاية للخمس ايضا ولو على سبيل التوسع او يقال انه بناء على مشاركتهما في بعض المقاصد كالتطهير والتزكية ثم انه قد ورد على ظاهر هذا الحديث
الاشكالات ولعله لاجلها توقف فيه بعض الرافعين عليه في حكم بعض الفحول بمخالفته للاصول الاول ان المعهود المعروف من احوال الائمة ع انهم خزنة العلم و
حفظة الشرع يحكمون بما استودعهم الرسول ص واطلعهم عليه وانهم لا يغيرون الاحكام بعد انقطاع الوحي وانسداد باب النسخ فكيف يستقيم قوله ع اوجبت في
سنتي هذه ولم اوجب ذلك عليهم في كل عام الى غير ذلك من العبارات الدالة على انه يحكم في هذا الحق بما شاء واختار الثاني ان قوله ع ولا اوجب عليهم الا
الزكوة التي فرضها الله تعالى ينافيه قوله بعد ذلك فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام الثالث ان ايجاب الخمس في الذهب والفضة التي قد حال
عليها الحول مما لا يظهر له وجه اذ الحول انما اعتبر في الزكوة لا الخمس وكذا قوله ع ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا انية ولا خدم فان تعليق الخمس بهذه الاشيا
غير معروف الرابع ان ايجاب نصف السدس في الضياع والغلات في كل عام لا يظهر له وجه بل الواجب هو الخمس وذكر بعض المحققين ان الاشكال الاول مبني
على ما اتفقت عليه كلمة المتاخرين من استواء جميع انواع الخمس في المصرف ولا دليل عليه بل في الاخبار ما يؤذن بخلافه وان خمس الغلات ونحوها من الارباح
مختص بالامام ويعزى الى جماعة من القدماء ما يليق ان يكون ناظرا الى ذلك وعلى هذا فيندفع الاشكال الاول فان له على المقصر في ماله باي وجه شاء
اخذا وتركا وبهذا ينحل الاشكال الرابع وانما يتوجه السؤال على وجه الاقتصار من حقه على ما شاء قال واما الاشكال الثاني فمن نشاء نوع اجمال في الكلام
اقتضاه تعلقه بذلك بامر معهود بين المخاطب وبينه ع كما يدل عليه قوله ع بما فعلت في عامي هذا وسوق الكلام يشير الى البيان وبينه على ان الحصر في الزكوة
انما هي مختص بنحو الغلات ومنه يعلم ان قوله ع والفوائد ليس على عمومه بحيث يتناول الغلات ونحوها بل هو مقصور على ما سواها ويقرب ان يكون قوله والجائزة
وما عطف عليه الى اخر هذا الكلام تفسيرا للفائدة وتبيينا على نوعها ولا ريب في مغايرته لنحو الغلات التي هي متعلق الحصر هناك ثم ان في هذه التفرقة بمعونة
ملاحظة الاستشهاد بالاية وقوله بعد ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين لانه واضح على ما قلناه من اختلاف حال انواع الخمس وان خمس الغنائم ونحوها
مما يتناوله الاية ليس للامام ان يرفع عنه ويضع على حد ماله في خمس نحو الغلات وما ذلك الا الاختصاص هناك والاشتراك هنا انتهى وكان محصله
انه جعل قوله ع ولا اوجب عليهم الا الزكوة مخصوصا للغلات ونحوها من الارباح وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ساير الغنايم الذي هو المراد من قوله ع فاما
الغنائم والفوائد انما جعل الحصر اضافيا لانه حكم ع في اخر الخبر بوجوب نصف السدس في الضياع التي تقوم بمؤنته فلا يستقيم الحكم بعد بوجوب ما سوى
الزكوة في الغلات فجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الخمس فقوله ع ولا اوجب عليهم في الغلات الا الزكوة والا اوجب الا اوجبت فيها الخمس وهذا لا ينافي وجوب
نصف السدس فيها في كل عام هذا ولا يخفى ما فيه من التكلف قال وبقي الكلام على الاشكال الثالث ومحصله ان الاستثناء التي عددها ع في ايجاب الخمس في نفسه
اراد بها ما يكون محصلا لما له فيه الخمس اي من نحو الغلات فاقتصر في الاخذ على ما حال عليه الحول من الذهب والفضة لان ذلك امارة الاستغناء عنه فليس في
اصحابهم — الاخذ منه ثقل على من هو بيده وترك التعرض لهم في هذه الاشيا المعدودة طلبا للتخفيف كما صرح انتهى وعلى ما هو المشهور المعروف بين الاصحاب من استواء جميع
انواع الخمس في المصرف يمكن ايضا دفع الاشكالات بان يخص الكلام بنصف الخمس الذي هو حقه ع فله الحكم فيه بما شاء ولا يلزم منه تغيير الاحكام بعد
انقطاع الوحي بل لو قيل بتفويض في الجميع اليهم ع وان لهم الرخصة في التخفيف فيه بقدر ما راوا من المصلحة امكن ذلك ولا استبعاد فيه سيما على ما هو
المشهور من انه مع الاعواز يجب العوز عليهم ع وح فيندفع الاشكال الاول وهو ظ وكذا الثالث والرابع فانه اذا كان له الحكم في حقه او في الجميع شاء

ورای

ورای المصلحة فيه فيقوى انه رای المصلحة في الاقتصار من السنة المذكورة على اخذ الخمس مما وجد عندهم من الذهب والفضة التي قد حال عليه الحول الذي هو
امارة الاستغناء عنه وترك ما سواه تخفيفا منه على ومنا عليهم وكذا الاقتصار على نصفها السدس في الغلات عوضا عن تمام الخمس منها او نصفه واما
الاشكال الثاني فيقول في دفعه ان المراد اني اوجبت ما اوجبت في هذه السنة من الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم اوجب عليهم في السنوات الاتية
الا الزكوة التي فرضها الله تعالى اذ لا يتعلق بهما في اصل الشرع الا الزكوة وانما اوجب عليهم في هذه السنة خاصة عوضا عما بقي عندهم من الخمس في السنوات
الماضية اذ ربما كان ذلك اقل من هذا او يكثر ليكون تخفيفا عليهم وانت خبير بان ما حكم ببقى الخمس فيه من المتاع والابنية ايضا يمكن ان يخص بما اذا كان
محصلا بما وجب فيه الخمس كما ذكره هذا المحقق ويمكن ان يحمل على العموم والاشكال بان تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف على ما سبق مما لا وقع له كما لا يخفى
لا سيما في هذا المقام فانه ليس من موارد الخمس المعروفة في الشرع بل انما اقتصر عليه عوضا عما في اموالهم من حقوقه فلو جعل ذلك في جميع اموالهم من المنقول
وغيره لكان له ذلك لكن لم يجعل له ذلك جعله في الذهب والفضة المذكورين خاصة منا عليهم ولا يبعد ان يقال ان اخذه الخمس من اموالهم عوضا عما
عليهم من الحقوق ماخوذ من وجوه الخمس في الحلال المختلط بالحرام فلعله صار اموالهم كذلك بحيث لا يمكنهم التمييز فكان له اخذ الخمس من جميع اموالهم
لكثرة اقتصر على ما اقتصر تخفيفا عليهم هذا ولعله على هذا يحتمل ان يكون تقصيرا للشيعة او بعضهم كان في باب الخمس والزكوة جميعا وكان غرضه
تطهير اموالهم من الجميع فاوجب ما اوجب لذلك ولا استبعاد في تفويض الامر في مثل ذلك كله اليهم ع وبهذا يظهر وجه الاندفاع ما اوردناه اولا من عدم
مناسبة ذكر اية الصدقات في هذا المقام فتدبر ثم ان الظاهر ان قوله ع ولا ربح ربحه في تجارة انما هو بيان الحكم في السنة المذكورة اي انه في تلك
السنة اقتصر من حقوق الماضية ومن حقوق تلك السنة على الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم يوجب في شيء اخر من اموالهم المذكورة ولا ربح ربحه
في تجارة تلك السنة وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ارباح التجارات على ما هو المشهور ويستفاد من قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل
عام بناء على ما هو الظاهر من حمله على العموم واما قوله الا ضيعة سافر لك امرها فهو اشارة الى ما سيجيء منه ع من قوله فاما الذي اوجب من الضياع
او الظاهر انه بقرينة ما ذكره انه عام يشمل هذه السنة والسنوات الاتية ويمكن ان يجعل ذلك مخصصا بالسنوات ويحمل الاستثناء ههنا على الانقطاع اي لم
اوجب في هذه السنة ضيعة الا ضيعة سافر لك امرها من وجوب نصف السدس فيها في السنوات الاتية وفيه بعد واما قوله واما الغنائم والفوائد فكانه على
عموم بيان لما اوجب شرعا من الخمس في كل عام ولا يتعلق بهم من اخراجهم في السنوات الاتية الا انه ع اقتصر منه مما بقي في السنوات الماضية وفي تلك السنة
على ما اقتصر لما راه من المصلحة وح فقوله فهي الغنيمة يغنمها المرء يكون عاما لكل استفادة والفائدة يفيدها اي يستفيدها عطفا تفسيريا عليه
والجائزة وما بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام ويمكن ان يخص الغنيمة بغنيمة الحرب وح يكون قوله والفائدة يفيدها تعميما بعد تخصيص وما بعده
بالعكس ان ظهر ان تخصيص الغنيمة بما ذكر ويحتمل الفائدة تقييدها على الاكتسابات الشايعة من التجارات والزراعات والصناعات ويحمل على ما ذكر
بعدها على اشياء اخر لا تعد اكتسابا في العرف فيزيد الخمس فيها ولا يبعد ان يكون المجموع تفسير الغنيمة المذكورة في الاية بناء على علمه بان المراد بها المعنى
العام وانه ما فصله فافهم وقوله ع ومثل عدو يصطلم لعل المراد به من كان اهل الحرب فان مال الحربي فيء للمسلمين فمن اخذ منه شيئا من غير قتال
فهو له وعليه الخمس لانه غنيمة والمراد انه اصطلم اي استاصل او هلك بسبب من الاسباب فيمكن اخذ من اخذ ما له فاخذه او المراد ما يعم كونه لاخذه قاتل
ايضا فان القتل الذي صدر عن احاد الناس لا للدعوة الى الاسلام بل لاخذ المال فهو مثل ليس من الجهاد والقتال الذي فصل حكم غنائمه فلو
قتل احد احدا منهم واخذ ماله فالظاهر انه انما يجب فيه الخمس والباقي لاخذه ولو قيل ان حكمه ايضا حكم الجهاد الذي يقع بغير اذن الامام كما احتمله بعض
الاعلام وقيل فيه ان الكل للامام كما هو المشهور فلا خبر كما سيظهر وجهه عن قريب قوله ع ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب يمكن حمله على الكنز او
اللقطة بعد التعريف في التملك واما ما اخذ من الغير حلالا او حراما ثم نسي صاحبه فالمشهور فيه كما تشهد به روايات كثيرة انه مع الياس يتصدق به لمالكه
لكن لا يبعد حمل الرواية عليه ايضا بل هي ظاهرة فيه فليحمل اخبار التصديق على التصدق بالباقي بعد الخمس المعلوم لهم من خارج او على التصدق بالجميع
ويكون ذلك اذنا منهم ع في تصدق الخمس الذي هو حقهم ايضا اما بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا به او على ان يكون لهم الاختيار في نصيب الشركاء
ايضا لكن القول بالخمس في ذلك غير معروف بين الاصحاب الا اذا فرض اختلاطه بالحرام اما مطلقا كما وقع في عبارة جمع من الاصحاب او بحيث لا يمكن التميز وجهل
قدره كما حققه المحققون منهم ويمكن حمل الرواية على هذه الصورة هذا واما قوله ع فمن كان عنده شيء من ذلك فيحتمل ان يكون بيانا للحكم في السنوات
الاتية لا في السنة المذكورة وما سبق عليها فانه اقتصر فيها على ما اقتصر ويحتمل ان يكون متعلقا بضرب ما صار اليهم من اموال الخرمية وبيانا لعدم
تناول التخفيف له وجب عليهم ايصال خمسه اليه ع ولو بعد حين ولعل هذا اظهر ثم لو قيل في مثله انه من الغنيمة بغير اذنهم ع وقيل فيها ان كلها لهم ع
لاحتاج الى الامر هينا اذ بعد تسليم الامر لعل اقتصاره ع على الخمس من باب التخفيف ويحتمل ايضا ان يحمل الكلام على ان الغنائم والفوائد واجبة عليهم
في كل عام لكن الواجب في بعضها الخمس وفي بعضها الجميع ولعل الاول اظهر والله تعالى يعلم ثم ان المحقق الاردبيلي بعد ما نقل عن ابي الصلاح الحلبي انه
ذهب الى ان الميراث والهبة والهدية فيه الخمس ونقل عن ابن ادريس انه انكر ذلك قال هذا شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح قال فيه
يمكن ان يحتج لابي الصلاح بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار ونقل بعض هذه الرواية ثم قال هذه مكاتبة طويلة وفيها احكام كثيرة مخالفة
للمذهب مع اضطراب وقصور عن دلالتها على مذهبه لعدم ذكر الخمس صريحا ورجوع ضمير هي الى الزكوة على الظاهر ودلالة صدر الخبر على سقوط الخمس عن
الشيعة وقصرها في الذهب والفضة مع حول الحول والسقوط عن الربح والتقييد ببعض الارث وبالجملة هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال
به على شيء انتهى ولا يخفى على المتامل ان رجوع الضمير الى الزكوة مما لا وجه له بعد ما نقلناه الخمس بعده ثم فصل الغنائم والفوائد بما فصل بل لا ريب ان

الضمير

الضمير راجع اما الى الخمس او التذكير والتانيث سهل كما هو المش او الى الغنايم والفوائد والمراد لوجوبها في كل عام وجوب اخراج الخمس منها والاعم
من الخمس والجميع على ماذكرنا من الاحتمالات اما ماذكره من دلالة تصدر الخبر الى قوله والسقوط فقد ظهر سقوطه بما تلونا عليك فلا حاجة الى اعادته
كذا قوله والسقوط عن الوج فقد ظهر حاله في الاعاده واما ما افاده من التقييد ببعض الاوث فهو كان لظهور تقييدها ببعض الاوث وكذا الجائزة
فالاستدلال بها على ما نقل عن ابي الصلاح الظ في العمو لا يخ عن اشكال واما القدح فيها بهذا الاعتبار لعدم انطباقها على مذهب احد من الاصحاب
ولو سلم اختصاص المذهب فيمكن دفعه بان التخصيص لعله على سبيل التخفيف منهم ع فينطبق على مذهب ابي الصلاح ومنه يظهر توجيه الاستدلال بها
على مذهبه كما لا يخفى او يحمل الخمس في بعض الموارد المذكورة على الاستحباب فينطبق على المش فت وقال صاحب المدارك وامارواية علي بن مهزيار فهي
معتبرة السند لكنها متروكة الظ من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة
والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه فيما يحل لنا وله من مال العدو في اسم الغنايم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنايم واما مصرف
السهم المذكور في اخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحا مع انا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلا انتهى وذكرنا
لبيان كونها متروكة الظ من قوله من حيث اقتضائها الى قوله ومع ذلك فقد ظهر حاله مما قررنا واما قوله ومع ذلك فمقتضاها فالظ انه ليس قدحا
في اخر الرواية بل المراد مجرد تحقيق ان المستفاد من الرواية ان التصرف فيما سوى القسم الاخير هو مصرف خمس الغنايم واما مصرف السهم الاخير فغير مذكور صريحا
فيمكن ان يكون موافقا لباقي الاقسام ويحتمل ان يكون مخصوصا بالامام ع واما قوله مع انا لا نعلم اه فالظ انه قدح في الرواية باعتبار القسم الاخير اي لا نعلم
بوجوب نصف السدس على الخصوص في الضياع قائلا وقد ظهر لك دفعه بما حققنا ويمكن ان يكون غرضه القدح في القسم الاول ايض اما باعتبار تقييد
الجائزة والميراث كما ظهر وجهه مع وجه دفعه او باعتبار القسمين ... ايض لكن قد عرفت انه يمكن توجيهها بحيث لا يكون مما لا يعلم القائل به فتذكر وتبصر
انتهى ما كتبت سالفا من الحواشي على هذا الحديث الشريف اذ قد سمعت ما تلوناه عليك من حجج القول المش فنقول ان كلا منها وان كان يمكن المناقشة فيه
في السند او المتن والدلالة لكن من جميعها يحصل الظن القوي بوجوبه في الارباح في الجملة فهو مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب فيما قالوه كانه يصلح حجة للقول
المش وكانه يشهد به الاعتبار ايض فانه تعالى لما حرم الزكوة على بني هاشم فلا بد ان يجعل لمستحقيهم عوضا عنها وقد عوض لهم كما يشهد به اخبار الخمس والظ انه لو لم
يجب الخمس في الارباح فالاقسام الباقية للخمس ليست الا نزرا يسيرا لا يفي بمؤنتهم فالظ وجوبه فيها على الوجه المش لا اقل هذا وقال المحقق الاردبيلي ره في المسئلة
من المشكلات لعدم صراحة الاية الشريفة وعدم صحة خبر دال على المط على انها اذا اخذت لعمومها تدل على اكثر مما قالوه وبحذف الايجاب مع كونه خلاف
الاصل وخلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها وكذا الاخبار وعدم دليل صريح عسرا وضيقا ومثلهما منفي غالبا في الشريعة السهلة والاجماع
المدعى غير معلوم فان الظ ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في هي وليف انتهى ح وقد عرفت ان كلا من الادلة وان كان يمكن المناقشة فيه لكن من مجموعها يحصل
الظن القوي بما ذكرنا وما ذكره من انه لو اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه اي الوجوب في كل فائدة انما يجري في بعضها وهو بمجرده لا يكفي حجة بل مجموعها
على ما ذكرنا يصلح حجة لما قالوه وهو لا يدل على اكثر مما قالوه واما كونه خلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها فكانه باعتبار ان نساؤكم في امهات
نسائكم نعم نساء اهل الخلاف الذين لا يخمسون مع عدم صحة انكحتهم باعتبار كون مهورهم كلا او بعضا من مال الخمس ولذا حكم في الاخبار المذكورة بكونهم اولاد
وارثا وكذا القول في مثلها من الايات والاخبار كما ورد منها في ميراث الازواج والاولاد وغيرها وفيه تامل فان كون ذلك خلاف عموم تلك الاخبار الايات ح م
غير ظاهر اذ لا ريب ان نسائكم عامة في كل زوجة شرعية لهم ولا يشمل من ليست زوجة شرعا فاذا لم يكن زوجة احد منهم زوجة شرعا باعتبار فساد نكاحها
لم يدخل في عموم نسائكم ولا يضر هذا بعمومها وكذا القول في امثالها من الاولاد وغيرهم فان قيل لا ريب في حرمة نساء اهل الخلاف عليهم باعتبار دلالة
تلك الايات ولو قلنا بالايجاب المذكور فمن ضل منهن نكاحها لمكان الخمس لم يشملها الاية فلا يعمها الحرمة التي تستفاد منها وهو المراد بكون الايجاب
المذكور خلاف ذلك بل يمكن ان يكون باعتبار اجراء الحكم على كل من قيد بدين على مقتضى دينهم فيهم لما اعتقدوا صحة نكاحهم ودانوا بها فاجري
عليهم احكام النكاح الصحيح فان ذلك في الواقع وقد وقع في الشريعة كثيرا واما ما ذكره من حديث العسر والضيق فكانه ليس بحد يحكم بنفيه في الشريعة فانه
لما كان وجوب الخمس في الارباح فيما فضل من جملتها بعد اخراج مؤنة السنة فالظ انه لا عسر ولا ضيق فيه جدا اذ ليس في ضبط ارباح السنة اجمالا وانه ما
زاد هنا على مؤنتها بتمامها وبقي له زائدا على ما صرف في مؤنته منها عسر وضيق زائد يمكن الحكم بنفيها في الشريعة السهلة نعم لو وجب الخمس في زائد كل
ربح ربح بخصوصه على التفصيل فربما كان فيه ما ذكره من العسر واما ما ذكره من عدم معلومية الاجماع فهو كذلك لكن الشهرة العظيمة بين الاصحاب تصلح
مؤيدا ومؤكدا لسائر الادلة بحيث يصلح الجميع مناطا للحكم والله تعالى يعلم واعلم ان في مصرف الخمس تردد انه هل هو مصرف خمس الغنايم كما هو ظ
الاكثر او يختص بالامام ع كما هو ظ بعض الاخبار التي تلونا عليك لكن الامر فيه سهل اذ الظ كما سيجيء ان حق الامام ع في زمان الغيبة يجوز صرفه في المستحقين
من الذرية الطاهرة فاذا صرف كل ذلك الخمس فيهم جاز على الاحتمالين هذا واما ما نقل سابقا عن ابن الجنيد من اختلاف الروايات في هذا الخمس وانه
بسبب ذلك يكون اخراجه احوط فلم اقف على رواية تدل على عدم وجوبه فيها بالخصوص نعم كثير من الروايات لا تشملها وهذا ليس اختلافا في الروايات فيه ويمكن
ان يكون نظره الى صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنايم وفيه ان الغنايم لا بد ان يحمل على مطلق الفوائد والا اشكل
بما اتفق على وجوبه فيه من غير غنايم كالمعادن والكنوز وهو اولى من ارتكاب التخصيص فيه بغير ذلك ولا بعد ان يكون ذلك القول منه ع حين السؤال عن وهي الحربيه
الارباح ويكون محمولا على التقية لان العامة قاطبة متفقون على الخمس منها او يكون المراد ان الخمس بنص القران ليس الا في الغنايم بناء على ان الغنائم في
الاية ليست نصا في غنايم اهل الحرب فتدبر **قوله** حيث نفاها في الارتفاع وقال في هي لا فرق بين جميع انواع الاكتسابات في ذلك فلو زرع غلة فزادت

الحلال المختلط بالحرام ولا يتميز ولا يعلم صاحبه ولا قدره بوجه فان اخراج خمسه يطهر المال من الحرام فلو تميز كان للحرام حكم المال المجهول المالك حيث لا يعلم ولو
علم صاحبه ولو في جملة قوم منحصرين فلا بد من التخلص منه ولو بصلح ولا خمس فان ابى قال في التذكرة

فوادت قيمته لزيادة نمائه يجب عليه الخمس في الزيادة اما لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعها يجب عليه شئ ثم نقل صحيح الريان بن الصلت التي نقلناها
سابقا وكان نقلها للاحتجاج على ما ذكره اولا واما بالتفصيل الذي ذكره في الارتفاع فكانه اخذه من العرف اذ في العرف قد يطلق الاكتساب بالاستفادة
بمجرد ارتفاع القيمة السوقية ما لم يبعه ويحصل فيه ربح بالفعل فتامل قوله الحلال المختلط بالحرام قال في المنتهى ذكره اكثر علمائنا لان منعه من التصرف فيه ضرر عظيم
والتسويغ له بالكلية اباحة للحرام وكلاهما منفيان فلا بد من طريق الى التخلص وانه اخراج خمسه الى الذرية ويؤيده ما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله
قال ان امير المؤمنين ع اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضي من
المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وروى السكوني عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني كسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا
وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر
المال لك انتهى وانما نسب القول الى الاكثر لان جمعا من القدماء لم يذكروا هذا القسم من اقسام الخمس كابن ابي عقيل وابن الجنيد وشيخنا المفيد على ما
نقل عنهم في المختلف والظ انهم لم يقولوا به ثم لا يخفى ضعف ما استدل به واما الروايتان فلضعف سندهما يشكل اثبات الحكم بهما ولا دلالة ايضا على ان
مصرف الخمس هو مصرف سائر الاقسام لاحتمال ان يكون المراد باخراج الخمس اخراجه صدقة الا ان يق ان الخمس الذي رضي الله به من المال هو الخمس المعهود
فالظ ان المراد بهذا الخمس هو ذاك وان الرواية الثانية صريحة في التصدق فحمله على الخمس بالقرينة المذكورة مشكل جدا وقال في الفقيه جاء رجل الى
امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب طاب ماله
لم يذكر سند الرواية وليس فيما ذكره من الخلط بل يحتمل ذلك ويحتمل ان يكون اغماضه باعتبار خصوص عدم اداء خمسه فلا دلالة فيه على ما ذكروه و
قوله ع اذا تاب الرجل تاب ماله معناه ظاهره وتصير حلالا لان توبته لا يكون الا باداء ما عليه واذا ادى ذلك فيصير الباقي له حلالا ولا يخفى ان امر المصرف
فيه ايضا مثل الرواية الاولى من احتمال الصدقة ايضا لكن امره باتيانه به دون اخراجه كانه يؤيد الحمل على الخمس وكيف ما كان فالامر في تلك الاحتمالات هين
لان الظ انه لا يجب في الدفع الى الخمس تعيين نية الخمس او الصدقة بل يكفي دفعه اليه بقصد القربة بنيته ما يعم الخمس والصدقة اذا لم يعلم انه ايهما وايضا
الظ جواز دفع مال الامام في زماننا الى المستحقين سيما السادات منهم وايضا الظ عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم اذ لا دليل على حرمة الصدقة غير
الزكوة عليهم وعلى هذا اذا اعطى الجميع مستحقي الصدقات من غير تعيين خمس او زكوة يحصل الامتثال سواء كان خمسا او صدقة نعم على قول من يقول بحرمة
الصدقة الواجبة مطلقا على بني هاشم كما هو ظ المص في المنتهى يشكل الامر والاحوط ان يعطى من يتعذر كفايته من سائر اقسام الخمس لاجزائه على التقدير فتدبر ثم
انه لو لم يعمل بالروايتين فالمطابق للاصول كما ذكره صاحب المدارك وجوب عزل ما يتيقن انتفاءه عنه والتفحص عن مالكه الى ان يحصل الياس من العلم به
فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهولة المالك قال وقد ورد بالتصدق بما هذا شانه روايات كثيرة مؤيدة بالاطلاقات المعلومة وادلة
العقل فلا باس بالعمل بها انتهى ولا يخفى انه يحصل باعطاء الخمس ايضا على ما ذكر بالعمل بتلك الروايات ايضا فيما يعطيه فالاحوط دفعه على ذلك الوجه ولا
يتعين الثمرة للنزاع الا اذا كان اقل من الخمس واحتمال زيادته الى الخمس فما زاد فانه على ما ذكر لا يجب ما زاد منه وعلى القول بوجوب الخمس يجب دفع الزائد الى
الخمس ولا ريب ان الاحوط فيه دفع الخمس بل الاحوط دفع ما زاد ايضا ان يحصل له اليقين بالبراءة واما اذا تيقن نقصانه او زيادته فيجب استثناؤه عن حكم
وانه لا يجب في الاول دفع الزائد ولا يكفي في الثاني دفع الخمس بل ما يجب عليه ما يتيقن زيادته ايضا وعلى هذا فلا يظهر التفاوت الا فيما ذكر فتدبر ثم العلامة في
المنتهى ذكر بعد ما نقلنا عنه فروعا الاول انه لو عرف مقدار الحرام وجب عليه اخراجه سواء قل من الخمس او كثر وكذا لو عرفه بعينه ولو جهله غير انه عرف
انه اكثر من الخمس وجب عليه ما يغلب على الظن في الزائد الثاني لو عرف صاحبه وجب الخروج اليه فان كان حيا دفعه اليه وان كان ميتا دفعه الى وارثه فان
لم يجد له وارثا كان للامام الثالث لو ورث مالا ممن لا يحترز في اكتسابه ويعلم ان فيه حلالا وحراما ولم يتميز اخرج منه الخمس ايضا الرابع روى الشيخ في الصحيح
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل من اصحابنا يكون في اوانهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له وهو دال على ما تقدم من الاحكام انتهى
ولا يخفى ان الصحيحة لا تدل على شئ من الاحكام التي ذكرها لا على اصلها ولا على فروعها وانما تدل على وجوب الخمس في الغنيمة التي اصابها معهم مع كونها
بغير اذن الامام وانه ليس له ع فيه تمامها الذال الان يحمل ذلك على انه متبرع منه وقد سبق تفصيل القول في تلك المسئلة فتذكر قوله كان للحرام
حكم مال المجهول المالك هو ما نقلناها عن المدارك من وجوب التصدق به للاخبار الكثيرة الدالة عليه مثل رواية علي بن حمزة في حكاية صديقه الذي
كان من كتاب بني امية واصاب مالا كثيرا واغمض في ذلك وسئل ابا عبد الله ع انه هل له مخرج منه فقال ع اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت
منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به لهم ورواية هشام بن سالم قال سئل خطاب الاعور الى ابرهيم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل
عنده بالاجرة ففقدناه وبقي له من اجرته شئ ولا نعرف له وارثا قال فاطلبوه قال قد طلبناه فلم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه مال فاعاد اليه قال اطلب
واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى له طالب فان حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه والظ ان مراده ع بقوله مساكين و
تحريك يديه تجويز الدفع اليهم لا الامر به حتما فلذا اعاد السائل السؤال ليظهر له الاحتمال الاخر الذي يحتمله فذكر ع له ذلك وهو ان يكون كسبيل ماله
او يحفظ كما يحفظ ماله وان حدث به حدث فيوصي به ان جاء الله طالب فيدفع اليه اي عينه ان قامت لا انه عوضه والاول اوفق باخر الكلام و
الاخر باوله فتامل ورواية يونس بن حبيب صاحب مال كتبت الى عبد صالح ع قد وقعت عندي مائتا درهم واربعون درهما وانا صاحب فندق ومات
صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج وكان
امره بالعمل فيها واخراج الصدقة قليلا لعلمه ع بحاجته فامره بالعمل لينتفع به ويخرج الصدقة قليلا من منافعه حتى يخرج وموثقة اسحق بن عمار قال

سئلت

سئلت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها
اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها وصحيحة يونس بن عبد الرحمن قال سئل ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر فقال له السائل
جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنا الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال
تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على
اهل الولاية ويؤيد هذه الروايات روايات وردت في اللقطة كرواية حسين بن كثير عن ابيه قال سئل رجل امير المؤمنين ع عن اللقطة فقال
يعرفها فان جاء صاحبها دفعها اليه والا حبسها حولا فان لم يجئ صاحبها او من يطلبها تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ما تصدق بها ان شاء اغرمها
الذي كانت عنده وكان الاجر له وان كره ذلك احتسبها والاجر له وموثقة زرارة بن بكير وهي كالصحيحة قال سئلت ابا جعفر ع عن اللقطة فاراني خاتما
في يده من فضة قال ان هذا مما جاء به السيل وانا اريد ان اتصدق به ورواية محمد بن رجاء الخياط قال كتبت اليه اني كنت في المسجد الحرام فرايت دينارا
فاهويت اليه لاخذه فاذا انا باخر ثم بحثت الحصى فاذا انا بثالث فاخذتها فعرفتها فلم يعرفها احد فما تامرني في ذلك جعلت فداك فكتب الي فهمت
ما ذكرت من امر الدنانير تحت ذكرها موضع دينارين ثم كتب تحت قصة الثالث فان كنت محتاجا فتصدق بالثالث وان كنت غنيا فتصدق بالكل ولا
يخفى ان تقريره له وعدم انكاره عليه ع اخذ لقطة الحرم ظاهره جواز ذلك كما هو احد القولين بحمل اخبار النهي على الكراهة ثم الحكم بتصدق الثالث
فقط عند كونه محتاجا لا ينافي ما هو المشهور من عدم جواز تملك لقطة الحرم بعد تعريف الحول ايضا ووجوب التصدق به اذ لعل ذلك عند عدم حاجة
الملتقط واما عند حاجته فيكون اخذه من حكم التصدق لكن ينبغي له التصدق بالثالث على غيره وجوبا او استحبابا ورواية علي بن ابي حمزة عن موسى
بن جعفر ع قال سئلته عن رجل وجد دينارا في الحرم فاخذه قال بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان ياخذه قال قلت قد ابتلي بذلك قال يعرفه قلت
فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا قال يرجع الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامن ورواية حفص بن غياث قال سئلت
ابا عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه فقال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل
والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم
فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له ورواية ابان بن تغلب قال اصبت يوما ثلثين دينارا فسئلت ابا عبد الله ع عن ذلك
فقال لي اين اصبته قال فقلت له كنت منصرفا الى منزلي فاصبتها قال فقال صر الى المكان الذي اصبت فيه فعرفه فان جاء طالبه بعد ثلثة ايام فاعطه
والا تصدق به وكان الاكتفاء بالتعريف ثلثة ايام بناء على ان تعريف الحول انما يجب اذا اراد التملك واما اذا لم يرد التملك ويتصدق به فيجوز له
ذلك مع الضمان بدون تعريف السنة كما ذهب اليه جمع من الاصحاب فيكون ح التعريف ثلثة ايام او يحمل ذلك على الاستحباب ورواية ابن ابي يعفور
قال قال ابو عبد الله ع جاء رجل من اهل المدينة فسالني عن رجل اصاب شاة قال فامرته ان يحبسها عنده ثلثة ايام ويسئل عن صاحبها فان جاء صاحبها
والا باعها وتصدق بثمنها هذا ما التقطته من الروايات الدالة على ما ذكرنا ولكن في بعض الاخبار ما يخالف ذلك كرواية معوية بن وهب عن ابي
عبد الله ع في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلب قال
فان ذلك قد طال فتصدق به قال **قوله** ويمكن حمله على علمه ع في خصوص ذلك بانه اذا طلب يظفر بصاحبه او على ان طالبه لم يمكن بعد ما يئس منه
فامره بالطلب الى ان ييئس منه وكرواية الهيثم ابي روح صاحب المال قال كتبت الى عبد صالح ع اني اتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل فيموت فجاة لا اعرفه ولا
اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله وهذا ايضا يمكن حمله على تركه على حاله الى ان ييأس واما
الاحتمال الاول فهو بعيد فيه جدا ويمكن ايضا الجمع بين هذين الخبرين والاخبار الاولة بان التصدق انما سوغ له مال فيمن له ان جاء صاحبه واما من لم لمن كان م
له فينبغي له ان يتركه بحاله ويطلب صاحبه عسى ان يظفر به وروى الفقيه عن هشام بن سالم قال سئل حفص الاعور ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال كان
لابي اجير وكان له عنده شيء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت بذلك كيف اصنع قال رأيك المساكين فقلت اني ضقت بذلك ذرعا قال
هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته قال التصدق وتقريره وروي في خبر اخر ان لم تجد له وارثا وعرف الله منك الجهد فتصدق بها وقوله ع هو كسبيل
مالك يحتمل الوجهين اللذين ذكرناهما في مثله من رواية هشام بن سالم التي ذكرناها اولا وعلى الوجهين فيمكن ان يكون هذا تجويزا له ذلك ايضا وان جاز له
التصدق فلا ينافي اخبار التصدق ولو حمل قوله ع كسبيل ماله على المعنى الاول هو انه يحفظ كما يحفظ ماله فيمكن ايضا ان يكون منعا عن التصدق ايضا باعتبار
انه كان متعذرا لا يمكنه ادا عوضه ان جاء صاحبه بعد التصدق ولم يرض به هذا وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة التي نقلناها سابقا ظاهرها ان المجهول المال م
المالك ايضا مما يجب فيه الخمس كما ذكرناه هناك ولما صحت الرواية فكانه لا يبعد القول به وحمل باقي تلك الاخبار من التصدق والتملك لو
قيل به التصدق والتملك في الباقي بعد الخمس ويحمل الضمان الوارد فيها ايضا على ضمان الباقي الذي تصدق به او يملكه واما الخمس فلا يكون فيه ضمان ان
ظهر صاحبه وكانه ح عليهم ع ويمكن ايضا حمل التصدق والتملك على التصدق بالجميع او تملك الجميع بان يكون ذلك في الخمس اذنا منهم ع في صرف حقهم فيه اما
بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا بهم ع او على ان يكون لهم اختيار حق الشرط ايضا وح فيمكن حمل الضمان اذا ظهر صاحبه على ضمان الجميع سواء قيل
بضمان الخمس اذا ظهر صاحبه او لم يقل به لجواز ان يكون اذنهم ع في التصدق او التملك في الخمس بشرط الضمان لمصلحة رأوها فيه وان كان لهم الاذن بدون
ذلك ايضا لكونه حقهم ع لكن القول بوجوب الخمس لم اظفر به في كلام الاصحاب وقد ذكرنا هناك التأويل الصحيح وجوها اخر فتذكر وروى محمد بن القاسم بن
فضيل بن يسار عن ابي الحسن ع في رجل كان في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه هذا يدل على

ان كله

دفع اليه خمسا ان لم تعلم زيادته او ما يغلب على ظنه ان علم زيادته او نقصانه ولو علم قدره كالربع والثلث وجب اخراجه اجمع صدقة خمسا ولو علم قدره جملة لا تفصيلا
فان علم انه يزيد عن الخمس خمسه وتصدق بالزائد ولو ظنا ويحتمل قويا كون الجميع صدقة وعلم نقصانه عنه اقتصر على ما يتيقن به البراءة على الظ وخمسا في وجه و
هو احوط ولو كان الحلال الخليط مما فيه الخمس خمسه بعد ذلك بحسبه ولو تبين المالك بعد اخراج الخمس ففي الضمان له وجهان اجودهما ذلك والمساكين الكنز هو

كله للامام عليه السلام لا للانفاق فربما امكن حمل ما في الصحيحة ايضا على هذا كما اشرنا اليه هناك ولو قيل به فيمكن الجمع بينه وبين الاخبار الدالة بما ذكرنا
من كون ما ورد فيها اذنا منهم في صرف حقهم كك ولا حاجة الى حمل الصحيحة للخمس في حصة الشركاء بل لا يبعد ان يكون ما ورد فيها نفيه في اظهار كون
ذلك حقهم لئلا يشتبه ذلك فيبلغ الى من يخافون منه ولا يخفى ان ذكر المساكين في الرواية الاولى من هشام مهملا وفي الرواية الثانية نسبتهم الى رايه
يمكن تنزيله على ذلك فيكون اشارة حقيقة الى ان التصدق الذي اشتهر عنهم في الاخبار ليس هو محل الحكم الشرعي فيه والله تعالى يعلم ويمكن حمل
هذه الرواية على من يعلم وجود وارث له فيكون له بحكم الاصل فلو فرض ظهور وارث له بعد ذلك فلم مطالبته منه ح فلا ينافي الاخبار
الاولة فانها فيما يعلم وجود مالك له وكان مجهولا والله يعلم **قوله** دفع اليه الخمس علله في كره بان هذا القدر جعله الله مطهرا وفيه اشكال لان
جعله مطهرا ربما اختص بمورده وهو ما لم يعلم صاحبه ولا قدره والاحوط ان يدفع اليه ما يتيقن به البراءة ويحتمل الاكتفاء بدفع ما يتيقن كونه منه
كيفما كان فلو عرف صاحبه بعينه وابى من الصلح فالامر سهل اذ يمكن التخلص منه باحد الوجوه المذكورة واما اذا عرفه في جملة قوم محصورين وابوا
عن الصلح فيشكل الامر لتوقف البراءة على دفع ما قلنا بدفعه الى كل واحد منهم وهو خسران عظيم لكن لا يبعد في انه عليه عقوبة لما صنع من الخلط
بالحرام **قوله** ان لم يعلم زيادته ولا نقصانه بقرينة قوله او نقصانه والمراد بالعلم ما يشمل الظن الغالب اذ الظ انه مع الظن الغالب بالزيادة عليه دفع
الزائد ومع الظن الغالب بالنقصان يكفيه دفع ما غلب على ظنه ويمكن ان يكون مراده الاكتفاء بالخمس ما لم يعلم زيادته وكذا وجوب دفعه ما لم يعلم
نقصانه واما اذا علم احدهما فيجب مع العلم بالزيادة دفع ما غلب على ظنه ثبوته عنده وربما امكن توجيهه بان فيه عملا باطلاق الروايتين ما لم يثبت
خلافه ولم يثبت ذلك الا فيما علم زيادته او نقصانه لكن الظ من طريقتهم هو ما ذكرنا من البناء على من يغلب على ظنه فقط فتدبر **قوله** صدقة لاحتمال
كان بناء على ما هو الظ عنده من كونه في غير مورد النص صدقة والاحتمال الخمس الذي ذكره في التفسير الاتيين باق ههنا ايضا لكنه ضعيف في الجميع كان
احوط **قوله** ويحتمل قويا كون الجميع صدقة واحتمل ايضا ذلك كون الجميع خمسا وهو بمكان من الضعف فان كان احوط على ما سنذكره **قوله** وتصدق
بالزايد ولو ظنا اي ولو كان الزائد زائدا بحسب ظنه ولو لم يتيقن فيه اشارة الى ان المراد بالعلم الذي مر ذكره سابقا ما يشمل الظن والمراد ولو كان التصدق بحسب
ظنه اي يكفي ذلك ولا يجب التصدق بكل ما احتمل الزيادة وعلى هذا يمكن حمل العلم السابق على ظاهره كما ذكرنا من الاحتمالين في عبارة السابقة فتذكر
قوله اقتصر على ما يتيقن به البراءة ويحتمل جواز الاقتصار على دفع ما يتيقن انه ليس منه وما ذكره احوط **قوله** وهو الاحوط فان الاقوى عند الش
كما سبق منه في كتاب الزكوة ان هذه الصدقة يجوز دفعها الى مستحق الخمس وليست من قبيل الزكوة التي لا يجوز دفعها والظ ان نصب الامام ايضا يجوز
دفعه في هذا الزمان الى مستحق السادات فلو دفع الجميع اليهم يحصل البراءة سواء كانت صدقة او خمسا وهكذا بخلاف ما اذا وقع صدقة الى غير مستحق الخمس
وهو ظ نعم على راي من يحرم الصدقة الواجبة مط على بني هاشم يشكل الامر والاحوط ح ما ذكرنا سابقا من اعطائه لمن يكون كفايته من ساير اقسام الخمس واعلم
ان ما ذكره الش من التفصيل هو المش بين المحققين حيث لم يعملوا باطلاق الروايتين ونزلوهما على ما ذكره جمعا بينهما وبين الاصول الشرعية وهو جيد و
قال الشيخ في ط وان اختلط مال حرام بحلال حكم فيه بحكم الاغلب وان كان الغالب حراما احتاط في اخراج الحرام منه وان لم يتميز له اخرج الخمس وصار
الباقي حلالا وكذلك ان ورث مالا يعلم ان صاحبه جمعه من جهات محظورة من غصب وربا وغير ذلك ولم يعلم مقدارا ما اخرج من الخمس واستحل الباقي فان
غلب على ظنه وعلم ان الاكثر حرام احتاط في اخراج الحرام منه هذا اذا لم يتميز الحرام فان تميز له بعينه وجب اخراجه قليلا كان او كثيرا ورده الى اربابه
اذا تميزوا فان لم يتميزوا تصدق به عنهم انتهى ومراده بقوله وان لم يتميز له عدم تميز قدره بالاغلبية وعدمها لا عدم تميز عينهما فان ما ذكره اولا
انما هو في صورة تميز قدرها بالاغلبية وعدمها لا في صورة تميز عينه اذ مع تميز العين يجب اخراجه مط قليلا كان او كثيرا كما ذكره في اخر كلامه فهو في
التفصيل الاخير موافق للمش واما تفصيله الاول فهو الفرق بين ما علم اغلبيته وعدمه فلم اقف على شاهد له فينتفي اما ان يصرح على الروايتين و
اطلاقهما او التفصيل بما هو المش الذي هو مقتضى الاصول الشرعية فتد **قوله** خمسه بعد ذلك بحسبه اي بحسب حكمه من الشرايط في القسم الذي كان فيه
قوله اجودهما ذلك منشأ الاحتمالين انه تصرف بغير اذن المالك فيضمن وانه بالاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان وفي المدارك قوي الثاني
فكان ما ذكره الش اجود فيما سوى الخمس لان اذن الشارع في التصرف فيه ما لم يظهر صاحبه لا ينافي ضمانه او اظهر كما سبق لك فيما سبق من الروايات
في التصدق والتملك في المال المجهول المالك واما ضمان قدر الخمس مع الحكم بوجوبه شرعا فلا يخ عن اشكال الا ان يجعل ذلك عقوبة لما وقع منه
من الخلط او يقال ان الروايتين لعدم صحة سندهما لا تنهضان حجة باثبات سقوط حق صاحبه اذا ظهر غاية الامر ان يتمسك بهما في جواز التصرف في الباقي
بعد اداء الخمس وان استعقب ذلك ضمانه اذا ظهر صاحبه فمن لم يرض به فليحفظه الى ان يحصل الياس عن ظهورها بالكلية وكيف ما كان فلا ريب ان
الضمان احوط **قوله** وهو المال المذخور تحت الارض قصدا كلامهم خال عن ذكر القصد بل في كلام بعضهم كالعلامة في هي انه المال المدفون في الارض
وفي كلام بعضهم كالمحقق في يع انه المال المذخور تحت الارض لكن الظ منهما كون ذلك بالقصد ولذا قيده الش به ههنا وقال في لك يعتبر في الادخار كون
ذلك مقصودا ليتحقق الكنز فلا عبرة باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء انتهى ولا يخفى انه
كما ان الظ عدم اطلاق الكنز على المال الضايع على ما ذكره كك الظ عدم اطلاق اللقطة ايضا عليه اذ الظ ان اللقطة هي ما يؤخذ من وجه الارض فالحكم
بكونه ملحقا باللقطة لا يخ عن اشكال وكان الحاقه بالكنز اظهر الا ان يكون قريبا من وجه الارض جدا واستتر بتراب يسير فان الظ انه ح يلحقه بعد
ما كان ظاهرا على وجه الارض في الحاقه باللقطة اظهر ثم انه لا خلاف في وجوب الخمس في الكنز بين اهل العلم كافة كما ذكره في هي وغيره قال في المدارك
والاصل فيه من طريق الاصحاب ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس قال وسالته

عن الكنز

المال الذي هو تحت الارض وقصد اخفاؤه في دار الحرب مطلقا او دار الاسلام ولا اثر له عليه ولو كان عليه اثره فلقطة على الاقوى هذا اذا لم يكن في ملك لغيره ولو في وقت سابق فلو كان كذلك عرفه
المالك فان اعترف به فهو له بقوله مجردا والا عرفه من قبله من بايع وغيره فان اعترف به والا فمن قبله ممن يمكن فان

عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وفي الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن المعادن كم فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس والركاز على ما ذكره الله تعالى في المعادن اي احدثه ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة من المعادن قاله في ق وفي هي اقتصر في الاستدلال من طريق الخاصة على الرواية الثانية وفيه تامل لان تتمة الرواية في يب هكذا وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله منه من حجارته مصفى الخمس ولا يخفى ان الظ منه ان المراد بالركاز فيه هو المعنى الاول والثالث المراد انما اخرج من المعادن مما كمل جوهره ولا يحتاج الى علاج ففيه الخمس من عينه وما يحتاج الى علاج بان يخرج حجارة ويصفى ليخرج منه ذهب او فضة ففيه الخمس مما اخرج من حجارته مصفى فليس فيه حديث الكنز اصلا وحمل الركاز فيه على ما يشمل دفين اهل الجاهلية بعيد جدا فلا استدلال به كما ترى لكن الجوهري صرح بان الركاز دفين اهل الجاهلية كانه ركز في الارض ركزا وفي الحديث في الركاز الخمس وكان الحديث الذي ذكره من طريقهم وليس فيه التتمة المذكورة وح فيكون المراد منه ما ذكره نعم لو كان المعروف من الركاز ما ذكره وكان في اللفظ الذي ان ذكرا في ق نادرا جدا كما يظهر من الصحاح حيث لم يتعرض لهما فلا يبعد حمل الركاز في الصحيح ايضا عليه بان يكون غرضه بيان كيفية وجوب الخمس في معادن الذهب والفضة فذكر توطئة له ان كل ذهب او فضة دفنت في الارض واخرج منها ففيه الخمس من عينها وما يحتاج الى علاج كتصفية الحجارة ليخرج منها ذهب او فضة فالخمس من المصفى منه ويحتمل ان المراد بالركاز فيه مطلق ما ركز في الارض واخفي فيها سواء كان بجعل الله تعالى او بفعل غيره ويكون المعنى ان كل جوهر اخفي في الارض واخرج منه ففيه الخمس من عينه وما يحتاج الى علاج وتصفية ففيه الخمس مما اخرج منه مصفى فتدبر وايضا صحيحة البزنطي الدالة عليه فانظر **قوله** في دار الحرب مط اي سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا قد قطع الاصحاب فيه بوجوب الخمس وكون الباقي للواجد اما الاول فلا دلالة وجوب الخمس في الكنز والاخبار كما سبق واما الثاني فلان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما تثبت اذا ثبت كون المال المحترم او ورود به خصوصا او عموما والكل منتف هيهنا قال في المدارك ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت وكان وجه التأييد ان الورق كما ذكره في الصحاح والقاموس هي الدراهم المضروبة وهي تشمل ما عليه اثر الاسلام بل المعهود فيها هو ذلك وح فالرواية تدل على انه لا منع من التصرف فيها كليا واما الحكم فيها بكونها لا كليا فلا ان يختص بغير الحربي لما ثبت من اباحة ما لهم لنا في دار الحرب باي وجه يمكننا اخذه هذا وقال في ك وفي حكم دار الحرب دار حربي معين في دار الاسلام و خبرها بانه يشكل ذلك مع الامان له او شبهه والظ انهم لا يجوزون ح اخذ ماله بغير اذنه فاذا كان المدفون في داره من جملة ماله كما هو ظ الصحيح المذكور ايض فينبغي ان لا يجوز لنا اخذه بمجرد وجدانه بل يجب لنا تعريفه كغيره فلو لم يثبت الاتفاق على الالحاق المذكور لم يخل الحكم به عن اشكال نعم لو كانت الدار الحربي معين لم يكن له زمان ولا شبهة اذ كان لم يزل ساكنه حين وجدان الكنز فيه ام مات او انتقل من دار الامان اتجه الالحاق المذكور ونقل الفاضل الاردبيلي ره عن هي انه لو وجد الكنز في ارض مملوكة لحربي معين كان ركازا وفيه الخمس وبه قال ابو يوسف قال لعله لعموم ادلة الخمس في الكنز ويظهر عدم الخلاف وعندنا حيث ما نقل الا خلافهم وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله وفيه تامل لان الظ من الكنز الذي يجب خمسه عدم كونه لشخص بعينه والا فهو بمنزلة اخذ ماله قهرا او حقيقة من بيته مغصوبا اذا كان مدفونا في بيته او ملكه مع علمه نعم انه يمكن على مذهب من يجعل الخمس في كل مال مستفيد انتهى وكانه ره اشار بقوله وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله الا به يندفع الاشكال الذي اوردنا واما التامل ذكره ففيه تامل لان المفروض من وجدان الكنز في ملكه من غير علم بانه هو دافنه او غيره وح فلا اشكال في دخوله في عموم الكنز وليس بمنزلة اخذ ماله قهرا وخفية نعم لو علم كونه من ماله واخذه ذلك مع حضوره قهرا او خفية لكان من ذلك وكان مفروضهم لا يشمل ذلك فت **قوله** ثم انه نقل ايض عن هي انه اذا وجد في قبر من قبور الجاهلية فكذلك قال والبحث كما تقدم انتهى والظ ان الحاقه بالكنز صحيح ولا مجال للبحث فيه اذا كان قبرا جديدا وعلم ان فيه وكان موجودا فان في ادخاله في الكنز ح تامل فت **قوله** ولا اثر عليه اي ليس اثر الاسلام عليه كاسم النبي ص واحد ولاة الاسلام **قوله** فلقطة على الاقوى هذا قال الشيخ في ط وتبعه اكثر المتاخرين وذهب الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وجماعة الى عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وعدمه فانه اذا وجد في ارض مباحة فهو لواجده بعد الخمس وهو اظهر وذلك لان دليلهم فيما ليس عليه اثر الاسلام هو ما ذكرنا في الحربي من انتفاء دليل على حرمة التصرف في مثله وهو يجري فيما عليه اثر الاسلام ايض فان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مال المسلم عليه البتة اذ يمكن صدوره من غير المسلم ايض كما اعترفوا به فيما وجد في دار الحرب حيث حكموا بجواز اخذه وان كان عليه اثر الاسلام ويؤيده ايض عموم وجوب الخمس في الكنز ويؤيده ايض صحيحة محمد بن مسلم السابقة لانها باطلاقها تشمل الكنز ايض وتشمل ما عليه اثر الاسلام وما لم يكن ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهي لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به وحملها فيما عليه اثر الاسلام على الاحقية بعد التعريف بعيد جدا وتخصيصهما ايضا بغير المدفون بعدم ذكر المستحق الخمس فيهما بعيد اذ لا بعد في الاستغناء عنه بما ورد من عموم الخمس في الكنز فيتجه ح ذلك لا يمكن تخصيصهما بغير المدفون على ما يجيء عن الشهيد في بحث اللقطة ان الموجود في الخربة لواجده سواء كان مدفونا فيها او وجد على وجه الارض لاطلاق النص والفتوى واراد بالنص ما يتناول الصحيحين فعلم انهم لم يخصوها بغير المدفون هنا واحتج للقول الاول اما على ما ليس عليه اثر الاسلام فنحو ما ذكرنا واما على ما كان عليه اثر الاسلام فبان ما عليه اثر الاسلام يصدق عليه انه مال ضائع عليه اثر الملك لانسان ووجد في دار الاسلام فيكون لقطة كغيره وبان الاثر يدل على سبق يد مسلم والاصل بقاء الملك وبما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجواب عن الاول ان الظ من اللقطة هو ما يوجد على وجه الارض فلا تشمل المدفون على انه لو شمله يلزم عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وغيره وهم لا يقولون به وعن الثاني بما ذكرنا من ان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مال المسلم وعن الرواية بانها لا تدل على ما ذكروه من التفصيل

ولا يمكن الحكم بمجرد الجمع بينها وبين صحيحتين بمجرد الاحتمال من دون شاهد بل الظ في الجمع بينهما حملهما على ما يوجد على وجه الارض لموافق الاخبار
اللقطة وحمل الصحيحتين على ما وجب مدفونا فيها لئلا تنافيا تلك الاخبار وح فلا حاجة الى التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام بدون شاهد
على ذلك فان قلت عنده ان الموجود في الخربة واجده احق سواء وجد على وجه الارض او مدفونا فيها فالحكم في اخر الصحيحتين عام فح فيبعد تخصيص
اوليهما بالمدفون بل الظ حمله ايض على الشمول للمدفون وغيره فلا يمكن الجمع بينهما وبين الموثقة وما ذكرته من التخصيص فلذا جمعوا بينهما بالتفصيل
المذكور قلت لو كان ما ذكروه اجماعيا لكان كك لذلك الوجه لكن الاجماع عليه غير ظ فالكلام عليهم انهم حملوا الصحيحتين على العموم حتى يلزم الجمع بينهما عليه
وبين الموثقة بما ذكروه بلا شاهد له بل كان ينبغي لهم حمل الصحيحتين على المدفون وحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض ليطابق الاخبار العامة الواردة
في اللقطة على انه لا يبعد ان يقال ان مرجع الحكم في الخربة بان الموجود فيه لواجده سواء مدفونا فيها او وجد على وجه الارض عما اراد بما وجه الارض
ما لم يكن مدفونا على نحو الكنز لكن كان لمعلوم او الظ كونه من اهل الخربة اما انه سقط منهما احد شيئا بان كان عليه اثر قدمه اذ الحكم بكونه لواجده
متجه فيهما واما ما وجد على وجه الارض كان المعلوم او الظ سقوطه فيها حديثا فالحكم باخراجه عن الحكم العام اللقطة بانه لواجده باعتبار وجدانه في
الخربة ولا يظهر له وجه اعتبار اصح وعلى هذا فيمكن حمل الموثقة على ما وجد على وجه الارض مع عدم العلم او الظن المذكورين وحمل الصحيحتين على المدفون
او الظ على الوجه الاخر لئلا تتنافيا فتد واعلم ان كلام الفاضل الاردبيلي ره في شرح الارشاد لا يخ عن تشويش واغلاق ويتراى ظاهرا خلاف ما
نقلناه من المذهبين من العلماء فلا باس بنقله صحيحا وتوضيحه لئلا يتوهم منه متوهم ذلك فنقول انه ره ذكر في صورة علم الورثة او اعترافهم بانه
ليس من مورثهم انه ينقل الى المالك المقدم على المورث وحكمه حكم الثاني وهو انه يعرف المالك الاول فالاول حتى ينتهي فان عرفه مالك مطلقا فهو
له بغير بينة ولا يمين لانه تحت يده مع دعواه له بغير منازع ولكن ينبغي له عدم اخذه مع قرائن الخلاف وظنه وان لم يعرفه مالك او عدم المالك
ولا امارة فهو لقطة مع كونه في دار الاسلام واثره فيه فقيل المراد به سكة الاسلام بنحو الشهادة واسم النبي ص والسلطان المسلم بل ما يدل على ملكيته
من ماله قرينة وكذا يجوز اخذه بدونه لانه مط مع عدم العلم بزوالها وظاهرهم عدم الخلاف فيه لصدق اللقطة وان صدق عليه الكنز ايض ولكن الظ
ان المعتبر في الكنز الذي يتملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن لا يجوز اخذ ماله والظ انه يكفي ح الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم
بالزوال واما ما لم تكن عليه العلامة ولم يعلم كونه مالا لمن لا يجوز التصرف في ماله فالظ كونه مط للواجد بعد الخمس لعموم ادلة الخمس مع عدم العلم
بملكية لمن لماله حرمة وان مجرد الملك في الوجود لا يدل عليه وان كان في دار الاسلام لعدم ظهور مالك يصلح لذلك ولاحتمال كونه ملكا لمن يجوز
التصرف في ماله مستقلا او تبعا للارض خصوصا مع القرائن وظهور المالك الحي مع انه كان لو قيل انه لقطة لصدق تعريفها هذا مع ظن كون المال
او الارض لمن لماله حرمة غير بعيد فتد انتهى ويتراى ظاهرا ان قوله بل ما يدل على ملكيته الخ انه تعميم بعد ما نقله من التخصيص والمراد انه لقطة مع وجود
الاثر الذي نقله وكذا مع كل ما هو مثله مما يدل على ملكية من لماله حرمة وان ظاهرهم عدم الخلاف فيه وايض يتراى اى من قوله وان مجرد الملك الخ
ان مجرد علامة الملك في الوجود ولا يكفي وان كان في دار الاسلام بل لا بد من علامة لكونه لمن لماله حرمة ويراى ان القول الذي نقله من انه لقطة هو فيما
دل على مجرد كونه ملكا وان النزاع بينهم في كونه لقطة ام لا انما في هذه الصورة ولا فيما عليه اثر الاسلام الوجه الذي ذكره اولا فلا خلاف بينهم في كونه لقطة
كما ذكره اولا وهذا كله فاسد كما نقلنا من خلافهم فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي ذكره اولا وايض لا قول بكونه لقطة مع وجود علامة لمطلق الملكية بل
لا بد من علامة لكونه ملك مالك محترم والذين قالوا بكونه لقطة مع سكة الاسلام زعموا ان سكة الاسلام تدل على جريان ملك مسلم عليه فالظ ان مراده
بقوله بل ما يدل الخ الاضراب عما نقل من القائل من معنى اثر الاسلام وانه لا يكفي ذلك في الحكم بكونه لقطة بل لا بد على ملكيته من لماله حرمة والاثر بالمعنى المذكور
لا يدل عليه ومراده بقوله وظاهرهم عدم الخلاف فيه عدم الخلاف في كونه لقطة فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي حققه اى ما وجد معه ما يدل على انه ملك
مالك محترم والظ ان قوله وان مجرد الملك في الوجود سهو والصحيح ان مجرد السكة في الوجود اى السكة الاسلامية لا يكفي ثم نقل القول بكفايتها وانها
لقطة معها وحكم برفع البعد عنها مع ظن كون المال والارض لمن لماله حرمة فان لم يكن الجزم وعلى هذا فليس في كلامه ما يخالف ما نقلناه فتد قوله
ولو في وقت سابق كان المالك ملكا له او اجده في الحال ولكن انتقل اليه ببيع او نحوه من غيره فيجب عليه اعلام المالك الذي انتقل منه اليه وذكر في
المدارك انه يمكن المناقشة في وجوب اعلام المالك سواء كان مالكا في الحال او مالكا سابقا اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة من هذا
التكليف مضافة الى اصالة عدم التقدم قال لو علم انتفاؤه من بعض الملاك فينبغي القطع بسقوط تعريفه لانتفاء فائدته ولا يخفى انه لو كان اعلام
المالك لاحتمال ان يكون ملكه فاعتبر دفع اليد والا اعلام المالك السابق عليه وهكذا على ما ذكره العلماء فما ذكره من المناقشة الاولى متجه لعدم
دليل تام على وجوب هذا الاعلام والاصل البراءة منه اذا احتمل عدم جريان يده وما اضاف اليهما من اصالة عدم التقدم وضع الكنز ايض
على ملكه انما الاصل في كل حادث تاخره الا ان يعلم اول ملكه في الاصل تاخره على وضع الكنز فيه وكذا ابناء على ما ذكره اذا علم انتفاؤه عن بعض
الملاك فينبغي القطع بسقوط اعلامه لكن ههنا شيء وهو ان ظ صحيحتي محمد بن مسلم السابقتين على تقدير حملهما على الكنز كما هو الظ على ما ذكرنا
او العموم كما يظهر مما نقلنا من العلماء انما وجد من الكنز في تلك معمورة فيها اهله فهو لهم اى ملك له وان لم يعرفه ولا استبعاد فيه وانه اذا جاء بحكم الله
بكونه لواجده مجانا بلا تعريفه وبعد التعريف فلم لا يجوز ان يحكم بكونه لمالك الملك الذي وجد فيه بان يكون ذلك من توابع الملك الذي هو معه
وح فمن وجد في ملك احد وجب عليه دفعه اليه او يصير ملكا له وان لم يعرفه ويسقط اعلام من تقدمه على تقدير عدم معرفته وعموما وجوب
الخمس لا ينافي ذلك اذ ليس فيهما وجوب الخمس على الواجد فيجوز ان يجب فيما وجد من ملك احد عليه فيما وجد في ارض مباح على واجده ويؤيده ما ذكرنا

انهم

انهم اطلقوا الحكم بان ما وجده احد في ملكه الذي لا يشاركه فيه غيره حل للمالك الواجد لانه من توابع ملكه المحكوم له وقال الش فيما سيجيء في كتاب اللقطة منا
اذا لم يقطع بانتفائه عنه والا اشكل الحكم بكونه له بل ينبغي ان يكون لقطة الا ان كلامهم ههنا مطلق كما ذكره المص وانت خبير بانه اذا حكم فيما وجد في وجه
الارض بكونه له وان علم انتفائه منه كما هو ظاهر اطلاق كلامهم ووجه ذلك بانه لعله من توابع الملك فيجري مثله في الكنز الموجود في ملكه ايضا بالطريق
الاولى ويكفي ظاهر الصحيحين حجة له لو لم يثبت الاجماع على خلافه وهو لم يثبت لنا ويمكن الاستدلال لما ذكره العلماء بموثقة اسحق بن عمار قال سئلت
ابا ابرهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل
عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها اذ لا يخفى ان ظاهرها ما ذكره العلماء من اعلام المالك لاجل انه ادعاه دفع اليه لا انه ملك
له لكنه انما يدل على اعلام المالك في الحال ولا يدل على تتبع من سبقه من الملاك على ما ذكروه وحمل المنزل على كل من علم انه اهله بالترتيب على ما ذكره العلماء
بعيد جدا وكانه لهذا حكم العلامة في عد فيما لو وجده في ملك انتقل اليه من غيره لوجوب اعلام المالك السابق وانه لو عرفه فهو احق به والا فهو
لواجده واستشكل في وجوب تتبع من سبقه من الملاك وظاهر كلام الشيخ في نهايته هو كفاية اعلام المالك الاول لكن هذه الرواية لعدم صحة سندها كانها
لا يقاوم بمعارضته ظاهر الصحيحين ويمكن حملها على انه لو لم يعرفها اهل المنزل استحب لهم ان لا ياخذوها الا انه يجوز لهم اخذها وتملكها وحمل الصحيحين
على ان لاهل الدار تملكه وهم احق به ان شاؤا ومما يؤيد هذا الحمل على ان الحكم بالتصدق الذي وقع في هذه الرواية لا بد من حمله على الاستحباب فانه ان لم
يكن عليه اثر الاسلام فلا خلاف في انه يجوز لواجده تملكه وان كان عليه اثر الاسلام فكذلك على القول الاظهر وعلى القول الاخر يجب تعريفه وبعد التعريف اذا
لم يظهر طالب يتخير بين تملكه والتصدق فيه فالحكم بخصوص التصدق مطلقا لا بد ان يحمل على الاستحباب واذا حمل ذلك على الاستحباب فلا يبعد ايضا حمل ما يظهر منه
من عدم اخذ اهل المنزل له على تقدير عدم معرفتهم به ايضا على الاستحباب هذا واعلم انه يمكن الجمع بين الصحيحين وهذه الموثقة بحملهما على انهما في الموجود على
وجه الارض والموثقة صريحة في المدفون فلا تنافي بينهما لجواز ان يكون الموجود على وجه الارض في ملك احد له لكن المدفون فيه يجب ان يعرف مالكه فان
عرفه فهو له والا فلا لكن لما ذكرنا في وجه الجمع بين الصحيحين والموثقة السابقة ان الاوجه فيه ان تحملا على المدفون وتحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض
موافقا للاخبار اللقطة فلا يتاتى ههنا هذا الجمع لكن ههنا كلام اخر وهو انه يمكن الجمع بين الصحيحين وهذه الموثقة بانهما فيما وجد في دار كانت ملكا لاهلها
كما هو الغالب وهذه الموثقة فيما وجد في بيت من بيوت مكة شرفها الله وهي ليست ملكا لاهلها ولا يجوز لهم بيعها واجارتها سواء فيه العاكف والباد
لشمول المسجد لجميع الحرم بدلالة الاية الاسرى وغيرها فيجوز ان يختلف حكمهما بان يكون الموجود في ملك احد ملكا له بتبعية الملك والموجود في بيت مكة لا يكون
ملكا لاهلها لعدم مالكيتهم لها بل يكون من حقهم ان يعرفوا فان عرفوه دفع اليهم والا فلا فتم وتفصيل حكم الكنز على ما ظهر لك مما تلوناه عليك انه ان وجد
في دار الحرب فهو لواجده مطلقا وكذا ان وجد في دار الاسلام في ارض مباحة على القول الاظهر وعلى القول الاشهر بين المتاخرين فان لم يكن عليه اثر الاسلام
فهو لقطة وكان حكمه حكمها وان وجده في ارض مملوكة فاما ان يكون ملكا للواجد او لغيره فان كان ملكا للواجد فاما ان يملكه بالاحياء او بالميراث او
بالانتقال اليه من غيره ببيع ونحوه فان ملكه بالاحياء فحكمه حكم ما لو وجده في المباح وان ملكه بالميراث فان احتمل ان يكون لمورثه فالظاهر انه يكفي في جوازه وان لم
يحتمل ذلك فعلى المشهور يعرف المالك وهكذا الى اخر من يتمكن من معرفته فان ادعاه واحد منهم دفع اليه بلا حاجة الى بينة او حجة يظهر منها صدقه وان
ابوا جميعا فالاقوى انه يجوز تملكه ان شاء وان لم يشاء يتصدق به سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وعليه الخمس ان كان بقدر النصاب وعلى القول الاخر
ان لم يكن عليه اثر الاسلام فكذلك وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة فان جاء طالب له ببينة او شاهد عادل ويمين يدفع اليه بلا خمس عليه والا فهو مخير
بين ان يتملكه او يتصدق به ولا خمس في الصورتين وعلى ما نقلنا عن عد فيه يحتمل الاكتفاء باعلام المالك الذي قبله فقط فان ادعاه دفع اليه فان لم يدعه فله
ان يتملكه مطلقا على قول وكذا على القول الاخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة الى اخر ما ذكرنا وان تعدد وارث ذلك
المالك واتفقوا بتجويز كونه لمورثهم او عدمه فالامر واضح وان اختلفوا فيه فلكل منهم حكم نفسه وان انتقل اليه من غيره ببيع ونحوه فعليه اعلام المالك
السابق على التفصيل الذي ذكرنا في صورة عدم تجويزه ان يكون لمورثه وعلى ما نقلناه عن المدارك يسقط من جميع الصور اعلام كل مالك قطع بانتفائه عنه و
يحتمل سقوط اعلام مالك احتمل انتفائه عنه وعلى هذا فهو لواجده وعليه الخمس الا اذا علم كونه لمالك من ملاكه فيدفع اليه ولا خمس فيه على هذا ما ذكره العلماء
من المذاهب واما على ما هو ظاهر الصحيحين اللتين نقلناهما فالظاهر انه في جميع الصور لمالك الارض ولا اعلام عليه ولا تعريف حتى انه لو كان الملك لمورثه وكان
له في ميراثه شريك واقتسموا المال ثم ظهر المال في حصة احدهم فالظاهر اختصاصه به وعدم شركة باقي الورثة معه فيه الا ان يعلموا ان ذلك كان لمورثهم فح
يشترك فيه الكل وان وجده في ملك غيره فعليه اعلام مالكه فان ادعاه دفع اليه بلا حاجة الى حجة وان لم يدعه فعليه اعلام المالك السابق عليه وهكذا الى اخر
مالك يتمكن من معرفته فان ابوا جميعا فله تملكه مطلقا على الاظهر وكذا على القول الاخر فيما لم يكن عليه اثر الاسلام واما ما كان عليه اثر الاسلام فلقطة لا بد من
تعريفه سنة فان ظهر طالب ظاهر وحجة شرعية دفع اليه والا فله تملكه ان شاء وان لم يشاء يتصدق به وعلى ما ذكره العلامة في عد يحتمل كفاية اعلام مالكه في
الحال فقط فان ادعاه دفع اليه والا فله تملكه مطلقا على الاظهر او على التفصيل المذكور على القول الاخر واما ما نقلناه عن المدارك يسقط اعلام من قطع بانتفائه
عنه عن الملاك ويحتمل سقوط اعلام كل من احتمل انتفاءه عنه فيكون لواجده الا اذا علم لواحد منهم فيدفع اليه هذا على ما ذكره العلماء واما على ظاهر
الصحيحين فيجب دفعه الى مالكه في الحال فله تملكه مطلقا سواء عرفه ولم يعرفه وسواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وظاهرهما عدم خمس عليه حيث لم يذكر فيهما
لكن الاحوط له اخراج الخمس لعموم ما دل على الخمس في الكنز او اطلاقه وان لم يرد تملكه فله ان يتصدق به ولكن الاحوط له اخراج الخمس والتصدق بالباقي ان اراد ومما
تلونا عليك يظهر انه اذا وجده في ملك احد فوجوب اعلامه قوي جدا وكذا وجوب الدفع اليه اذا ادعاه واما اذا لم يدعه ولكن اراد تملكه باعتبار انه وجده في ملكه

فان تعددت الطبقة وادعوه اجمع قسم عليهم بحسب السبب لو ادعاه بعضهم خاصة فان ذكر سببا يقتضي التشريك سلمت اليه حصته خاصة والا اجمع وحصة الباقي كما لو نفوا
اجمع فيكون للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة ومثله الموجود في جوف دابة ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة اما بها فللواجد لعدم قصد المحيز الى تملك ما في
بطنها ولا يعلمه وهو شرط الملك على الاقوى وانما يجب في الكنز آن

وانه من توابع ملكه ففيه اشكال لظاهر الصحيحين وفتوى العلماء بخلافهما والاحوط ان يقع صلح بينه وبين الواجد فان الظ على تقدير عدم كونه للمالك كونه
للواجد بما ذكروه من اعلام المالك السابق فهكذا الا دليل عليه يصلح للتعويل لكن الاحوط لهما الاتفاق على اخراج الخمس والصلح في الباقي وكمال الاحتياط
ان لا يتنازعا في هذه الصورة ويتفقا على اعلام المالك بالترتيب الذي ذكروه فان ادعاه احد منهم دفع اليه بلا حاجة الى حجة لكن عليه فيما بينه وبين الله تعالى
ان لا يدعيه الا اذا علم كونه له وان لم يدعه احد منهم فان لم يكن عليه اثر الاسلام فالاحوط ان يتفقا على التعريف فان ظهر طالب واقام حجة دفع اليه والا
اخرجا الخمس واصطلحا في الباقي والله تعالى يعلم **قوله** فان تعددت الطبقة اي كان من كان في الطبقة الواحدة متعددا **قوله** ومثله الموجود في جوف
الدابة ظاهره انه مثله في تمام الحكم فيجب اعلام المالك السابق فان ادعاه فيدفع اليه بمجرد دعواه والا فالمالك السابق وهكذا الى اخر مالك يمكن من معرفته
فان نفوا جميعا فعليه الخمس وله الباقي ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا ففيه الخلاف السابق والاقوى عندك كونه لقطة ومستندهم في ذلك صحيح عبد الله بن جعفر
قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهر لمن يكون ذلك قال فوقع عليه السلام عرفها
البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه ولا يخفى ان ظاهرها كفاية اعلام البايع الذي باعه وعدم وجوب تتبع الملاك قبله وحمل البايع على
كل باب لك قبله بعيد جدا وهذا بما يؤيد الاحتمال الذي نقلنا عن العلامة وقلنا انه ظاهر رتبة من كفاية اعلام المالك السابق في المسئلة السابقة
وكذا الظ فيه عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وعدمه لاطلاق الحكم بل الظ كون الدراهم في ذلك الوقت مسكوكة بسكة الاسلام وكانه لهذا
ان بعضهم ممن فصل في المسئلة السابقة اطلق الحكم ههنا وقال الش فيما سيجيء من كتاب اللقطة ظاهر الفتوى والنص عدم الفرق بين وجود اثر الاسلام عليه
وعدمه والاقوى الفرق واختصاص الحكم بما لا اثر له عليه والا فهو لقطة جمعا بين الادلة ولدلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا ولم يظهر لي دليل على كونه
لقطة سوى ما ذكره من دلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا وقد عرفت ضعفه هذا والعجب من الفاضل الاردبيلي انه لم ينقل الصحيح الذي هو مستند حكمهم
بكونه للمشتري على تقدير عدم معرفة البايع وناقش فيه باحتمال كونه لقطة الا ان يقيد بعدم العلامة وقال مع ذلك محل التامل ايضا لظهور كونه للمسلمين على
تقدير وجوده في دار الاسلام واثار تصرفهم انتهى واما وجوب الخمس فيه فلا يستفاد منها بل ظاهرها خلافه ولكنهم قطعوا به وظاهرهم اندراجه في
الكنز وهو بعيد نعم لا يبعد دخوله في الارباح فتدبر **قوله** ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة كان نشات في ماء محصور مملوك للبايع وكانت منه الى وقت
البيع فانها ح كالدابة المعلوفة اما المملوكة بالحيازة فللواجد وليس عليه تعريف لعدم قصد البايع المحيز الى ما في بطنها اذ لا يعلمه وهو شرط الملك في حيازة
المباحات ولا يخفى ان الحكم بعدم قصده مشكل وعدم علمه به لا يفيد ذلك لجواز ان يقصد تملك ما في بطنه ايضا ان كان في بطنه شيء وعدم كفاية ذلك القصد
من تملكه واشتراط العلم به ليس بمط بل الظ كفايته وبه ظ لا ظهر ان يق ان ذلك القصد من المحيز غير معلوم وانما المعلوم منه مجرد الحيازة للسمكة وهو لا يفيد
الملك لما في جوفها بدون القصد اليه واذا لم يظهر قصده اليه فالاصل عدمه ويلوح من كلام العلامة في كره الميل الى الحاق السمكة بالدابة لان القصد الى حيازتها
يستلزم القصد الى حيازة جميع اجزائها وفيه ان ما في الجوف ليس من اجزائها ودعوى الاستلزام فيه ايضا غير ظاهر فالظ ان للواجد تملكه اما مط كما هو الظ
اذا لم يكن اثر الاسلام والا فلقطة على ما هو المختار عند الش كما اشار اليه فيه ايضا في كتاب اللقطة ومن هذا يظهر انه لا بد من تقييد الدابة في كلامهم بالمعلوفة
كما هو مورد الرواية واما اذا كانت وحشية كالظبي المصاد من البر فحكمها حكم السمكة المحازة ولذا يمكن ان يحمل قول الش مملوكة قيد المطلق لا لخصوص السمكة
وح ففي كلامه اشارة الى التقييد في كل منهما واما من اطلق الحكم فيهما فكانه بنى كلامه على ما هو الغالب في كل منهما ثم ان الش ذكر في كتاب اللقطة ان ما ذكروه في
الموجود في السمكة ايضا من انه لواجده انما هو اذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة كما اذا كان عليه اثر الاسلام مع احتمال عدم الحكم لهم فيهما لاطلاق
النص والفتوى وقد ظهر لك ان الاظهر هو الاحتمال الذي ذكره لعدم صدق اللقطة على الموجود في جوف الدابة او السمكة والا لوجب ان لم يكن عليه اثر الاسلام
وهم لا يقولون به وكونه في حكمها باعتبار دلالة اثر الاسلام على سبق يد مسلم قد عرفت ضعفه هذا ما سمعت من ظهور صحيح عبد الله بن جعفر في عدم
الفرق وثم ههنا شيء اخر وهو ان اطلاق حكمهم في الموجود في السمك بانه لواجده يمكن ان يكون في السمكة التي اخذت من البحر او من الانهار التي لها طريق
الى البحر ويكون بناء حكمهم بعد ما ذكروه من شرط التملك بالحيازة على ان الموجود في جوف سمكة كذلك ان امكن حصوله في البحر كالدر والعنبر فلا يظهر
كونه مملوكا لاحد اصلا فيجوز تملكه ولا وجه لاحتمال اللقطة فيه اصلا وان لم يكن كذلك بل علم كونه مملوكا كالدرة المثقوبة او المموهة بالذهب فلم يظهر كونه
ملكا لمسلم فيجوز عندهم تملكه ايضا اذا لم يظهر كونه ملكا لمسلم كالدرهم والدينار اللذين عليهما اثر الاسلام فيمكن ان يكون حكمهم فيه ايضا بانه لواجده
بناء على ان ما غرق في البحر يخرج عن ملك مالكه ويجوز لمن اخرجه تملكه كما هو احد القولين مستندا الى ما نقلناه سابقا من حديث الشعيري وعلى هذا
فما في جوف السمك لا يمكن الحكم بوجوب تعريفه وان كان عليه اثر الاسلام فان غاية ذلك ان يدل الاثر على كونه لمسلم ولا عبرة به بعد غرقه في البحر وابتلاع
السمكة له من هناك لخروجه بذلك عن ملك احد مالكه الا بعد الاعراض عنه فيمكن ان يكون بناء حكمهم على ان الظ فيما غرق في البحر اعراض صاحبه
عنه وان ذلك يكفي في عدم وجوب تعريفه لاصالة البراءة الا ان يعلم خلافها واما السمكة المأخوذة من سائر الانهار التي لا طريق لها الى البحر فان
كانت من الانهار العظيمة التي كان حكمها حكم البحر في حصول التي عما سقط فيمكن ان يعتقد واجري ان حكم البحر فيها ايضا بناء على اتحاد الطريق واما سائر
الانهار التي ليست كذلك وكان الظ شمول اللقطة للمأخوذ منها فلا يبعد ان يخصص كلامهم بما سوى ذلك كما خصصه الش بالسمكة المملوكة بالحيازة فتدبر
واعلم ان العلامة ره في عد قال في كتاب اللقطة ما يوخذ في المفاوز وخربة قد باد اهلها فهو لواجده من غير تعريف ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا
فلقطة على اشكال وكذا المدفون في ارض لا مالك لها ولو كان لها مالك فهو له ولو انتقلت عنه بالبيع اليه عرفه فهو احق به والا فهو لواجده
وهل يجب تتبع من سبقه من الملاك اشكال وكذا التفصيل لو وجده في جوف دابة اما لو وجده في جوف سمكة فهو لواجده ويخمس رقيقة انتهى ولا

نحو

يخفى ان ماذكره من حكم ما عليه اثر الاسلام على اشكال يمكن ان يكون جاريا عنده في الدار والسمكة ايضا وانما لم يصرح بهما فيهما احالة على ماذكره في نظيرهما ويمكن ان لا يحكم بهما فيهما ويقول بعدم الحاجة الى التعريف لظاهر الصحيح المذكور في الدابة ومثلها السمكة بل اولى ويحتمل ان يقول بجريانه في الدابة بخلاف السمكة لما ذكرنا من الفرق بينهما فيكون الاطلاق فيهما للواجد اشارة الى هذا الكثير في كتاب الخمس جعل الاقرب اشتراط عدم اثر الاسلام في الجميع ثم ان شارح المختصر حكم بان عبارته غير محررة لان الموجودة في جوف السمكة لا يكون للواجد وهو مشتريه من الصياد على اطلاقه كما هو مقتضى اول الكلام ومع ذلك فقوله ونحته دقيقة لا ينطبق على ذلك لان الدقيقة هي ان يملك المباح يحتاج الى النية وهذا انما يكون في المخلوق فيكون مباحا بالاصالة فلا ينتظم مع اول الكلام انتهى وكان غرضه من الايراد الاول ان الموجود في جوف السمكة لا يكون للواجد مطلقا بل يجب ان يريد بما اذا لم يوخذ من ماء محصور وفيه والامر فيه هين اذ لا بعد في تنزيل كلامه على ما هو الغالب ويمكن ان يحمل على عدم صحة الاطلاق بناء على ما نقل عنه في كتبه الاخرى حيث نقل عن كره في الموجود في جوف السمكة اذا كان درهما او دينارا او درة مثقوبة بها ذهب او فضة او غير ذلك مما يكون اثر الادمي انه نقل عن احمد انه لقطة ونفى عنه الباس ونقل عنه في التحرير انه حكم بوجوب التعريف فيه سواء وجده الصياد او المشتري ثم قال اطلق علماؤنا القول في ذلك بوجوب التعريف للبايع فان عرفه فهو له والا اخرج الخمس وحل له الباقي ولم يجعلوه كاللقطة ونقل عن لف ان الموجود ان يكون عليه اثر الاسلام اولا فان كان وجب تعريفه من البايع وغيره لسبق ملك مسلم ويكون حكمه حكم اللقطة لان مال مسلم ضايع فوجب التعريف حولا والحيوان هنا كالالة وان لم يكن عليه اثره فقال بعد كلام طويل وليس عندي بعيدا من الصواب القول بوجوب التعريف لما يجد في بطن الدابة مطلقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وكذا ما يجده في بطن السمكة مما ليس اصله البحر اما اذا كان اصله البحر فلا انتهى فما اطلقه هنا لا يطابق شيئا من اقواله المنقولة فلا بد من تقييده كان يعتقد بما كان اصله البحر ليطابق ح ما في لف ولا يخفى ما فيه اذ لا بعد في ان يكون مختاره في كتاب مخالفا لمختاره في الكتب الاخرى اذا كان له وجه قد عرفت ان لاطلاق الحكم بكونه للواجد في السمكة في الماء الغير المحصور وجها لا بعد للاستناد اليه على ان كلامه لا يابى عن التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام وح يكون حكمه بالتملك فيه بناء على عدم ظهور مالك مسلم له فالاصل جواز تملكه بخلاف ما عليه اثر الاسلام فانه بزعمهم امارة جريان يد المسلم عليه فيجب تعريفه لذلك ويكون الفرق بينه وبين الدابة الرجوع الى المالك في الدابة لظهور كون ما وجد في بطنه قد ابتلعه في ملكه بخلاف ذلك في السمكة اذ الظ فيه ان يكون قد ابتلعه في البحر او ما في حكمه فيسقط احقية البايع فيه هذا واما ايراده الثاني فلا يخفى ما فيه اذ الدقيقة التي اشار ليست دليلا على الحكم حتى لا يطابق الدعوى لعدم جريانها في غير المخلوق من البحر بل مراده من الدقيقة ان من الحكم في السمكة بكونه للواجد تظهر دقيقة وهي ان المباحات لا تملك بمجرد الاخذ بل لا بد فيه من نية التملك او العلم به لا اقل اذ لو كفى مجرد الاخذ فينبغي ان يكون ما في جوف السمكة من الدرة ونحوها للصياد الحايز لها فلا يستقيم اطلاق الحكم بكونه للواجد وعلى هذا فلا ايراد عليه ولا يخفى انه لو حمل كلام العلامة ره على الفرق ان الدابة والسمكة فيما عليه ظهر الاسلام ايض في وجوب التعريف فيه في الدابة دون السمكة فيمكن ان يكون الدقيقة اشارة الى ماذكرناه من وجه الفرق بينهما فتدبر وكتب فخر المحققين ره في الايضاح على قول والده ما لو وجده في جوف سمكة الى اخر الفرض ان ذلك الشيء الموجود في السمكة مباح في الاصل والدقيقة هي افتقار تملك المباحات الى النية لانه ان كان المباح يملك بمجرد دخوله في يد من له اهلية تملكه وكان الصياد ملك ذلك الشيء لكن التالي باطل فالمقدم مثله انتهى ولا ادري ما الرواية التي اشار اليها والله تع يعلم واعلم ان حكمهم بكونه للمشتري لا يخ عن ظهور دليل على تملك المباحات بمجرد الاخذ مع عدم الشعور ونية التملك فالاصل عدمه وح فالاصل جواز تملكه له وعدم حرمة تصرفه فيه فما ذكره الفاضل الاردبيلي ره من عدم دليل واضح على ما ذكروه وان الظ كون السمكة وما معها ملكا للصايد المقبض ان كان فيه اثر الاسلام لان الظ انه وان كان للمسلم انه معرض عنه لوقوعه في البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطة واحتمل كون المشتري ملتقطا لعدم شعور الصايد به وكونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور ليس بشيء وما ذكره كان قريبا لكن حكمهم بوجوب الخمس فيه ايض ولا يظهر له وجه وكانهم جعلوه منزلة في الكنز كما ذكرنا في الموجود في الدابة ولا يخفى بعده كما ذكرنا هناك ويحتمل هنا الحاقه بالغوص ايضا وهو ايض بعيد نعم لو قيل بعموم الارباح اتجه الحكم بوجوب خمسها فيه فتامل واحفظ فروع في الكنز الاول قال في هي لو استاجر اجيرا ليحفر له في الارض المباحة لطلب الكنز فوجده فهو للمستاجر لا للاجير لانه استاجره لذلك فصار بمنزلة ما لو استاجره للاصطياد والاحتشاش وان استاجره لامر غير ذلك فالواجد هو الاجير والكنز له انتهى وقال الفاضل الاردبيلي ره وفي صحة الاستيجار بمثله تامل لعدم تعيين مقدار الحفر ولما قيل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها في الملك بغير اختيار والظ الجواز وتوقف التملك بعدم قصد ملكية الغير وبعدم ملكية منفعة الغير على تقدير عدم احتياجه الى النية كما هو الظ وسيجيء تحقيقه انتهى والظ ان قوله لعله سهو وتغيير من النساخ والصواب لعدم تعيين ثم لا يخفى ما فيه اذ يمكن فرض تعيين مقدار ويكون نظر المستاجر وجدانه فيه او تعيينه بحسب الزمان كيوم او يومين واما ما نقله عن القيل فما قاله عليه من الظ حسن لكن في حكمه بكون الظ عدم احتياجه الى النية تامل بل الظ خلافه لاصالة عدم ملكه ما لم يثبت خلافه ولم يثبت في ذلك بدون النية فتدبر الثاني قال في هي ما يجده العبد من الكنز لمولاه يخرج منه الخمس والباقي له لانه اكتساب فاشبه الاحتشاش والاصطياد لان قوله ع وفي الركاز الخمس يدل بعمومه على وجوب الخمس في كل ركاز وبمفهومه على ان الباقي للواجد انتهى وفيه تامل فانه اذا قيل ان مفهومه من ان الباقي للواجد ولعمومه لا يشمل ذلك لان الباقي فيه على ما ذكره ليس للواجد بل لمولاه الا ان يقال ان الواجد حقيقة فيه هو المولى والعبد لعدم تملكه بمنزلة الالة ثم لا يخفى ان اطلاق كلامه هنا يويد ان مراده بما نقلنا عنه في المعدن ما فهمه الفاضل الاردبيلي ره من ان الضمير في انه مع الاذن في القول بملك العبد ايضا يكون ما وجده لمولاه كما وعدنا هناك لكن الحكم به بعيد جدا فالظ حمل كلامه هناك على ما حملنا وتنزيل كلامه هنا على التفصيل المذكور هناك احالة ما ذكره هناك نعم لو قيل بالفرق بين المباحات في الاصل كالاحتشاش والاحطاب بين اللقطة فانها ليست مباحة

في الاصل

في الاصل وان اذن المولى في التملك انما يفيد تملكه في المباحات في الاصل لا فيما كان ملكا لاحد فيخرج اطلاق الحكم بانه للمولى وان اذن له السيد فقلنا بملكه في
الجملة الا في خصوص هنا ايضا لكن هذا لا يلائم كلام العلامة لانه حكم اولا بانه باشبه لا احتمال والاصطناف فتدبر الثالث قال اذا استأجر دارا
ووجد فيها كنزا فهو للمالك قال بعض الجمهور وهو للمستأجر لنا ان المالك يده ثابتة على الدار فهي ثابتة على ما فيها فيقضى له به وهذا قول ابي حنيفة ومحمد
الحسن واحتج المخالف بان الكنز لا يملك بملك الدار وهو قول ابو يوسف وبطلانه واضح الرابع قال لو اختلف المستأجر والمالك في ملكه قال الشيخ القول قول
المالك وبه قال المزني وللشيخ قول اخر ذكره في الخلاف ان القول قول المستأجر وبه قال الشافعي وعن احمد روايتان كالقولين والاحتجاج للاول ان دار المالك
كيده فيقضى له به ولان الدفن مانع للارض وللثاني انه مال مودع في الارض وليس منها فيكون القول قول من يده على الارض كما في الدار من الاقمشة ولان المالك
لا تكرى دارا فيها دفين الا نادرا اما لو اختلفا في مقداره فالقول قول المستأجر على القولين لانه منكر انتهى وقد ذكر في كرة ايضا هذين الفرعين بلا تفاوت الا
في العبارات وانت خبير بان الظاهر منه انه فرعان مختلفان ولا يظهر له وجه الا ان يقال ان النزاع في الاول في دعوى كل واحد له باعتبار تبعيته للملك او الاستيجار
مع اعتراف كل منهما بعدم معرفته له وصدم وضعه فيها والنزاع في الثاني في ان كلا منهما يدعي انه وضعه فيها ولا يخفى انه على هذا لا يتجه شيء من القولين في النزاع
الاول على مقتضى ما فصله اصحابنا فانهم لم يحكموا بتبعية الكنز للدار حتى يقال انه هل للمالك او للمستأجر بل قالوا انه يعرف البائع فان عرف به فهو له
والا يعرف المالك وهكذا فان لم يعرف به احد منهم فهو لواجده اما مطلقا واذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة او انه يكفي اعلام المالك ان يوم
ياتي هذا التفصيل وعلى هذا فاذا اعترف كل منهما بعدم معرفته لا يحكم لواحد باعتبار تبعيته ملكا او استيجارا وهو ظ نعم لو قيل بما قلنا انه ظاهر
الصحيحين اللتين نقلنا سابقا وهو ان الكنز لاهل الدار وانهم يعرفونه اتجه تحقيق ان اهل الدار هل هو مالكها او يكتريها حين وجدان الكنز وكان
الاول اظهر والله تعالى يعلم وانت تعلم ان كلام العلامة لا يمكن حمله على هذا الخلاف اذ لم يسلف منه ما يدل على بطلان ما ذكره المخالف في الصورتين
هي ما سلف منه وهو بطلانه حين ادعى المالك معرفته من غير نزاع للمكتري معه والفاضل الاردبيلي لم يذكر الا فرعا واحدا فانه قال لو استأجر دارا فوجد
فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض العامة وهو بعيد فان المالك ذو اليد وعلى المستأجر الاثبات لو ادعيا انتهى وهو الفرع الثاني على ما ذكرنا ولم يتعرض
للاول اما لعدم اتضاح المقصود منه او لجعلهما فرعا واحدا بان يكون في الثاني زيادة تفصيل للاول ينقل الى الشيخ واحتجاجه لهما ثم حكمه بعد القول الثاني
ظ لا يخلو عن اشكال بل لا يخلو عن وجه لما نقل من احتجاج الشيخ ويؤيده ايضا اصالة عدم تقدم وضع الكنز على الاجارة اذا علم كما هو الغالب نعم ربما يبعد
دعوى المكري بالقرائن الموجبة فيما وجد الدالة على سبق وجوده على الكراء ولكن ربما وجدت تلك بالنسبة الى المالك ايضا فالظ عند وجود القرائن الا هو
الحكم بها والنزاع انما هو في المجرد عنها وح يكون القول قول المكري وهذا اظهر كما اختاره الثاني في ملك ومثله القول في كل ما وقع النزاع بين ذي اليد
السابقة واللاحقة كالمعير والمستعير مع سلب الملك عنهما ثم انه بعد ذلك رايت ان العلامة في الارشاد في اخر البحث قال وانما القول قول مالك الدار
قال هذا الفاضل يعني لو تداعى مالك الدار ومستأجرها في كنز وجد فيه فالاكثر على ان القول قول المالك فالمستأجر خارج وعليه البينة وعلى المالك
اليمين لان المالك له فهو واضع اليد عليه فكذا جميع ما فيه فهو تحت يده ونقل عن الشيخ ان القول قول المستأجر لانه واضع اليد على المالك بحسب
الظ والمنفعة له فيكون واضعا يده شرعا على ما فيه وهو بعيد لانه ما وضع الا بما اباح له المالك وهو منفعة البيت والكنز خارج عنها جزما
قد مر ايضا انتهى ولا يخفى ان هذا بعينه هو الفرع الذي مر ذكره هناك وما نقله من دليل الشيخ هو الدليل الاول الذي نقلناه وحمله على ان الكنز
من جملة المنافع فيكون يده شرعا عليه لتسليط المالك عليها فاعترض عليه بما ذكره وانت خبير بانه يمكن بناء الدليل على ما ذكره بل على ان الدار بالفعل
بيده ويتبعها جميع ما فيها وهو ما وجد من الكنز فيها ويحتمل ان يكون لواضع له فيها فيحكم له به بمقتضى اليد في الحال كما في الاقمشة التي وجد فيها ح
لا يرد عليه اعتراضه فتدبر الخامس قال المكاتب عليك الكنز لانه اكتساب فكان كغيره من انواع الاكتسابات يخرج منه الخمس والباقي له لان تسلطه
على مكتسباته منقطع بالكتابة السادس قال الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس في الباقي لمستحقيه يخرجه الولي عنهما عملا بالعموم وكذا
المراة وحكي عن الشافعي ان المراة والصبي لا يملكان الكنز واحتج المختار بما تقدم من انه اكتساب فيهما من اهله السابع قال يجب الخمس في الكنز على من وجده
من مسلم او ذمي حر او عبد صغير او كبير ذكر او انثى عاقل او مجنون الا ان العبد اذا وجد الكنز فهو لسيده وهو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على
انه يجب على الذمي الا الشافعي وقال الفاضل الاردبيلي في الدليل تامل لعل دليل العموم عموم الادلة ويكون المكلف بالاخراج الولي في غير المكلف
انتهى ووجه التامل ان اتفاقهم عدا الشافعي على وجوب الخمس على الذمي لا يصير دليلا على تمام العموم الذي ذكره ولا على اتفاقهم عليه كان مراد العلامة
اتفاقهم على جميع ما ذكره الا الخلاف من الشافعي في وجوب الخمس على الذمي فلا عبرة به فصلح الدليل دليلا على اتفاقهم وكذا على الحكم لكن الظ ان
مراد العلامة هو الدليل على اتفاقهم لا دليل الحكم فانه قال بعد ما نقلنا ونقله هذا الفاضل بعد قوله الا الشافعي فانه قال لا يجب الخمس الا على
من يجب عليه الزكوة وله في ايجاب الزكوة على الذمي قولان سلفا عموم قوله عم وفي الركاز الخمس وقول الباقر عم وكل ما كان ركازا ففيه الخمس ولانه مال ظهر
عليه فيجب فيه الخمس كالمسلم والغنيمة واحتجاج الشافعي بانه زكوة ضعيف انتهى فحاصل دليل الحكم هو ما ذكره العلامة من الاستدلال بعموم الحديثين
وافاد دليله الاخير فهو استدلال بالقياس على الشافعي القائل به ثم قال هذا الفاضل ولعله يريد بالصبي والمجنون من فقد على التملك بتميز ما ويحمل
الملك لهما بالاخذ وبالقبض وبالولاية والارث انتهى وظ كلام العلامة هو الاحتمال الثاني الذي ذكره وهو تملكهما بمجرد الاخذ والقبض ولو
فيلزم وجوب نية المالك في المباحات فليحمل على انه بمجرد اخذهما يجب على الولي ان ينوي تملكها لهما واخراج الخمس لمستحقيه واما الاحتمال الثالث الذي
ذكره وهو تملكهما بالاولوية اي اذا اخذها الولي بالولاية او لنفسه ثم مات فارثه لهما لانهما تمكان من الظهور ولا يصلحان للذكر سيما الاخير

قوله

ان بلغ عشرين دينارا عينا او قيمة والمراد بالدينار المثقال كغيره وفي الاكتفاء بمائتي درهم وجه احتمله المصنف في البيان مع قطعه بالاكتفاء بها في المعدن وينبغي القطع بالاكتفاء بها هنا لان صحيح البزنطي عن الرضا ع تضمن ان ما تجب الزكوة منه في مثله ففيه الخمس قيل والمعدن كالكنز لا يشترط بلوغه عشرين دينارا ونسبته الى القول تدل على توقفه فيه مع تصريح غيره وصحيح البزنطي دال عليه فالعمل به متعين وفي حكمها بلوغه مائتي درهم كما مر عند المصنف مع ان الرواية هنا لا تدل عليه وقال الشيخ ره في الخلاف لا نصاب له بل يجب خمسه وهو ظاهر الاكثر نظرا الى الآية والرواية حجة عليهم واعتبر ابو الصلاح ره النصف الحلو فيه دينارا كالغوص استنادا الى رواية قاصرة نعم يعتبر الدينار او قيمته في الغوص قطعا واكتفى المصنف ره عن اشتراطه فيه بالتشبيه هنا ويعتبر النصاب في الثلثة بعد المؤنة التي يغرمها على تحصيله من حفر وسبك في المعدن والغوص او ارشها واجرة الغواص في الغوص او اجرة الحفر ونحوه في الكنز ويعتبر النصاب بعدها

قوله ان بلغ عشرين دينارا هذا هو المعروف بين الاصحاب ولم يذكروا فيه خلافا ومستندهم صحيحة البزنطي الآتية ومقتضاها كما ذكرنا كما سيجيء الاكتفاء ببلوغ احد النصابين ولكن اكثرهم اقتصروا على ذكر نصاب الذهب كما فعله المصنف والعلامة في هي وكره صرح بان عشرين دينارا معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما مائتا درهم وما عداهما يعتبر فيه قيمته باحدها **قوله** المثقال اي المثقال الشرعي الذي هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي كغيره اي كما في غير هذا الموضع فانه كلما ورد فيه الدينار فهو المثقال **قوله** لان صحيح البزنطي رواه ابن بابويه عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس ولا يخفى ان عبارة الجواب تشمل بعمومها المعدن ايضا لكن يحتمل بقرينة السؤال التخصيص بالكنز فالكنز اولى بالقطع فيه من المعدن كما اشار اليه الشارح هذا ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد من الرواية اعتبار النصاب الثاني في الخمس ايضا لكن العلامة في هي وكره صرح بانه ليس للركاز نصاب آخر بل لا يجب الخمس فيه الا ان يكون عشرين مثقالا فاذا بلغها وجب الخمس فيه وفيما زاد قليلا كان الزائد او كثيرا ولم يذكر خلافا فيه والرواية لا تأبى الحمل **قوله** قيل والمعدن كالكنز هذا قول الشيخ في ية وط واختاره ابن حمزة وعامة المتأخرين وهو المعتمد اشار اليه الشارح من صحيح البزنطي وهو ما رواه الشيخ عنه في الصحيح قال سئلت ابا الحسن ع عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا **قوله** مع ان الرواية هيهنا لا تدل عليه لكن قد عرفت ان صحيحته في الكنز يشمل بظاهره المعدن ايضا لكن لا يبعد تخصيصه بالكنز بقرينة السؤال كان بناء كلام الشارح على هذا فلا تغفل **قوله** وهو ظ الاكثر فانهم لم يتعرضوا الذكر النصاب له فالظ انهم لم يعتبروا فيه نصابا وابن ادريس في السرائر صرح بعدم اعتبار النصاب فيه وادعى اجماع الاصحاب عليه وقال العلامة دعوى الاجماع في صريح الخلاف في غاية البطلان نظرا الى الآية اي صدق اسم المعدن على القليل والكثير فعموم الادلة يشمل الجميع والرواية حجة عليهم لانها لصحتها تصلح مخصصة للعمومات **قوله** استنادا الى رواية قاصرة وهي ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن ع قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وفي سنده قصور لجهالة محمد بن علي المذكور ولكن ابي نصر ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عن الكاظم ع وهو ايضا قاصر بالارسال وقال الشيخ في يب ليس بين الخبرين تضاد لان الخبر الاول تناول حكم المعادن والثاني حكم ما يخرج من البحر وليس احدهما هو الآخر بل لكل واحد منهما حكم على الانفراد انتهى وهو كما ترى فان السؤال في الثاني يتناول المعادن ايضا فكان مراده انما يحمل الجواب في الثاني على انه جواب عما يخرج من البحر خاصة ولا يخفى بعده وقال العلامة في هي في الجواب عن الاحتجاج لقول ابي الصلاح بهذه الرواية والجواب يحتمل ان يكون المراد ما يخرج من البحر والاول يتناول المعادن خاصة قال الشيخ وايضا فان دلالة حديثنا على ما اعتبرناه من النصاب اقوى من دلالة حديثكم وايضا فحديثنا يتناول المعادن وهو لفظ عام وحديثكم يتناول معادن الذهب والفضة خاصة واذا احتمل كان الاستدلال بحديثنا اولى على ان حديثنا معتضد بالاصل وهو برائة الذمة ونفي الضرر انتهى وايضا من قوله وايضا انه ليس نظره في كون دلالة حديثه اقوى الى احتمال الحديثهم فان قوله ع فيه ففيه الخمس يحتمل الاستحباب واما الوجه الثاني الذي ذكره العلامة فكانه اراد به ترجيح مذهبه بان حديثنا يدل على تمام مذهبنا وحديثهم يدل على بعضه وهو عام فينتفي البعض الآخر بلا دليل وقوله واذا احتمل كانه مبني على الوجه الذي نقله عن الشيخ والوجه الاول منه دون الوجه الثاني الذي ذكره اذ لا يرتبط به الا ان يقرر مراده انه اذا احتمل حديثكم الاختصاص ببعض المذكور فيه ولا يكون عاما فاستدلالنا بحديثنا اولى لا فادته العموم بخلاف حديثكم وعلى ما قررنا يمكن ان يكون مراد الشارح بقصوره قصورها بحسب الدلالة ايضا فافهم واعلم ان الرواية رواها المفيد ايضا في المقنعة مرسلا وفيها بدله من اللؤلؤ كاللؤلؤ ح فلا اختصاص لها بالمعدن ولكن لا يمكن التعويل عليها مع مخالفة الكتابين **قوله** نعم يعتبر الدينار او قيمته في الغوص قطعا كان دعوى القطع بذلك لثبوت الاجماع عليه كما يظهر من هي ايضا حيث قال ذهب اليه علماؤنا اولما ذكره في المدارك من ان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق بينهم ولا قائل باعتبار ما دونه لكن لولا الاجماع فلا يظهر في الاخبار حجة لذلك سوى رواية محمد بن علي المتقدمة وهي لضعف سندها يكان من افادة القطع سيما في عموم الغوص مع اختصاص الرواية على ما في الكتابين بالبعض المذكور فيها هذا وسينقل بعد ذلك عن المفيد انه جعل نصابه عشرين دينارا وهو يخالف ما نقلنا عن هي ولكن لم يظهر له مستند اصلا ولو لم يثبت الاجماع على اعتبار الدينار لكان القول بعدم اعتبار نصاب فيه قويا للعمومات قال في هي ولا يعتبر في الزائد عن الدينار نصاب اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب الخمس **قوله** واجرة الغواص في الغوص هذا اذا استأجر اجيرا للغوص له واما اذا غاص احد لنفسه فليس فيه وضع شيء للاجرة وهو ظ **قوله** واجرة الحفر ونحوه في الكنز هذا اذا احفر لوجدان الكنز اما لو حفر لغرض آخر فظهر كنز فلا يحتسب من المؤنة اجرة ما حفره وهو ظ **قوله** ولا يعتبر اتحاد الاخراج لعموم الادلة وعدم دليل على اعتباره **قوله** واعتبر العلامة عدم نية الاعراض اي اعتبر في الوجوب مع اتحاد الاخراج عدم نية الاعراض فلو اخرج ما نقص من النصاب ونوى الاعراض ثم بدا له واخرج ما كمل به النصاب لم يجب عليه في الاول شيء وكذا في الثاني اذا نقص هو ايضا منفردا عن النصاب ونوى الاعراض ثانيا وكانه لا يبعد نحوه فهم ذلك في العرف من اخراج النصاب ويؤيده ايضا انه لو اخرج ما نقص عن النصاب واعرض عنه فالظ انه يجوز للمالك الجميع صرفه فيما شاء ولا يجب عليه اقرار الخمس الى آخر عمره لاحتمال ان يبدو له ثانيا العود اليه ح فاذا بدا له ثانيا واخرج ما كمل به النصاب فالحكم بضمانه واغترامه لما اتلفه من الخمس مع اصالة عدمه لا بد له من دليل ولو كان مجرد العمومات الاصلية دليلا لكان لذلك وجه هنا مع ما في التكليف بضبط حساب ما اخرجه بحيث يمكن معرفته اذا اتفق له اخراج آخر الى آخر عمره من العسر والحرج هيهنا وانما احتمل الاعراض على نية تركه بالكلية ولكن الظ من كلام العلامة ره في هي وكره انه لم يرد ذلك فانه ذكر اذا اشتغل بالعمل وانما ترك بين الدفعات للاستراحة مثلا او الاصلاح الة او طلب اكل وما اشبهه فالاقرب وجوب الخمس اذا بلغ النصاب المتعدد النصاب واما اذا ترك العمل بينهما ترك اهمال فلا يضم بعض الدفعات الى بعض والظ منه انه اراد بترك الاهمال في مقابل ما ذكره اولا تركه زمانا يعتد به بحيث يقال في العرف انه تاركه له وان اراد العود اليه بعد حين فلو لم يخطر بباله شيء من العود وعدمه او كان مترددا بينهما والحاصل ان المراد الانفصال العرفي وعدمه وعلى

هذا

مطلقا في ظاهر الاصحاب ولا يعتبر اتحاد الاخراج في الثلثة بل يضم بعض الحاصل الى بعض وان طال الزمان او نوى الاعراض وفاقا للمص واعتبر العلامة ره عدم نية الاعراض وفي اعتبار اتحاد النوع وجهان ١٢

اجودهما اعتباره في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقا للعلامة ره ولو اشترك جماعة اعتبر بلوغ نصيب كل نصابا بعد مؤنته **والسابع** ارض الذمي المنتقلة اليه من مسلم سواء
انتقلت اليه بشراء ام غيره وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء وسواء كانت مما فيه الخمس كالمفتوحة عنوة حيث يصح بيعها ام لا وسواء اعدت للزراعة ام لغيرها حتى لو اشترى
بستانا او دارا اخذ منه خمس الارض عملا بالاطلاق وخصها

هذا فكانه يسقط ما ذكرنا من التأييد بعدم الضم في صورة الاعراض ولكن لا يبعد ايضا دعوى فهم ما ذكره من اخراج النصاب فافهم **قوله** اجودهما
اعتباره في الكنز والمعدن لا يظهر وجه يعتد به للتفرقة بينهما وبين الغوص والظاهر عدم اعتباره في شيء فيضم بعض الانواع الى بعض في الجميع الا ان يقع بينها
فصل يمنع ذلك من الحكم بالضم وقد مر في بحث المعدن ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعدد نوعهما او انواعهما واعلم انه ذكر
العلامة ره كما نقلنا عنه من الكتابين في المعدن لا في الثلثة كما هو ظ كلام الش بل قال في هي في بحث الركاز لو وجد ركازا دون النصاب ثم وجد ركازا اخر دون
النصاب فاجتمعا نصابا ففي وجوب الخمس اشكال اقربه عدم الوجوب لان الركاز لا يوجد شيئا بعد شيء فكانه بمنزلة ما التقط لقطا كثيرة كل واحدة اقل من
درهم وكلامه في كره ايضا قريب منه والظ ان مراده انه يكفي في وجدان الكنز وتعلق الخمس به وصوله اليه بحيث يتيسر الاخذ منه وان لم يأخذ بالفعل وعلى هذا
فاذا وجد كنزا فاذا كان بمقدار النصاب وجب عليه الخمس فيه والا فلا فلو وجد كنزا فهو بمنزلة ما لو وجد لقطة بعد لقطة اخرى فانه لا يضم احديهما الى الاخرى
وهذا بخلاف المعدن فانه لا يملك منه الا ما اخذه منه ولا يجب الخمس عليه الا فيما اخذه فاذا اخذ شيئا فشيئا يأتي فيه ما ذكره من التفصيل في الكنز نعم الظ انه
يجري في الغوص ايضا بان يجعل ما يخرج دفعات بالغوص بمنزلة الاخذ من المعدن دفعات هذا والظ ان ما ذكره في الكنز من انه لو وجد كنزا اخر فهو بمنزلة لقطة
اخرى انما يتجه مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحادهما بان فرض حفر مكان الى ان يظهر فيه شيء ثم حفر قدرا اخر الى ان يظهر شيء وهكذا فهو وجدان
الكنز دفعات ويأتي فيه الحكم باعتبار النصاب في المجموع والتفصيل فيه باعتبار نية الاعراض وعدمه بل الظ ان ما ذكره من الحكم في اللقطة بتعددها ايضا انما
هو مع اختلاف مكانها عرفا واما مع اتحاده عرفا بان وجد فيه شيئا ثم تفحص فوجد فيه شيئا اخر وهكذا فالظ ان الجميع لقطة واحدة وبلوغ الدرهم انما
يعتبر في الجميع لا في كل واحد الا مع اختلاف الزمان عرفا واحتمال سقوطها من شخصين فتدبر وما نسبه الش الى العلامة من موافقته له في التفصيل الذي ذكره
لم اقف عليه بل كلامه في هي صريح في خلافه فانه قال فلو اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة مثلا ضم احدهما الى الاخر وكذا ما عداهما وقال بعض
الجمهور لا يضم احدهما الى الاخر وقال اخرون لا يضم في الذهب والفضة ويضم فيما عداهما حملا على الزكوة ويكون المخرج خمسا لا زكوة وهو معتبر بالقيمة ولا
اعتبار باتحاد الجنس بخلاف الزكوة انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره الش في المعدن ودليله يجري في الكنز ايضا الا انه لا يتعرض لهذا الفرع ايضا فيه
ولا في الغوص وفي كره ايضا ذكر في المعدن مثل ما نقلنا عن هي من الحكم بالضم مط ونقل القولين عن الجمهور الا انه لم يتعرض لدليل مختاره وبعد وجوه التفصيل فيه
في كتاب غيرهما والله تعالى يعلم **قوله** وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء يفهم منه ان فيه اخبارا ايضا او خبرا الا اقل ليس فيه خصوص لفظ الشراء وليس
كذلك فانهم لم يذكروا فيه الا رواية ابي عبيدة التي سيذكرها الش فانها هكذا قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس والعلامة
الرواية في يب في باب الخمس والغنائم وسندها هكذا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمن عن ابي عبيدة الحذاء ورواها
في باب زيادات الخمس ايضا وفيه بدل احمد بن محمد ابو جعفر وهو ايضا احمد بن محمد فان احمد بن محمد بن عيسى على ما ذكروه في كتب الرجال مكنى بابي جعفر والعلامة ره
في لف عدها موثقة وكانه سهو منه فان ما نقلناه من السند صحيح غاية الصحة وليس في احد منهم من يتوهم كونها موثقة باعتباره الا ان في ابي ايوب الخزاز
في كتب الرجال اختلافا في انه هل هو ابن عثمن او ابن عيسى وههنا تصريح بانه ابن عثمان وفي رواية صحيحة في قنوت الجمعة تصريح بانه ابن عيسى وعلى التقديرين
فهو ثقة كريم المنزلة يروي عنه الحسن بن محبوب فالاختلاف لم يذكروه ولا يخرجها عن الصحة الى التوثيق والش ايضا فيما سيجيء عدها موثقة وكانها تبع لف من غير
مراجعة الى يب وفي فوائد القواعد استضعفها وهو ايضا مبني على ذلك فان دأبه استضعاف الموثقات **قوله** كالمفتوحة عنوة قال في لك يتصور بيع
المفتوحة عنوة تبعا للاثار المتصرف بها بناء وشجر وبهذا الاعتبار يخرج خمسها لا باعتبار نفس الارض ولا فرق في وجوب الخمس منها بين ان يكون قد خمست اولا فانه
والظ انه اذا لم يخمسها اهل الغنيمة وجب على الذمي فيه خمسان باعتبار وجوبه في اصل الغنيمة وقد اهمله اربابها وخمس باعتبار شرائه من المسلم اذ لا دليل على
سقوط الاول بازاء الخمس الذي يجب عليه بالشراء لكن ينبغي ان يكون الخمس الثاني من الباقي بعد اخراج الخمس الاول لا من كل ما اشتراه فته وذكر في المدارك انه
يتصور بيع الارض المفتوحة عنوة في مصالح العسكر ومن ارباب الخمس اذا اخذوا منها شيئا على هذا الوجه واما بيعها تبعا للاثار المتصرف فيها كما ذكره جمع من المتأخرين
فمشكل لعدم تحول الارض في ملك المتصرف بتلك الاثار قطعا ومع انتفاء الملك امتنع تعلق البيع بها كما هو واضح انتهى والظ ان من جوز بيعها يقول بتعلق
الملك بها تبعا ودعوى القطع بخلافه لا بد له من دليل نعم الكلام في دليلهم على الجواز المذكور واما ما ذكره في تصوير البيع المذكور فهو حق ولكنه ليس فيه
مظنة فرق بينه وبين سائر الصور التي يحتاج الى التعميم المذكور اذ بعد اخذها على احد الوجهين المذكورين يصير ملكا للاخذ كساير الاملاك ولا يتخيل بينه
وبين ساير الاراضي احتمال فرق حتى يصرح بالتعميم لدفعه فالظ ان نظر المصنفين الى ما ذكر في لك ثم لا يخفى ان ظ كلام لك وصريح المدارك جواز اعطاء خمس
ملك الارض لاربابه بان يصير ملكا يتصرفون فيه تصرفهم في ساير الاملاك وهو الظ كما خمس في ساير الغنيمة لكن كلام العلامة ره في هي كما نقلنا في اول
هذا الكتاب يدل على ان الخمس منها بازاء خمس نمائها في كل سنة الى اربابه وهو اعلم بما قال والفاضل الاردبيلي ره ايضا حكم بالتأمل فيما ذكروه لعدم الملك المطلق
بل للاثار المتصرف وقال ليست بارض فوجوب الخمس فيها محل التأمل وقال ولو قيل بالملكية بتبعية الاثار ايضا فيه تأمل فان الظ انها تزول بزوالها
يلزم اخراج خمسها مرتين فته وعلى تقدير الوجوب بالشرائط كساير الاراضي انتهى وما ذكره في وجه التأمل اولا هو ما نقلنا عن المدارك وفيه ما فيه وما
ذكره ثانيا ففيه ان كون الظ انها تزول بزوالها لا يصلح وجها للتأمل في الحكم المذكور اذ لا يجوز ان يجب عليه اخراج الخمس بمجرد بيعه منه بالتبعية وان خرج عن
ملكه بعد زوال الاثار وح فان اخراج الخمس من الارض فاما ان يخرجه ما بقي الاثار فان زالت يصير ملكا للمسلمين ويزول مالكيته ويسقط عنه الخمس وان اخرجه من
العين فهو يملك الباقي ما بقي الاثار فان زالت عادت ملكا للمسلمين وكذا الخمس ملك لاربابه ما بقي الاثار وبعد الزوال يزول ملكهم ايضا ويصير ملكا
للمسلمين لا محذور في شيء من ذلك وما ذكره من لزوم اخراج خمسها مرتين فان اراد بارض المفتوحة عنوة يجب اخراج خمسها اولا فاذا وجب اخراج خمسها

بعد شراء

وخصها في المعتبر بالاولى وعلى ما اخترناه طريق معرفة الخمس ان تقوم مشغولة بما فيها باجرة للمالك ويتخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع ولا حول هنا ولا نصاب ولا نية ويحتمل وجوبها عند الاخذ لا عنه وعليه المص في س والاول في ن ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج وان كان لمسلم ولا باقالة المسلم له في البيع الاول مع احتمال الهنا بنا على انها فسخ لكن لما كان من حينه ضعف وهذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والتقي والمتاخرين من اجمع والشيخ رة من المتقدمين على وجوب فيها ودوكه

بعد شراء الذمي يلزم اخراج خمسها مرتين ففيه ايضا انه لا محذور فيه واي محذور في وجوب اخراج الخمس اولا من الكل ثم وجوب اخراج خمس ايضا مما اشتراه ثم من الباقي وان ابا داته اذا وجب اخراج الخمس منه اذا اشتراه ثانيا فاذا فرض زوال اثار دخروجها من ملكه بذلك فلو فرض تجدد بذلك الاثار فيجب عليه اخراج خمس اخر بناء على ما قيل من وجوب الخمس في مطلق الانتقال اليه وان لم يكن بعنوان الشراء ففيه ان وجوب الخمس في مثل ذلك الانتقال الذي الذي يكون بتجديد الاثار بعد زوالها غير ظ ولو سلم فلا محذور فيه ايضا فانه ان اخراج الخمس من الارتفاع فلا يلزم الا وجوب اخراج خمس الارتفاع بعد التجديد كسابقه وان اخرج من نفس الارض فيلزم ان يجب عليه اخراج خمس ما بقي له بعد اخراج الخمس وهكذا ابدا ولا محذور فيه ايضا ثم قوله بالشرايط بالباكما في النسخ التي راينا كانه سهو والقاف لشرايط والمراد ان الشرايط فيه ايضا مثل ساير الاراضي المنتقلة الى الذمي من مسلم فان اشترط فيها ان تكون معدة للزراعة اشترط في ملك الذمي الارض المفتوحة عنوة ايضا وان لم يشترط فيها لم يشترط في تلك ايضا وكذا لو شرط فيها شرط اخر كعدم اقالة المسلم على القول به فتدبر **قوله** وخصها في المعتبر بالثانية فانه قال في التذ ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن وقال العلامة ره في هي هل هذا الحكم مختص بارض الزراعة او عام فيه وفي المساكن اطلاق الاصحاب يقتضي الثاني والاظهر ان مرادهم بالاطلاق الاول وقال في لك بعد نقل ما نقلنا عن المعتبر وهو جيد لانه المتبادر وجزم الش هنا وله بمطلق الارض سواء كان بياضا او مشغولة بغرس او بناء عملا بالاطلاق وهو ضعيف انتهى ولا يخفى انه على تقدير حمل الرواية على ما حمله الاصحاب الظ هو ما ذكره الش فاطلاق الارض فيها وما ادعاه من التبادر كانه بناء على ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان المسكن لا يقوله عرفا الارض بل المسكن وقال نعم اذا اشترى ارضا ليجعلها مسكنا يجيء البحث ولا يبعد الوجوب ولا يخفى ان ما ذكره يجري في البستان ونحوه ايضا ولا يبقى لمورد الحكم سوى الارض التي تصلح للزراعة لكن فيه ان الدار والبستان ونحوهما اذا اخذ امع البنا والاشجار لا يطلق عليها الارض بل يقولها الدار والبستان واما اذا اخذ ارضها وحدها فيطلق عليها الارض فيقال ارض هذه الدار وهذه البستان وكذا خربا او قفرا والحكم هنا على اصل الارض فيشمل باطلاقها ارض المساكين والبساتين جميعا **قوله** ان تقوم مشغولة بما فيها يعني ان الارض المشغولة كالارض التي مثلا لا يقوم على انها ارض بياض فان ارض البياض لصلاحيتها لكل تصرف رادا المالك تزيد قيمتها عن مثل تلك الارض التي لابد ان تكون مشغولة بما فيها لصاحبها ولا تقوم ايضا على ان يكون مشغولة بما فيها مجانا بلا اجرة لمالك الارض اذ النقل بهذا الوجه يحط غالبا بضميمة الارض اي يسقط قيمتها بالكلية ويوجب ان لا يا خذاصة لنقطها بذلك عدم انتفاع مالكها بها اصلا فلا بد ان تقوم على انها مشغولة بما فيها باجرة لمالكها اي على ان يدفع صاحب البناء اجرة الارض الى مالكها فان لمثل هذه الارض قيمة يبذل لها باعتبار تلك الاجرة وما لكها لا يستحق سوى تلك القيمة وان كانت ناقصة عن قيمتها لو كانت بياضا ثم الحاجة الى هذا التقويم لو اخذ من الذمي قيمة الخمس كما هو المعهود في زماننا ظ لكن لم اقف على تصريح منهم بجواز ذلك في لا منعه وظ كلام الش حيث حكم بتخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع عدم جواز اخذ القيمة بعقد اخر كبيع او مصالحة وقع على الجميل لكن الظ ح ان يجب عليه خمس اخر من ذلك الخمس وهكذا واما اذا اخذ العين والارتفاع فعلى تقدير اخذ الارتفاع ايضا يحتاج الى التقويم المذكور فان الظ ان المراد بالارتفاع هو اجرة مثل الارض وما لم يعلم كيفية الارض وقيمتها لا يعلم اجرة مثلها حتى يؤخذ هذا من الذمي ولا اذا اخذ العين فالحاجة الى التقويم المذكور لان من اخذ العين لابد له اما ان يترك الارض للذمي ويأخذ منها اجرة مثلها ويحتاج الى التقويم المذكور او يترك الذمي البناء له ويأخذ منه اجرة مثله او تراضيا بالدفع الى ثالث واخذ كل منهما اجرة مثل حقه وكل ذلك انما يتبين كما هو حقه بالتقويم المذكور واعلم انه اذا وقع الاشتراك بين اثنين في دار او بستان بان يكون الارض من احدهما والبناء والشجر من الاخر فحق كل واحد منهما من الاجرة بتلك النسبة التي ذكرناها بمقتضى الاعتبار واما هيهنا حيث ان لانها حكم الشارع بوجوب الخمس على الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وحمل على خمس الارتفاع فيحتمل ان يكون المراد اجرة مثل اجرة مثل الارض البياض اذ لا بعد في ايجاب الشارع ذلك عليه بسبب الشراء المذكور لكن لما كان الاصل البرائة لا يمكن الحكم به بل يقتصر على ما ذكرنا لانه المتيقن بناء على حمل الحديث على ما حملوه وعلى ان هذا الاحتمال المتوجه اذا حمل على اخذ خصوص الاجرة واما اذا كان مخيرا بين اخذ خمس العين او الارتفاع والظ في صورة اخذ العين حصول الاشتراك على الوجه المذكور واخذ الاجرة بتلك النسبة فالظ في صورة اخذ الاجرة ايضا اخذها بتلك النسبة فتدبر **قوله** وعليه المص في س فانه بعدما حكم بسقوط النية عن الذمي قال في وجوبها على الامام او الحاكم قولان اقربهما الوجوب عنهما لا عنه عند الاخذ والدفع اي اقربهما الوجوب عنهما عند اخذهما من الذمي او عند دفعهما الى المستحق وكان وجه اقوبيته وجوبها عند الاخذ لئلا يكون اخذها له بان يعين وعند الدفع ليحصل الامتثال الوجوب بدفعها الى اهله وهذا بناء على ان متولي ذلك الامام او الحاكم واما اذا فرض عدم حضورهما فان جوزنا اخذ مستحق الخمس له من الذمي وقد وعلى ذلك فالاقرب الوجوب عليه عند الاخذ لما ذكرنا ومن هذا يظهر ان مراد الش من الاخذ هو الامام او الحاكم ليطابق ما في س والاهم بناء على ما ذكرنا **قوله** ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج فيبطل في الخمس ويكون للمشتري الخيار في الباقي **قوله** ولا باقالة المسلم له في البيع الاول فلا يصح اقالته وكانه كان عليه الاشارة لكن لما كان من حينه **قوله** اي حين الاقالة والتذكير بتأويل الفسخ لما كان الفسخ من حين الاقالة لا من الاصل ووجوب الخمس من حين البيع ضعف احتمال سقوطه **قوله** وهذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب يمكن ان يكون عدم ذكرهم لها باعتبار عدم ظهور الرواية في وجوب الخمس بالمعنى المعروف لذهاب مالك وجمع من العامة الى ان الذمي يمنع من شراء ارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان اشتراها ضوعف عليه واخذ منه الخمس وظاهرهم انه يؤخذ في زكوتها الخمس وحينئذ يمكن ان يكون الرواية وردت على وفق مذهبهم اما تقية لان المعروف بين العامة في زمان الباقر ع هو مذهب مالك او يكون ما ذكره هو الواقع ويظهر من صاحب المنتهى وكذا صاحب المدارك ظهور الرواية في ذلك بعدها عما حملها الاصحاب عليه ويمكن ان يقال ان هذا اختلاف ظاهر الرواية وظاهرها عموم الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم ولو حمل الخمس على هذا يجب تخصيصها بالاراضي العشرية وهو خلاف الظ فالظ حملها على ما حملها الاصحاب ولو قيل انه على هذا الاحتمال ايضا لا يجب التخصيص بالعشرية لجواز ان يكون الحكم في الواقع وجوب الخمس في زكوة كل ارض اشتراها

ذمي من مسلم وان لم يكن عشرية وكان زكوتها ضعف العشر غاية الامر ان يجعل زكوتها في العشرية ضعف الضعف ولا محذور فيه وبقي ان ذكر الخمس ربما كان على سبيل
التمثيل لما هو الفرد الشايع الغالب وهو الاراضي العشرية ويكون المراد صيرورة زكوتها الضعف ففي العشرية تصير الخمس وفيما فيه نصف العشر تصير العشر
انه اقتصر على التمثيل بالاول فنقول انه يعلم ذلك ايض لانه لا يسلم العموم لنحو الارض التي لم تزرع او لم يكن غلتها بقدر النصاب وهذا بخلاف ما حمله الاصحاب
ان بناء عليه يعم الحكم الجميع وللقائل ان يقول انه يمكن حمل الرواية على وجوب الخمس في الزكوة لاهل الزكوة في كل ارض كك وان لم يكن عشرية او بقدر النصاب
او لم تزرع اصلا مكافاة لما قصده من الاضرار باهل الزكوة حيث ضوعف بذلك قدر الزكوة او زاد على الضعف ايض وعمم ايض الوجوب عليه في الاراضي التي
لم يجب فيها الزكوة ايض في غير هذه الصورة ويكون المراد بالخمس خمس الغلة الزكوية في صاحبها او خمس اجرة المثل في غيرها او خمس اجرة المثل مط كما ذكرنا في خمس
الارتفاع على طريقة الاصحاب لكن هذا الاحتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب فلا يمكن المصير اليه وتعين حمل الرواية على ما حمله جم غفير منهم بل ظ
كلام العلامة في هي وكره اجماعهم عليه حيث نسب الحكم الى علمائنا الظ في العموم وما ذكر من كون ذلك مكافاة لفعل الذمي يجري على ما حملوها ايض فانه يكفي
في المكافاة انه بسبب ما فعله اوجب عليه خسران زائد وان لم يصل نفع ذلك الا ما ملك المستحقين بل الى غيرهم لمصلحة اوجبت ذلك فانه لما صار مانعا
لزكوة مستحقيها فاوجب تع عليه بازاء ما فعله الخمس لاهله الذين غلبوا كمال الغلبة ثم يكن ما اوجبه عليهم الصدقة التي فيها تذلل لهم بل جعله حقا لهم يأخذونه
بالقهر والغلبة فيحصل المكافاة والتلافي على ابلغ وجه هذا ولما كان في نقل بعض عبارات اصحابنا في هذا القسم وتحقيق ما يظهر منها تاكيد لما فصلنا
وثبت له فلا باس علينا بنقلها والتكلم فيها وان اوجب طول الكلام فنقول قال المحقق في المعتبر الخامس مما يجب فيه الخمس وهي جماعة من الاصحاب ان الذمي
اذا اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ذكر ذلك الشيخان ومن تابعهما ورواه الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابرهيم بن عثمان عن ابي عبيدة الحذاء قال سمعت
ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه فيها الخمس وقال مالك يمنع الذمي من شراء الارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان
اشتراها ضوعف عليهم العشر واخذ منهم الخمس وهو قول اهل البصرة وابي يوسف وروي عن عبد الله بن الحسن العنبري وظ هذه الاقوال يقتضي ان يكون
مصرفه مصرف الزكوة عندهم لا مصرف خمس الغنيمة وقال الشافعي واحمد يجوز بيعها من الذمي ولا خمس عليه ولا زكوة كما لو باع السائمة من الذمي
لان الذمي لا يؤخذ منه الزكوة والظ ان مراد الاصحاب الارض الزراعية لا المساكن انتهى ويظهر منه انه لم يثبت عنده اجماع من اصحابنا وقوله وظ هذه
اي الاقوال التي نقلها عن العامة لا ما نقله من اصحابنا ايض فانه لا ظهور فيما ذكره والظ انه حمل الحسن في كلام الاصحاب على ظاهره لكنه اقتصر على نقل قولهم
من غير حكم به ونقل ما نقله عن العامة مخالفا لهم ولا يبعد ان يكون فيه اشارة الى نوع تردد له فيه لامكان حمل الرواية التي هي مستندهم على ما يوافق ما
قالوه فلا يكون حجة لهم وقال العلامة ره في كره الضعف السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس عند علمائنا لقول الباقر ع ايما ذمي اشترى
من مسلم ارضا فان عليه الخمس وقال مالك ان كانت الارض عشرية منع من شرائها وبه قال اهل المدينة واحمد في رواية فان اشتراها ضوعف العشر عليه ووجب
عليه الخمس وقال ابو حنيفة تصير ارض خراج وقال الشافعي والثوري واحمد في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايض وقال محمد بن الحسن عليه العشر انتهى
وهو صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعهود لانهم حملوا الرواية عليه وما نقل عن العامة اقوال مخالفة لما ذكروه وقال في هي الضعف
السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس ذهب اليه علماؤنا وقال مالك يمنع الذمي من الشراء اذا كانت عشرية وبه قال اهل المدينة واحمد
في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايض وقال محمد بن الحسن عليه العشر لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم
فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء ونقل الرواية وهو ايض صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعروف وان ما نقله عن الفقها
اقوال مخالفة ولكن ما استدل به لهم كما ترى بمجرد كون ما يعرض الذمي واضرار بالفقراء من اين لنا الحكم بوجوب المكافاة وتعيينها واما وجوب الخمس بالمعنى
المعهود ولم لا يجوز ان يكون هي ما قاله مالك وكان تعويله على اجماع اصحابنا وما ذكره تقريب للحكم وبيان لسره بعد ثبوته لانه استدلال به له وجعل
الرواية مؤيدة لا دليلا يمكن ان يكون باعتبار ما ذكرنا من احتمال حملها على ما يوافق قول مالك ويمكن ان يكون للاشارة الى ان اتفاقهم يكفي في ثبوت الحكم ولا
حاجة فيه الى دليل اخر فالرواية مؤيدة فتدبر **قوله** قد نقلنا سابقا عن العلامة ره انه صرح بوجوب الزكوة على الكفار وما ذكره هيهنا من ان شراء الذمي
لها اضرار بالمستحقين يدل على عدم وجوبها عليهم والا فلا اضرار فانه اذا وجبت عليهم فلهم اخذها منهم كما يؤخذ ساير الحقوق والجواب ان هذا الكلام
يدل على عدم تكليفهم باداء الزكوة وهذا لا ينافي وجوبها عليهم اذ يكفي في ثمرة الوجوب ترتب عقاب على تركها ايض لو ماتوا على مذهبهم ولعل عدم
تكليفهم باداءها كان معلوما عندهم من خارج كقوله ع من طرقهم فليدعهم الى الجزية فان اطاعوا فاقبل منهم وكف عنهم ومن طرقنا صحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع في اهل الجزية يؤخذ من اموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية قال لا وعلى هذا فخصوص الزكوة لو قيل باخذها منه كما قاله مالك واحتملنا حمل
الرواية عليه يكون مستثنى منه باعتبار انها مكافاة لما قصده من الاضرار واما الخمس فكلام من قال بهذا الخمس صريح في وجوبه على الذمي وانه يؤخذ منه
وقد صرحوا بذلك في بعض الامثلة الاخرى ايض وكان السر في الفرق الحسن في ان الحقيقة حق وضعه الله تعالى ابتداء لاهله ليس شيء يخرج من ماله وجب عليه
الخمس بل يجب عليه ايصاله للملحق الى صاحبه بخلاف الزكوة فانها فضلة تخرج من ماله فلا بعد في ان لا تكليف به بعد التزام الجزية والله تعالى يعلم اعلم
انه يشكل الحكم بوجوب هذا الخمس لما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة واجاب عنه
في هي بانا ايض نقول بموجب هذا الحديث فان جميع الفوائد غنيمة تدخل تحت هذا الحديث ولا يخفى ضعفه فان الغنايم لو لم يحمل على ظاهرها وهي الغنائم
المكتسبة بالجهاد وحمله على مطلق الفوائد فالظ من الفائدة هي المنفعة المستفادة بلا عوض ولا يشمل ما يشتريه احد والا لما اختص الحكم بالارض المذكورة
بل يلزم وجوب الخمس فيما يشتريه الذمي من غير المسلم ومن غير الارض ايض بل في كل ما يشتريه المسلمون ولم يقل به احد نعم هذا الجواب انما يتاتى لورود

ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق عن الباقر ع واوجبه ابو الصلاح ره في الميراث والصدقة والهبة محتجا بانه نوع اكتساب وفائدة فيدخل تحت العموم وانكره ابن ادريس والعلامة ره للاصل والشك في السبب
والاول احسن لظهور كونها غنيمة بالمعنى الاعم فيلحق بالمكاسب اذ لا يشترط فيها حصوله اختيارا فيكون الميراث منه واما العقود المتوقفة على القبول فظهر لان قبولها نوع من الاكتساب و
من ثم يجب حيث يجب الاكتساب للنفقة وينتفي حيث ينتفي كالاكتساب للحج وكثيرا ما يذكر الاصحاب ان قبول الهبة ونحوها اكتساب وفي صحيحة علي بن مهزيار عن ابي جعفر الثاني ع ما يرشد الى
الوجوب فيها والمصنف لم يرجح هذا القول الا هنا بل اقتصر في الكتابين على مجرد نقل الخلاف وهو يشعر بالتوقف واعتبر المفيد ره في الغنيمة والعوض والعنبر ذكره بعد العوض تخصيص بعد التعميم او
لكونه اعم منه من وجه لامكان تحصيله من الساحل او عن وجه الماء فلا يكون عوضا كما سلف عشرين دينارا عينا او قيمة والمشهور انه لا نصاب للغنيمة لعموم الادلة ولم نقف على ما اوجب اخراج

الاشكال في باقي اقسام الخمس غير الغنيمة بان الحديث المذكور ينفي وجوبها بناء على حمل الغنائم الجهاد فيها في الجواب بحمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد فيشمل | لهما منه فانه ذكرها
ساير الاقسام على هذا القسم نعم بعد حمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد يمكن دفع الاشكال عن هذا القسم بتخصيص رواية ابن سنان بما يجب على المسلمين | مجردة عن خمسه واما
جمعا بين الصحيحين او بحملها على التقية لان وجوب الخمس بالمعنى المعهود في الارض المذكورة ليس من مذهب العامة والشيخ ره في يب وجه صحيحة ابن سنان | العوض فقد عرفت
بان المراد بها ليس الخمس بظاهر القران الا في الغنائم خاصة لان ما عدا الغنائم اوجبنا فيه الخمس انما يثبت ذلك كله بالسنة ولم يرد ع انه ليس فيه الخمس على كل | ان نصابه دينار الرواية
حال وفي الاستبصار ذكر هذا التوجيه وذكر ما نقلنا عن العلامة ايض لكن قد عرفت ان ذلك في ساير اقسام الخمس غير هذا الارض متجه واما فيها فالظ | عن الكاظم
ان يتمسك فيه بعد الحمل المذكور باحد الوجهين اللذين ذكرنا فتدبر **قوله** ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق قد عرفت انه سهو والصحيح الصحيح **قوله**
والصدقة والهبة في البيان بدل الصدقة الهدية وفي شرح جمع بينهما وهي بغلة كما في البيان وفي لف كما هنا ثم ان ظاهره اختصاص الاضافة بهذه الثلاثة
او الاربعة فلا يشمل بعض الفوائد الاخرى كعوض الخلع والصداق ولا يخفى ان ما ذكره الشارح من الحجة لا يلائم هذا الاقتصار لعمومها والواجب في كل فائدة و
يمكن ان يكون غرضه التعميم في كل فائدة ويكون ذكر هذه او الاربعة لكونها عمدة الفوائد التي لا تدخل فيما ذكر في المتن وح فالجملة المذكورة بلائمه **قوله**
محتجا بانه نوع اكتساب ظاهره ان هذا الاحتجاج من ابي الصلاح نفسه فيظ لف ايض هو هذا فانه قال بعد نقل مذهبه احتج بانه نوع اكتساب فدخل تحت
عموم الاغتنام لكن الظ انه لم ينقل عنه نفسه حجة وغرض العلامة ذكر حجة له من قبله ويؤيده هذا انه في هي ايض نقل مذهبه ولم ينقل عنه حجة وقال
يمكن ان يحتج له بصحيحة علي بن مهزيار ثم انه في لف اجاب عن الحجة بمنع المقدمة الاولى ولا يخفى ان المنع متوجه في الميراث واما في غيره مما يتوقف على القبول
فيتجه عليه ما ذكره الشارح وكان لهذا اضاف الفائدة ايض لئلا يتم في الميراث ايض فلا تغفل واعلم انه روى في في عن علي بن الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا
بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس ولا يخفى انه يفهم منه ثبوته في الجائزة اذا لم يكن من
صاحب الخمس لكن في سنده سهل بن زياد وعلى هذا ايض لم يذكر في كتب الرجال وكان هذه الرواية ايض مما يؤيد كون هذا القسم من الخمس كله حق للامام
والافلعله لعدم كون الخمس فيما صرح به صاحب الخمس وجه ظاهر وروى ايض بسند فيه سهل عن علي بن مهزيار قال كتب اليه يا سيدي رجل دفع اليه
مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس والظ ان ما دفع اليه كان هبة اليه ليحج بها
ولا اقل من شموله لها فنفي الخمس فيه الظ في نفيه ع مط حتى فيما فضل عنه عن الحج يدل على عدم الخمس الا ان يقال الظاهر منه نفي الخمس فيه بخصوصه وهو لا
ينافي كونه من الارباح التي فيها الخمس بعد المؤنة فت وقد نقلنا سابقا رواية احمد بن محمد بن عيسى المشتملة على الجائزة وما فيها من الاحتمال ايض فتذكر
قوله لظهور كونها غنيمة بالمعنى الاعم ظ لكن كون المراد بها في الاية الكريمة المعنى الاعم غير ظاهر كما سبق ثم ان بعد ظهور ذلك في
ثبوت ان المراد بها المعنى الاعم يكفي ذلك ولا حاجة الا ان يفرع عليه لحوقها بالمكاسب كما فعله بل ينبغي ان يجعل دخولها في المكاسب ايض دليلا اخر
فيكون استدلاله بالاية والاخبار جميعا ثم انه قد ظهر لك مما تلونا عليك من الاخبار انه ليس للاكتساب الا في خبر عبد الله بن سنان على كل امر يغنم الى كتب
الخمس هو لما اشتمل على غنم ايض فيكفي ايض دخولها في الغنيمة للاستدلال به ولا حاجة الى مؤنة اثبات دخولها في الاكتساب الا ان يقال الظ من العطف
بل وفيه مغايرة الاكتساب للغنيمة فيكون المراد بالغنيمة فيه معناها الاخص فلا بد من الاستدلال به من اثبات دخولها في الاكتساب الا يقال ان اثبات ذلك
ليظهر دخولها في الافادة اي الاستفادة التي وقعت في رواية موثقة بن عيسى وكذا ما يستفيد الذي وقع في رواية محمد بن الحسن الاشعري اذ غاية الامر في الاستفادة
ان يعتبر فيها الاكتساب ثم لا يخفى ان اثبات الوجوب فيها بتلك الرواية ايض مع عدم صحة سندها وقصور دلالتها كما سبق مفصلا مشكل جدا لاصالة البراءة
خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب والله عالم بالصواب **قوله** وفي صحيحة علي بن مهزيار ما يرشد الى الوجوب هي الصحيحة الطويلة التي نقلناها ولا يخفى انه ان
كان مذهبه عموم الوجوب في كل فائدة وارشادها الى الوجوب فيها يمكن ان يكون بعموم قوله ع فيها والفائدة يفيدها ولا ينافيه تخصيص الميراث بمن لا
يحتسب والجائزة بالخطيرة اذ يمكن ان يكون تخصيصهما بعد التعميم لزيادة التاكيد فيهما او للاشارة الى عفوه وتحقيقه في غير محل التخصيص ويكون ذكرهما
ما فصل ايض لمزيد التاكيد فيهما لا لاختصاص الوجوب بهما للمنافاة ذلك لعموم الفائدة المذكورة وفيه انه كما احتمل ذلك احتمل حمل الفائدة على الاكتساب الشائعة
المشهورة وح يخص الوجوب بما ذكر في الرواية وكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فاذا لم يمكن حملها على المذهب فلا بد من
حملها على المذهب الاخر وهو العموم في كل فائدة بناء على الفرض المذكور لكن اثبات الاجماع في المسئلة لا يخلو عن اشكال واما لو كان مذهبه الاختصاص في
الاضافة على الثلاثة او الاربعة فيمكن ان يكون الارشاد فيها الى مذهبه باعتبار دلالتها على الوجوب فيما ذكر فيها من الميراث والجائزة فلا ينطبق على المتن فلا بد
من القول الاخر بناء على عدم القول بالفصل وح يحمل ما فيها من التخصيص في الميراث والجائزة على انه لمزيد التاكيد فيهما او الاشارة الى العفو والتخفيف
منه ع وغيرهما ولكن يحمل الفائدة بعيدها على الاكتساب الشائعة المشهورة لا على كل فائدة كما ذكر في الوجه الاول لكن قد عرفت ما في ثبوت الاجماع
المركب من الاشكال واذا لم يثبت ذلك فالاظهر حمل الفائدة على ما ذكر من الاكتساب الشائعة وتخصيص الوجوب في غيرها بخصوص ما ورد في الرواية فلا تدخل
الصدقة ولا الجائزة الغير الخطيرة ولا على الميراث الغير المحتسب فيبنى على اصالة البراءة ولا يبعد ان يكون هذا التفصيل منه ع لعلمه ع بكون المراد من الغنيمة في
الاية الكريمة هو المعنى العام او الجائزة الغير الخطيرة لا تعد غنيمة وكذا الميراث المحتسب في الظ من الغنيمة بالمعنى العام ان يكون له خطر وكذا ان لا يكون محتسبا
وكذا الظ عدم اطلاقها على الصدقة لما فيها من الذل والمهانة هذا فيما ذكر في الوجهين السابقين من حمل التخصيص بالخطيرة وغير المحتسب على ان يكون للتخفيف منه ع
في غيرهما كلام وهو انه اذا حمل ذلك على التخفيف منه ع في غير الخطيرة والمحتسب فينبغي ان يكون ذلك ابدا ولا يختص بزمانه ع لا بسنة المكاتبة على ما صرح به فيها
هي سنة عشرين ومائتين وهي سنة وفاته ع فيبعد حمل قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام ثم تفصيل الغنائم والفوائد بما فصل

للرواية عن الكاظم ع واما العنبر فان دخل فيه فحكمه والا فحكم المكاسب وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات لفقد شرط ولو بالنقصان عن النصاب ويعتبر في وجوب الخمس
في الارباح اخراج مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة وغيرهم حتى الضيف مقتصدا فيها اى متوسطا بحسب اللائق بحاله عادة

على ان يكون ذلك لتفصيل في خصوص تلك السنة ولا يشمل الاعوام التي بعدها واذا كان التخفيف عاما فلا يمكن الحكم بالوجوب في غير الحطيرة والمحتسب ولا
ههنا تحقيق ان ذلك هل كان بحسب اصل الشرع او بتخفيف عنهم ع وبالجملة فالحكم بمذهب اهل الصلاح المخالف للاصل لتلك الصحيحة مع ما فيها من
الاشكالات بحسب الظ كما سمعته مشكل جدا خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب وفقنا الله واياكم للصواب وسيجيء في بحث التحليل رواية سالم بن مكرم
وظاهرها وجوب الخمس من الميراث والهبة والعفو عن الشيعة فانتظر فائدة قال المص في البيان في بحث الارباح العسل المأخوذ من الجبال والمن ذكره الشيخ وابن
ادريس وجماعة هل هو قسم بانفراده او من قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الفاضل انه من قبيل الارباح وقال السيد المرتضى ره لا خمس فيه فيحتمل نفي الكلية
ويحتمل نفي الخصوصية انتهى وكلام العلامة في لف صريح في اختيار انه من الاكتسابات فانه نقل عن السيد المرتضى انه نفي الخمس في العسل ثم قال وقال الشيخ في ط
العسل الذي يؤخذ من الجبال وكذلك المن يؤخذ منه فيه الخمس واختاره ابن ادريس وابن حمزة وقطب الدين الكيدري هو حسن لنا انه من الاكتسابات ونقل
روايتي عبد الله بن سنان ومحمد بن الاشعري المتقدمتين في جملة ادلة الخمس في الارباح ثم قال اذا عرفت هذا فلا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجتنى كل
كالترنجبين والشيرخشت والصمغ وغير ذلك لان ذلك اكتساب انتهى والظ ان اخذ كل واحد منها ومن امثالها ان تخذ ضعفه فهو من الاكتسابات وتشمله ادلة
الخمس فيها واما اذا وقع ذلك اتفاقا احيانا ففي شمول تلك الادلة تامل وامر الاحتياط واضح اما جعل امثال ذلك من المعادن فبعيد جدا وجعلها قسما
على حدة يحتاج الى دليل ولم يوجد **قوله** للرواية عن الكاظم ع قد عرفت ان الرواية مع ضعف سندها لا عموم لها وان صاحب المدارك ادعى الاتفاق على
اعتبار النصاب فلم يظهر قائل بما دون ذلك ولا باكثر من ذلك سوى ما نقل عن المفيد لم يظهر له سند ايضا فتعين العمل بما هو المش **قوله** فان دخل فيه
وذلك بان اخرج من داخل الماء فيحكم في ان نصابه دينار قال في المدارك ويشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص انتهى وفي
ذلك لما عرفت من اختصاص الرواية بالمذكورات فيها ولا يدل على العموم في كل غوص وفيه انه قد وجد في بحث الغوص القول المش كما نقلنا عنه باعتبار النصاب
فيه موضع وفاق ولا قائل بما دون ذلك وما فات في العنبر ايض على تقدير دخوله في الغوص فلا وجه لاستشكاله فيه **قوله** والا فان اخذ من الساحل او
من وجه الماء وما على ما قرره الش من ان ما اخذ باحد الوجهين لا يدخل في الغوص فحكم المكاسب حكمه حكمها لا لدخوله فيها ففيه الخمس بعد المؤنة بلا اعتبار
نصاب فيه وظ كلام الشيخ في ية ان العنبر ايض نوع مما يجب فيه الخمس وانه لا يعتبر فيه نصابا ولا يخ عن وجه لورود الخمس فيه في صحيحة الحلبي المتقدمة من غير ما ذكر
نصاب له وعلى تقدير اخذه لغير الغوص فهذا فيه اظهر ونقل في المدارك عن الاكثر انه ان يجيء من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن و
استشكل بمنع اطلاق المعدن على ما يجيء من وجه الماء ولا يخفى ان المنع يتوجه على ما اخذ من الساحل ايض الا اذا كان من موضع يتكون فيه العنبر او يجمع
فيه غالبا فان كان كذلك فيتجه ادخاله في المعدن والا فبالمكاسب كما ذكره الش او يجعل قسما على حدة بلا اعتبار نصاب فيه كما نقلناه عن ظ النهاية وهو احوط
ولا يخفى انه لو كان على وجه الماء ايض موضع كذلك فالظ دخوله في المعدن لا الارباح **قوله** وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات اى انتفى
الخمس فيه بخصوصه مع كونه من احد اصناف المذكورات لفقد شرط من شرائط الوجوب في ذلك الصنف فيدخل في المكاسب ويجب فيه الخمس بشروطها ولو بالنقصان
عن النصاب فان بلوغ النصاب انما هو شرط لوجوب الخمس فيه باعتبار كونه من الصنف الذي اشترط فيه ذلك لا لوجوب الخمس فيه مط فلا ينافي وجوب خمس الارباح
لكونه منها وهو ظ **قوله** اخراج مؤنته ومؤنة عياله اى مؤنة السنة وذكر في هي وكره انه قول علمائنا اجمع وقد نقلنا عبارتهما سابقا عند ذكر الارباح
ويدل عليه من الروايات رواية علي بن مهزيار المتقدمة الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ورواية علي بن راشد المتقدمة اذا امكنهم
بعد مؤنتهم ورواية محمد بن الحسن الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة ورواية محمد بن علي بن شجاع لي منه الخمس عما يفضل من مؤنته ولا يخفى ان الاولى صريحة
في مؤنته ومؤنة عياله ولكن ليس فيما ذكر السنة ولا يبعد دعوى ان المتبادر منها هي مؤنة السنة كما ادعاه الفاضل الاردبيلي والرواية الثانية ظاهرها
ايض ملك المؤنة لاضافتها اليهم ومثلها الرواية الرابعة واما الثالثة فيحتمل مؤنة العمل ايض لكن بقرينة الاولين تحمل على مؤنتهم والصحيح الطويلة المتقدمة
من علي بن مهزيار ايض تدل عليه لكن في خصوص الضيعة اذ المتم بمؤنته كما يظهر بالرجوع اليها وروى ايض ان الفقيه في توقيعات الرضا الى ابرهيم بن
محمد الهمداني ان الخمس بعد المؤنة وهي كالرواية الثالثة ومثلها ما في من صحيحة ابن ابي نصر قال كتبت الى ابي جعفر ع الخمس اخرجه قبل المؤنة فكتب بعد
المؤنة وتقييد المؤنة بالاقتصاد هو المعروف بينهم وقد وقع ذلك في عبارتي هي وكره اللذين فيهما انه قول علمائنا اجمع فالظ عدم الخلاف في اعتباره ولا
يخفى ان المتبادر منه وسط يليق بحال كل شخص وزيد بل المتبادر من مطلق المؤنة ايض هو ذلك فما ذكره المحقق الاردبيلي ان الظ انه لا يشترط الاقتصاد الان
يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحد وحرام فيه ما فيه واما ما يصرفه في الحرام فلا يحسب من المؤنة وان كان ما يصرفه في امثاله واقرانه ايض
اذ الذي لا يعتبر في الحرام وهو ظ ثم ان المحقق المذكور بعد نقل الرواية الاولى التي فيها بعد خراج السلطان قال والظ انه لم يسقط عن خراج الظالم
مثل العشور في التجارات بل هو مال مشترك بين المالك وصاحب الخمس فالاخذ مطالب به من جهتهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس فمعنى كونه بعد خراج السلطان
اما خراج العادل الحق او عدم وجوب خمس ما اخذ من المالك عليه لانه ما لا خمس فيه بالكلية ومثل الاخر معنى ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه
الظالم ان علمنا به وقدم ومثله ما قال في الفقيه وسئل ابو عبد الله ع عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكوته او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب
ذلك من زكوته وخمسه فقال نعم انتهى ومراده انه ليس المراد بكون الخمس بعد خراج السلطان اذا حمل السلطان على الجائر انه يسقط الخمس عما يأخذ السلطان
بالكلية مثل المؤنات التي يسقط عنها الخمس بالكلية بل ما يأخذ خمسه من ارباب الخمس والباقي من المالك فهو غاصب منهما ومشغول الذمة بحقهما فكل
ما حصل من الربح فيه الخمس لكن خمس ما اخذه السلطان عليه وهل يجب دفعه الى ارباب الخمس وخمس الباقي على المالك على المالك فاما ان يحمل السلطان
على العادل او يحمل السقوط على السقوط بالكلية عن المالك فان الخمس لا يجب عليه انما هو بعد وضع الخراج اى ان الخراج الذي يؤخذ منه ليس خمسه

فان اسرف حسب عليه ما زاد وان قتر حسب له ما نقص ومن المؤنة هنا الهدية والصلة اللائقان بحاله وما يؤخذ منه في السنة قهرا او يصانع به الظالم اختيارا او الحقوق اللازمة له بنذر وكفارة ومؤنة تزويج ودابة وامة وحج واجب ان استطاع عام الاكتساب والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة والظاهر ان الحج المندوب والزيارة وسفر الطاعة كذلك والدين المتقدم والمقارن لحول الاكتساب من المؤنة ولا يجبر التالف من المال بالربح وان كان في عامه وفي جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجبر قطع من المضرة في سنة وجهان ولو كان له مال آخر لا خمس فيه ففي اخذ المؤنة منه او من الكسب او منهما بالنسبة اوجه في الاول احتياط وفي الاخير عدل وفي الاوسط قوة ولو زاد بعد تخميسه زيادة متصلة او منفصلة وجب خمس الزائد كما يجب خمسه مما لا خمس في اصله

عليه بل على الاخذ ولا يخفى ان الظ هو الثاني وليس فيه تكلف في هذه الرواية واما ما ذكره من ان ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه الظالم يحمل على الاخير مثل الروايات التي وردت بذلك في الزكوة وقدمنه في بحث الزكوة ومثل ما نقله ههنا عن الفقيه في الزكوة والخمس كليهما فحمله عليها ذكره بعيد جدا بل الظاهر من الرواية التي نقلناها هناك انه اذا اخذ السلطان منه الخراج يسقط عنه الزكوة اما مطلقا او اذا اخذه بعنوان الزكوة والروايات الواردة بذلك في الزكوة كثيرة ولكن يعارضها روايات اخرى ولذا وقع الخلاف فيها بين العلماء وترجيح احد الطرفين توقفه هناك واما في الخمس فلم اجد ذكر رواية بذلك غير ما نقله هناك عن الفقيه والرواية بذلك قوله من العلماء بل لم يذكروا الا كونه بعد المؤنة والخراج هو لا يدل الا على سقوط خمس ما اخذ منه عنه فتدبر **قوله** فبأي اسرف حسب عليه ما زاده لا ريب في هذا واما انه اذا اقتر حسب له ما نقص ففيه تامل اذ لا يبعد ان يكون المراد بالاستثناء قدر الاقتصاد استثناء ما بذله في مؤنته ما لم يتجاوز الاقتصاد الا انه يستثنى له قدر الاقتصاد حتما والاحوط في موضع التقصير الاكتفاء باسقاط ما بذله فقط **قوله** او يصانع به الظالم اختيارا المصانعة كما ذكره الجوهري الرشوة والمراد ما يبذله الى الظالم اختيارا ليعينه عند الحاجة اليه ولئلا يقصده بظلم **قوله** والحقوق اللازمة له بنذر وكذا كل غرم لزمه في ذلك اذا لم يكن بتقصير منه في موجبه اما لو كان بتقصير لم فيه كاتلاف مال احد عدوانا ولزوم عوضه عليه فليس من المؤنة كما يصرفه في الحرام كما ذكرنا الا اذا لم يكن ما يبذل له عوض لم اصح في جملة المؤنة ووضع من الارباح قبل الخمس كما تلف في الحج الذي وجب قبل عام الارباح فتذكر **قوله** والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة اي لم يستطع عام الاكتساب فيجب الخمس في فضل كل عام ولا يسقط لان يجمع الى ان يحصل به الاستطاعة بل يؤدي خمس فاضل كل عام الى عام الاستطاعة وكان مؤنة الحج في ذلك العام من جملة مؤنة تلك السنة ثم انه في عام الاستطاعة لو لم يحج مع قدرته عليه فهل له وضع مؤنة الحج من الارباح يحتمل ذلك للزومها شرعا عليه فلو وضعها من الارباح عصى وما بذل في الحج انما يوجب اثمه وهو لا يقدح في ذلك وفي لك حكم بذلك بما بعنوان انه الظ وقال انه مع عدم السفر بمنزلة التقصير فيه تامل الظ خلافه فان من المؤنة ما وضع عليه لا ما لزم عليه اذا لم يؤده ولان لذا للاداء ارفاقة من الشارع له بجواز وضع مؤنة من الارباح فاذا لم يؤده لا يبعد عدم ترخيصه في ذلك لعدم استحقاقه الارفاق فيه فت واما لو استطاع الحج قبل عام الارباح ولم يحج فالظ انه ليس له وضع مؤنتها من ارباح هذا العام بل لا بد من جعلها من تالد ماله ان كان له تالد لكن الظ ان ذلك فيما زاد من مؤنة الحج على مؤنة حضره فله وضعه من الارباح واما لو لم يكن تالد او لم يف بها فالظ انه ان وفي بها حصته منها بعد الخمس وهي الاربعة الاخماس الباقية وليس له ايض وضعها قبل الخمس بل عليه صرف حصته فيها وان لم يف حصته بها فله وضع الزايد قبل الخمس كما سنذكره في الدين المتقدم **قوله** وسفر الطاعة كذلك بل الظ ان كل سفر مباح ايض كذلك لكن بشرط في الجميع كذا في الحج الواجب رعاية القصد فيهما فلو زاد على ذلك فالزايد لا يحتسب من المؤنة وان كان في الحج الواجب والظ ان كل ما بذله في سبيل الله كالصدقات وبناء الخيرات ونحوها فله وضع جميعها من الارباح وانه لا يعتبر فيها قصد فلو تصدق مثلا ما يريد ان تصدق امثاله فله وضع جميعه من الارباح اذ لم يعتبر الاقتصاد في مثله **قوله** والدين المتقدم والمقارن لحول الاكتساب الظ في الدين المتقدم انه انما يحتسب من المؤنة اذا لم يكن له مال تالد يمكنه اداؤه منه واما اذا كان له ذلك فليس له ان يحتسب ما يقضي به التالد من مؤنة هذا العام واما الدين المقارن فالظ انه انما يحتسب من مؤنة هذه السنة اذا استدانه لمؤنته فيها اما اذا لم يكن لذلك كما اذا استدانه لشراء ضيعة مثلا فالظ انه ليس من المؤنة التي تقدم على الخمس فتدبر **قوله** ولا يجبر التالف من المال بالربح لان التالف لا يسمى مؤنة نعم لو كان التالف مما يحتاج اليه واحتاج الى شراء بدله يحتسب قيمته ذلك من المؤنة **قوله** وفي جبر قطع المضرة في سنة وجهان والظ من ربح التجارة في كل سنة هو ما يحصل له من الربح بجملة التجارات في تلك السنة زائدا على اصل المال فاذا ربح في بعض وخسر في بعض فلا يقال انه ربح التجارة في تلك السنة الا بعد وضع الخسران وحصول ربح له بعده وكذا الحال في خسران الصناعة والزراعة وبالجملة يجبر كل خسران يحصل في عام بسبب الارباح التي يحصل له في ذلك العام **قوله** ولو كان مال اخر لا خمس فيه اما لكونه مخمسا او لانتقاله اليه بسبب لا يوجب الخمس كالميراث والهبة والهدية والمهر وعوض الخلع كذا في لك والظ ان مراده بالمخمس ما خمس في هذا العام كالكنز والمعدن والذي وجده في هذا العام وخمسه وعلى هذا ينظر منه ان المراد بالاخر هو المال الذي حصل له في تلك السنة لا ما يعم ماله الذي كان له من لزومها السابق عليها والا لما احتاج الى التمثيل بالمذكورات في لانتفائه في امكان وجود مال سابق لم وكان وجهه ان الظ من كون الخمس بعد المؤنة هو وضع المؤنة من تلك الفوائد التي يجب فيها الخمس ولو نزاعه فالظ وضعها من مطلق منافع تلك السنة لا مما يشمل المال القديم ايض لكن الظ في من قال المؤنة ماخوذة من تلك الفوائد وجه ومن طارفه في وجه ومنهما بالنسبة في وجه هو صريح في جعل المال الاخر هو التالد وابيان الوجوه الثلاثة فيه ولا يخفى ان لقوة الوجه الاوسط ح اظهر لما ذكرنا ويمكن حمل كلام على ما يعم الطارف والتالد وحمل الخمس على المخمس في السابق وما لا خمس فيه على الاعم من الطارف والتالد لكنه بعيد جدا فتدبر ثم على تقدير اجراء الوجوه في المال التالد ايض فالظ انه لا بد من تخصيصه بما لا يحتاج اليه في التجارة او زراعة او صناعة كان يكون له معدا او غلة يمكنه صرفه في مؤنته زائدا على ما يتجر به او يحتاج اليه في الزراعة او الصناعة فكانه لا مجال لاحتمال جعل مؤنة السنة منه او التقسيط وكان هذا مراد الفاضل الاردبيلي حيث قال الظ ان اعتبار المؤنة من الارباح على تقدير عدمها من غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظ عدم اعتبارها مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة وثبوت اعتبار المؤنة على تقدير الاحتياج بالاجماع والضرر وحمل الاخبار عليه لتبادر الاحتياج من بعد المؤنة الواقع في الخبر ولانه قد يؤول الى عدم الخمس في اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها اصلا مثل ارباح التجارات للسلاطين وزراعاتهم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة ويحتمل التقسيط ولكنه غير مفهوم من الاخبار الا انه احوط بالنسبة الى اخراجها من الارباح بالكلية وبالجملة التقسيط ليس بمفهوم من الاخبار وليس باحوط بل الاحوط والاظهر اعتبارها كما قلناه وان

الى الذ

سواء اخرج الخمس اولاً من العين ام القيمة والمراد بالمؤنة هنا مؤنة السنة وسيد وصاحب الظهور الاول وتخير بين تعجيل اخراج ما يعلم زيادته عليها والصبر الى تمام الحول لا لان
الحول معتبر فيه بل لاحتمال زيادة المؤنة ونقصانها فانها مع تعجيله تخمينية ولو حصل الربح في الحول تدريجا اعتبر لكل خارج حول بانفراده نعم توزع المؤنة في المدة المشتركة بينه
وبين ما سبق عليهما

الى التهن في اول الامر اعتبارها من مال الخمس انتهى ولا ريب ان ما ذكره احوط لكن في جعل الاحتياط دليل الوجوب تامل وما ذكره من عموم ادلة الخمس فيه
ايضا تامل اذ شمول الاية الكريمة لها غير ظاهر وليس في الاخبار دالة على وجوب الخمس في الارباح رواية عامة لا تقبل المناقشة اما في المتن او السند على ما
ذكره هو وعند نقل الاخبار الدالة عليه وعمدة الادلة الاجماع الذي ادعوه وهو ان ثبت يدل على الوجوب مع استثناء المؤنة فان كان الظاهر الاستثناء
هو الاستثناء من تلك الارباح كما ذكرنا فلا يثبت الوجوب الا في ذلك بمجرد احتمال الراجح ولو على التساوي لا يثبت الا ذلك في عدم وضوح صحة دليل المؤنة
فيه ان الظاهر كما ذكرنا سابقا صحة رواية علي بن مهزيار المشتملة على كتابة ابرهيم بن محمد وصحيفة الاخرى ايضا مشتملة عليها في الضياع لكن فيهما ما سبق من الاشكالات
التي يمكن دفعها كما عرفت وباقي الاخبار دالة على وجوب الخمس المشتمل على استثناء المؤنة لا يخلو عن قصور في السند او الدلالة او عمومها وبالجملة فدلالة
استثناء المؤنة لا يقصر جدا عن ادلة عموم الخمس هذا مع اعتضادها باصالة البراءة واقتضاء الامتثال في الخمس على ما يعلم عدم استثنائه واما تبادر
الاحتياج من بعد المؤنة ففيه ايضا تامل بل الظاهر الاطلاق واما ما ذكره من الاعتبار فهو بمجرده لا يصلح مناطا للاحكام الشرعية سيما ان ذلك لا يوجب سقوط
بتنا في الخمس بحيث يوجب فوات مصلحة شرع الخمس اذ ما يبقى وجوده بعد الاستثناء على ذلك الوجه ايضا قدر خطير لو دفعوه ولم يمنعوه وكون الاعتبار الذي
ذكره احوط واما كونه اظهر فغير ظاهر بل الاظهر هو ما قاله ايضا يتبادر الى الذهن اول الامر والعلم عند الله ورسوله واولي الامر واعلم انه اذا حمل كلام
على ظاهره كما حملنا يدل على ان مال الخمس يجب فيه خمس الارباح وللتامل فيه مجال لانه اذا وقع الامر بالخمس في الكنز في المعدن مثلا وايضا وقع الامر به في الفوائد
بعد المؤنة فيحتمل وجوب الخمس منهما على المخصوص وخمس اخر من جملة الفوائد التي من جملتها ما استفاده من قيمة ذلك المعدن او الكنز بعد اخراج ذلك
الخمس فان هذا الخمس نوع اخر غير الخمس الاول ومتعلقه شيئا اخر غير متعلق الاول فلا بعد في اجتماعهما الا يمكن الحكم بسقوط الثاني عما تعلق به الاول على
القول بوجوب الخمس في جميع الفوائد بل الاظهر والاحوط جمعهما وقال المحقق الاردبيلي واعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدم من
احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس اخذ من معدنه ام لا فلو كان كنزا معدنيا وغنيمة بل يصدق على مثل الغنيمة بناء على ما مر انه لو اخذ
بالغوص المعدن والغوص ففي وجوب الجميع ترجيح ما هو مصلحة لاهل الخمس والتخيير احتمالات والظاهر اعتبار الغنيمة مع اجتماع مطلق صدقها ووجودها في الاية
الوجوب بالاجماع وعدم الشك في لحوق سائر احكام الغنيمة فيها وكذا الغوص اذا اجتمع مع الغير والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز وعلى تقديره ينبغي اعتبار
كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كون نصابه دينارا وعدم وصوله الى عشرين دينارا وقد مر ما يدل على عدم تعدد وجوب الخمس في بحث الزكوة من عدم وجوب
حقين في مال واحد فتذكر واما اجتماع المكاسب على غيرها فالظاهر انه يمكن بان يعمل في ارض كان يجد كنزا او معدنا فالظاهر الوجوب في الاخيرين انتهى وما ذكره من
احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس سواء اخذ من المعدن ام لا ضعيف جدا والظاهر بل المعلوم ان المراد به ما اخذ من المعدن وعلى هذا فلا يمكن
اجتماع الكنز والمعدن وكان قوله والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز اشارة الى ما ذكرنا فلا ينافي ما ذكره اولا من احتمال الكنز معدنيا وغنيمة فانما بناه على الاحتمال
المذكور وفي كلامه الاخير اشارة الى ضعف الاحتمال المذكور واما في اجتماع الكنز والمعدن مع الغنيمة فالظاهر انه ان وجد الكنز او ظهر انه المعدن قبل قسمة ارض
الغنيمة فهو ايضا من جملة الغنيمة ويكون خمسه لارباب الخمس والباقي لاهل الغنيمة واحتمال وجوب خمس اخر ايضا فيه باعتبار كونه معدنا او كنزا بعيد جدا وكذا
التخيير فيه بين الخمسين ثم في المعدن اذا عمل كل منهما في حصته فيجب عليه الخمس فيما حصل له ولا يبعد وجوب الخمس على الامام عليه السلام ايضا كما اشرنا اليه في اول هذا
الكتاب واذا كان ظهور المعدن بعد القسمة ففي اي نصيب ظهر فالظاهر انه يصير ملكا لصاحبه وعليه فيما اخذ منه وكذا الكنز فانه يصير ملكا له اذ لا انتقال
هنا الى التعريف المالك السابق ويحتمل فيهما اشتراك الصنفين فيه ايضا لان اصله كان من الغنيمة التي يشترك فيه الصنفان وان كان ظهوره بعد الغنيمة و
الاختصاص وعلى التقديرين فالظاهر انه ليس فيه الا خمس واحد ولا تخيير واما اجتماع الكنز او المعدن مع الغوص فالظاهر فيه وجوب خمسين فيه او رعاية المستحق بعيد
جدا وكيف يحتمل ان يكون في المعدن او الكنز متى وجدا خارج الماء خمس واحد وخمس يكون نصابه اكثر واذا وجدا في قعر البحر مع ما فيه من التعب والنصب
يجب فيه خمسان او خمس يكون نصابه اقل وهي اجتماع المعدن او الكنز مع الفوائد وهو الفرض الذي ذكرناه اولا فالظاهر فيه كما ذكرنا وجوب الخمسين ويحتمل
الاكتفاء بخمس المعدن او الكنز واما احتمال التخيير بينه وبين الخمس الفوائد فساقط جدا كما لا يخفى وجهه وهذا ما ذكره هذا في اخر كلامه بقوله فالظاهر الوجوب
في الاخيرين يعني الوجوب في الاخيرين فقط وسقوط خمس الفوائد لما مر من عدم وجوب حقين في مال واحد لكن لا اتذكر مما مر منه شيئا يلائم هذا سوى ما يدل
على انه اذا ادى خراجها الى السلطان فليس عليه زكوة اخرى وان المال لا يزكى على هذا في سنة مرة ولا يخفى انه ليس ذلك من العموم الذي ذكره هنا وانه لا
يمكن الاستدلال به على عدم وجوب الخمس هيهنا وليس له مجال تفحص تام لسوابق كلامه فليلاحظ الجميع والتفحص التام عسى ان يكون فيها شيء يدل على ما ذكره هنا
واما قول هذا الفاضل بان يعمل في ارض فيجد فيه كنزا او معدنا كان فرضه كذلك لان يدخل ما وجده في المكاسب على جميع المذاهب اذ لو وجدها اتفاقا
فوجوب خمس المكاسب فيه على المشهور غير ظاهر لانهم خصوا وجوب الخمس بالتجارات والزراعات والصناعات وهو انما لم يفرض كون ذلك الصفة لم تدخل في شيء منها نعم
لو قيل بوجوب الخمس في الفوائد مطلقا كما يظهر من ابي الصلاح في عموم الغنيمة في الاية المباركة لوجب خمس الارباح هذا ايضا وان لم يصرح هو ايضا
بدخوله فيها فتدبر **قوله** سواء اخرج الخمس اولا من العين او القيمة فلا يتوهم انه في الصورة الاولى لا خمس الا بعد ان يخمس مرة وذلك لان الخمس الاول كان من
اصله وهذا من الزيادة فلا يخمس شيء واحد مرتين **قوله** ما يعلم زيادته عليها اي بظن ذلك لئلا يأثم ما بعده **قوله** فانها مع تعجيله تخمينية والظاهر ان في
التخمين قد يحصل التفاوت بالزيادة والنقصان ويظهر من ذلك يجوز القول بالمنع من التعجيل احتياطا للمستحق لاحتمال نقصان المؤنة ورده عليه بان تعجيل اخراج
عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما يتجدد وعلم بان ذلك التقديم مبني على التخمين والظن فمتى فضل شيء عن المؤنة وجب اخراج خمسه سواء كان بسبب نقص
النفقة ام لغير ذلك انتهى وعلى ما ذكرناه فيمكن حمل القول عنه هيهنا اشارة الى دفع هذا القول ايضا ثم انه على تقدير نقصان المؤنة لا اشكال فانه يدفع

عليهما ويختص بالباقي وهكذا وكما لا يعتبر الحول هنا لا يعتبر النصاب بل يخمس الفاضل وان قل وكذا غير ما ذكر له نصاب اما الحول فنفي عن الجميع والوجوب في غير الارباح مضيق ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور عملا بظاهر الاية وصريح الرواية ثلثة منها

فيه الخمس بقصد النقصان كما ذكرنا واما اذا ظهر زيادتها فالظاهر ان عليه يحتمل الخسران وليس له ان يحتسبه في ارباح السنة التي بعدها فلو اراد الفرار منه فلو دفعه الى ارباب الخمس بعنوان القرض ثم يجب عليه الخمس بقصد ما وجب عليه الان يتم وهل له ان يسترده ممن دفع اليه اذا امكنه الظاهر ذلك ومع بقاء العين او اعلامه بذلك اولا واما مع انتفاء الامرين فلا قال في المسالك في جواز رجوعه مع بقاء العين وعلمه بالحال نظر وقد تقدم مثله في الزكوة الا ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجه ولم اجد بما يتسرى من التفحص في الجملة في كلامهم مثل النظر الذي ذكره وما وجدته فيه انه قال مصنفه ولو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما فقد بان تلفه جاز نقلها الى غيره على الاشبه قال الشارح وجه الجواز تقييد الاخراج على وجه معين وقد ظهر خلافه فيبقى على ملكه فيصرفه الى ما شاء ووجه العدم فوات محل النية وهو حالة الدفع والاصح التفصيل وهو ان الشرط المذكور ان كان قد صرح به بحيث علمه القابض جاز نقله الى ما شاء لتبين عدم انتقاله عن ملكه بتلف المال سواء كانت عين المدفوع باقية ام تالفة ومحل النية باق لما تقدم من جوازها بعد الدفع على التفصيل وان نواه من غير اعلام القابض جاز النقل مع بقاء العين خاصة انتهى ولا يخفى ان النظر الذي ذكره هناك غير النظر الذي اشار اليه ههنا فانه ما ذكره هناك جيد وبانى في الاسترداد ايضا وما ذكره من ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجه لم يظهر لي وجهه بل الظاهر ههنا ايضا جواز الرجوع مع احد الشرطين ولا يظهر لي فرق بين الزكوة والخمس او بين خصوص الصورتين وقد سبق من الشارح في هذا الشرح بحث حصول الحول وحصوله بمضي احد عشر شهرا انه هل يستقر الوجوب بذلك ام يتوقف على تمامه قولان اجودهما الثاني فيكون الثاني عشر من الاول فله استرجاع العين لو اختلت الشرائط فيه ببقاءها او علم القابض بالحال كما في كل دفع متزلزل ومعجل او غير المصاحب للنية انتهى واخراج الخمس المذكور من كلية التي ذكرها بدله من وجه ولم يظهر لي في المسالك ايضا ذكر انه على تقدير كون تمام الشهر الثاني عشر شرطا لاستقرار الوجوب انه لو كان قد دفع المالك الزكوة ثم تجدد السقوط فيه رجع على القابض مع علمه بالحال وبقاء العين ولم يتعرض للنظر في ذلك **قوله** عليهما اي على الربحين وهو متعلق بتوزع ويختص اي يختص الربح الثاني بالباقي اي مؤنة الباقي في المدة بعد تمام المدة المشتركة الى تمام حول الربح الثاني وهكذا وفي المسالك ايضا حقق استثناء المؤنة على هذا الوجه وعلله بان المراد بالسنة هنا ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف وقال في المدارك وفي استفادة ما ذكره من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخرج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا انتهى وكان نظره في تعيين الطريق الذي ذكره وانه يجوز اعتباره على الوجه الذي ذكره ايضا اما في جواز اعتباره على ذلك الوجه اذ لا ريب عنده كما عند غيره في انه على ذلك الوجه يحصل الامتثال واعتبر الحول في كل ربح لكن فيه تعسرا وزحمة والطريق الذي ذكره هو ايضا يحصل به العلم بالاخبار وهو سهل المؤنة جدا فلو قيل بجواز اعتباره على هذا الوجه ايضا كان حسنا وما ذكره من ان المراد بالسنة ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف فلم ولكن لا يظهر من الاخبار اعتبار ما يتجدد بعد كل ربح بل يكفي في العمل بها اعتبار ما يتجدد بعد ظهور الربح الاول الى تمام السنة واعتبار مؤنتها وحسابها من كل ربح يتجدد منها وليس هذا ايضا بحسب اختيار المكلف بل السنة فيه ايضا متعينة وهي ما يتجدد بعد الربح الاول تأمل **قوله** والوجوب في الارباح مضيق فينبغي بناء على ذلك ان يكون الوجوب في الارباح ايضا مضيقا بعد تمام الحول فانما يكون التوسعة فيها باعتبار جواز التاخير فيها الى تمام الحول لما ذكره من الاحتياط ولكن الاكثر لم يتعرضوا لما ذكره من التضييق في الخمس اصلا ولكن يستفاد من كلام جماعة منهم حيث منعوا من نقله من بلده مع وجود المستحق فيه معللا بانه منع للحق مع مطالبة المستحق بشاهد الحال فيكون حراما ويكون ضامنا لعدوانه ومع ذلك ذكر الشارح في المسالك ان الاصح جواز النقل مطلقا خصوصا لطلب المساواة بين المستحقين فهو بنا في حكمه ههنا بالتضييق وقد حكم جماعة في الزكوة ايضا بحرمة النقل مع وجود المستحق للعلة المذكورة والشارح جزم فيها بجواز تاخيرها شهرا او شهرين خصوصا للبسط او لذي المزية وجوز الشهيد رحمه الله تاخيرها لانتظار الافضل وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب منه الى ما لا يؤدي الى الاهمال وقال ابن ادريس في السرائر اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما وجب عليه اذا حضر المستحق فاذا اخر ذلك ايثارا به مستحقا غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطاءه اياها يجب على رب المال الضمان والاخبار الصحيحة تدل على جواز تاخيرها مطلقا شهرين وثلاثة بل ازيد ايضا وهو المعتمد ويعلم منه فساد الدليل المذكور فالظاهر ان يكون الخمس ايضا كذلك اذ لا يظهر دليل فيه ايضا على ما ذكره وقد ظهر ضعفه نعم مع التاخير اذا هلك فالمتجه الضمان اذا لم يكن لطلبه مرجح وينبغي ايضا فيهما ان لا يؤدي التاخير الى الاهمال والله تعالى يعلم **قوله** ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور ومقابل المشهور انه يقسم خمسة اقسام كما هو مذهب اكثر العامة وقالوا ان سهم الله ورسوله واحد وانما اضيف الى الله تعالى تعظيما له او للتيمن والتبرك او المراد ان الخمس كله ينبغي ان يؤدى لله عز وجل وللتقرب اليه وما بعده للتفصيل المستحقة والاظهر انه يقال انه للاشارة الى ان ما للرسول فهو لله تعظيما للرسول وحثا على طاعته كما في قوله تعالى الانفال لله وللرسول وكذا كثير من الايات التي اضيف فيها ما اضيف الى الرسول اولا الى الله تعالى للنكتة المذكورة نحو استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم لا تخونوا الله والرسول الى غير ذلك احتجوا للقول المشهور بظاهر الاية الكريمة فان ظاهرها القسمة ستة اقسام فان اللام يفيد الملك او الاختصاص وظاهر العطف الاشتراك الجميع على السواء اذا لم يصرح بتفاصيل وما ذكره من الوجوه لتصحيح الخمسة بعيد ولا يخفى ان الوجه الذي ذكرنا ليس ببعيد ثم ان الحمل على ما ذكروه انما يتجه على القول بوجوب القسمة ستة اقسام ووجوب صرف كل ثلث من الشطر الاخر الى صاحبه كما نقل عن ابي الصلاح واما على ما هو المشهور بين المتاخرين من عدم وجوب استيعاب الطوائف الثلاثة وعلى تقدير الاستيعاب عدم وجوب التساوي بينهم بل جواز ان يعطى طائفة ازيد من ثلث ذلك الشطر وطائفة اقل فالظاهر حمل الاية على بيان المصرف وحينئذ فلا دلالة على كون القسمة الى ستة او خمسة بل لا بد في تعيين ذلك من دليل اخر فتدبر واحتجوا ايضا بروايات منها موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام في قول الله تعالى واعلموا الاية قال خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول للامام واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ومنها رواية احمد بن محمد رفع الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الى

ان قال وامّا الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله
فرسول الله احق به فهو له والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد ص الذين
لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى وكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده
كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومنها رواية حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع قال الخمس من خمسة اشياء الى ان
قال ويقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله عز وجل وسهم لرسوله ص وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم
رسوله لرسول الله وسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر بعد رسول الله وراثة فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا
ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل
عنهم شيء يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له
ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من
رسول الله ص وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة الحديث هذه الروايات التي احتجوا بها
اي صريحة في المطلوب ولكنها جميعا ضعيفة الاسناد كما ترى ويمكن ايضا الاحتجاج لهم برواية زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله عز
وجل واعلموا انما غنمتم الاية فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى
يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابن السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل والسند
الى زكريا صحيح وانما هو فلم يذكره في كتب الرجال الا ان زكريا بن مالك الجعفي الكوفي قال وايضا صحيحة الكافي عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال
سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله ص وما
كان لرسول الله فهو للامام الحديث وهذه وان لم يكن صريحة في المطلوب لكن لا يخفى ان ظاهرها مغايرة ما كان لله لما كان للرسول والا فكان ينبغي ان يق
في الجواب انه هو ما كان للرسول ومثله مما يفيد اتحادهما احتج القول الثاني بظاهر الاية الكريمة بناء على ما ذكرنا من الوجوه وانت خبير بان ما ذكره من
الوجوه اي يفيد جواز حمل الاية ظاهرة فيما والاحتمال الذي ذكرنا وحكمنا بعدم بعده ليس بعيدا بحيث يحكم بكون احتمال من التقسيم الى الستة باعراضنا ان
حمل عليه ايضا ليس ببعيد ولا يمكن الحكم بكون ظاهر الاية خلافه فافهم واحتجوا ايضا بصحيحة ربعي بن عبد الله بن الجارود عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص
اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اقسام وياخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذي اخذه
خمسة اخماس ياخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام
ياخذ كما اخذ الرسول ص واجاب عنها الشيخ في الاستبصار بانها انما تضمنت حكاية فعله وان يكون اخذ دون حقه توفيرا للباقي على المستحقين قال في المدارك
وهو بعيد جدا لان قوله ع وكذلك الامام ياخذ كما اخذ الرسول ص يابى ذلك ولا يخفى ان الاباء غير تام لم لا يجوز ان يكون الامام ع ايضا ياخذ دون حقه توفيرا
للباقي على المستحقين تاسيا بالنبي ص نعم حمل الحديث على هذا لا يخلو عن بعد ولعل ايضا المحقق الاردبيلي ره ان يكون ذلك للاعوان قال وهو ح متفق
عليه ولا يخفى ان قوله ع وكذلك الامام يبعد حمله عليه اذ ظاهره انه ياخذ كذلك دائما ويبعد جدا ان يكون الاعوان دائما على هذا الا ان يق المراد بانه كذلك
الامام ياخذ او ياخذ مثله وهو يحقق للاعوان دائما على هذا ايضا لا يخلو عن بعد لكن كانه لا باس بحمل احد الوجهين للجمع بين الاخبار فانه اولى من
اطراح تلك الروايات مع كثرتها وشهرة العمل بها بين الاصحاب والاظهر عندي حمل الصحيحة على التقية لان قسمه خمسة اقسام هو المعروف بين العامة كما
قلنا وكذلك ما هو ظاهره من كون المراد بذي القربى جميع اقرباء الرسول ص ولا ينافي ذلك قوله وكذلك الامام ع فان العامة اختلفوا في سهم الرسول ص بعد
رحلته فذهب ابو حنيفة الى انه يسقط بموته وقال الشافعي انه يصرف في المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاة واشباه ذلك وقال
بعضهم لولي الامر بعده فكانه ع في مقام التقية اختار المذهب الاخير الذي هو الميل الحق واميل اليه حكامهم وبالتعبير بالامام دون ولي الامر او الخليفة
او نحوهما الذي هو الشايع عندهم تلويح الى ان المراد بالحق مع امكان الحق على ما زعموه وكانه كان يكفي للتقية فافهم وعلى ما ذكرنا يظهر قوة قول المشهور
على ابن ادريس ره ثم ادعى اجماع اصحابنا عليه وهو ظاهر كلام السيد المرتضى ايضا في الانتصار وابن زهرة وفي مجمع البيان نسبه الى اصحابنا قال وروى ذلك
الطبرسي عن علي بن الحسين زين العابدين ومحمد بن علي الباقر عليهم السلام حكم بشذوذ القول الاخر وعدم العلم بقائله لكن هيهنا رواية اخرى يمكن الاحتجاج وفي الك
بها للقول بالخمسة وهي موثقة محمد عن ابي جعفر ع بان فيها تفسير الفيء والانفال وان كلها للرسول ص وبعده للامام وان في الاية الاولى في سورة الحشر
هو هذا قال وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهو بمنزلة المغنم كان ابي يقول ذلك ليس لنا فيه غير سهمين سهم للرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء
الناس فيما بقي ثم لا يخفى ظهورها في ان نصيب الامام في الغنم هو السهمان لا الثلثة كما هو المش فلا بد اما من القول بالقسمة الى الخمسة او القول بان سهم الله
ليس للرسول ص بل عليه ان يضعه في سبيل الله كما هو ظاهر رواية زكريا بن مالك السابقة ويكون ذلك على الامام ايضا ولما لم يظهر قول بالثاني تعين
الاول ويشكل الحمل على التقية ايضا لانه ح لا يتجه الحكم بالسهمين لهم اما اذا حمل لنا على خصوص الائمة كما هو ظ ففي واما لو حمل على جميع اقارب الرسول
فلان لهم سهما لا سهمين ثم لا يخفى ان ظاهر الموثقة يخالف ظاهر الصحيحة فان الموثقة ثبوت السهمين للامام وظاهر الصحيحة ثبوت سهم واحد له ويمكن الجمع
بحمل ذوي القربى في نصيب على الامام ع باعتبار الازمان وحمل قوله ع ثم قسم الاربعة اخماس على انه امر بذلك ولزم بذلك من قسمه لا انه قسم كذلك في
زمانه ع بالفعل وح فيمكن تطبيقها على ما في الموثقة بان يكون المراد بقوله وكذلك الامام ان الامام ع ايضا يقسمه خمسة اقسام كما فعله هو ع لكن يكون له

سهمان سهم القربى اصالة وسهم الرسول وراثة وعلى هذا فيحصل القول بالخمسة لكن يمكن ان يقال انه لا يتعين حمل المؤلفة على ذلك بل يمكن حمل السهمين فيهما على
انه باعتبار ان سهم الله كان يضعه الرسول وكذا الامام ع في سبيل الله فالذي له للتصرف في مؤناته ليس الا السهمان وكان حمله على هذا اظهر ليحصل الجمع
بينها وبين روايات الستة ويحتمل الصحيحة ايضا على احد الوجوه التي ذكرنا في تاويلها فيجتمع ذلك بين جميع الروايات ويكون المرجح للقول بالستة
كما هو المشهور فتدبر ثم انه لما كان في تفسير ايتي الحشر اختلاف بين المفسرين وكلام اكثرهم قاصر عن تفصيل القول فيه وتحقيقه فلا باس ان نذكر الوجوه
المستفادة فيه من كلامهم ونشير الى ان المؤلفة المذكورة تنطبق على اي منهما فنقول ان طائفة منهم حملوا الفيء فيهما على ما ياخذ من الكفار بغير قتال
منهم من جعل الاية الثانية بيانا للاولى وتفصيلا لحكمها وقالوا ان كل فيء بهذا المعنى فهو لله وللرسول وما كان لله فهو للرسول فكله للرسول
لكن ينبغي للرسول ان يقسم على الوجه الذي فصل في الاية الثانية اي الستة او الخمسة على اختلاف القولين فيه وربما قيل بوجوب القسمة عليه على احد
الوجهين وان هذا لا ينافي الحكم او لا بكون الجميع للرسول لجواز ان يوجب على احد صرف مال خاص له في مصرف خاص ومنهم من حكم بان الاولى في
خصوص ما اخذ من بني نظير وجعل ضميرا منهم راجعا اليهم وحكم بان ذلك كله للرسول والثانية في سائر ما افاء الله بالمعنى المذكور وحكم بانه يجب او
ينبغي قسمته على الوجه المذكور فيهما وظاهر كلام الشيخ في التبيان ان هذا هو المعروف بين اصحابنا وطائفة من المفسرين حمل الفيء في الايتين على الغنيمة وحكم
بوجوب قسمتها على ما فصل في الاية الثانية اي الاقسام الخمسة كما هو المعروف بين العامة او الستة كما هو المشهور عندنا ولما كان ظاهرها وجوب القسمة كلها على
الوجه المذكور وهو ينافي اية الغنيمة من تخصيص تلك القسمة بالخمس فجعلوا اية الفيء منسوخة باية الغنيمة وربما احتمل بعضهم تقدير خمسه بعده وفائدة ويمكن ايضا
حمل ما افاء الله على خصوص الخمس فانه الراجع الى الرسول حقيقة والباقي في المقابلة فلا رجوع له اليه اصلا ومع هذا ينطبق اية الفيء ايضا على اية الغنيمة ايضا
هذا ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث هو ما نقلنا من المعروف بين اصحابنا ان الاية الاولى في بني نظير وان كله للرسول والثانية في سائر ما افاء الله وانه
يقسم على ما ذكر فيها وقوله بمنزلة الغنم اي بمنزلة الخمس في الغنم فكما ان ههنا يقسم الخمس بالقسمة المذكورة ههنا يقسم كل الفيء كذلك فلا تنافي بين الايتين ولا
حاجة الى القول بالنسخ فتدبر ثم ان ههنا خلافا اخر وهو ان المشهور بين الاصحاب ان المراد بذي القربى هو خصوص الامام ونقل عن بعض اصحابنا ان المراد به
جميع قرابة النبي ص من بني هاشم وهو مذهب الشافعي وجماعة من العامة الا انهم اضافوا بني المطلب اخي هاشم ايضا لكنهم لم ينقلوا ان هذا البعض ما هو من القائلين
بالمشهور يقسم الخمس عنده ستة اقسام وكان اثنان منها لله ولرسوله وكلاهما للرسول في حيوته وينتقل عنه ص الى الامام ع بالولاية والسهم الثالث لجميع اقارب
النبي ص من بني هاشم والثلثة الباقية للاصناف المذكورة فيكون للامام ثلث الخمس وان كان قائلا بالثاني فيكون للنبي سهم واحد من الخمسة وينتقل منه بعد
رحلته الى الامام بالولاية والاربعة الباقية كما ذكر في الاول فيكون للامام خمس الخمس ولا يخفى انه على الوجهين لا بد اما من جعل الثلثة الاخماس عامة لاقاربه
وغيرهم من سائر الناس كما هو مذهب بعض الاصحاب لظاهر عموم الثلثة في الاية الكريمة او يجعل ايضا مختصة بهم ولكن يجعل سهم ذي القربى عاما للاغنياء منهم ايضا اذ لو
لم يقل باحد الوجهين لم يحصل التقابل بين الاقسام كما هو ظاهر عموم ذوي القربى وقال السيد الاجل المرتضى رض في الانتصار فان قيل فمن حمل ذوي القربى
في الاية على جميع ذوي القرابة من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه فقد تعطف الصفة
على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءني زيد العاقل الظريف الشجاع والموصوف بها واحد قال الشاعر الى الملك القوم وابن الهمام وليث
الكتيبة في المزدحم والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو من نظائر ذلك انتهى ولا يخفى ان بما ذكره وان امكن تصحيح العطف لكن فيه انه خلاف الظاهر من
الاية الكريمة تعدد السهام الاربعة الاخيرة بل الظاهر منها سهم واحد للموصوف بجميع الصفات الاربعة الا ان يقال ان هذا القائل لعله لا يثبت تعدد السهام
من الاية بل بدليل اخر كالاجماع والاخبار ويثبت ايضا عدم اعتبار اجتماع جميع الاوصاف بدليل من خارج فلا يلزم عنده الا اجتماع صفة ذي القربى مع واحد
او اثنين من الاوصاف الثلثة الباقية ولا يلزم اجتماع الجميع على ما ذكره في تصحيح العطف انما هو لتصحيح عطف ما عدا ذي القربى مع كون الموصوف لكل من الثلثة ابدا
احد
ان يكون هو ذي القربى فصحح ذلك بان عطف الثلثة عليه باعتبار تعدد الوصف وان اتحد الموصوف فحمل الاية على تعدد السهام بعدد الاوصاف وان اتحد
الموصوف في كل اثنين منها ولا يخفى ما فيه من التعسف والظاهر في توجيه مذهبه ما ذكرنا من احد الوجهين ثم اعلم ان العلامة ره بعد ما نقل عن السيد المرتضى ره
انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة رسول الله ص من بني هاشم قال وقد رواه ابن بابويه في المقنعة وكتاب من لا يحضره
الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد فانه قال وهو مقسوم على ستة اقسام سهم لله يلي امره على امام المسلمين وسهم لرسول الله لاولى الناس به رحما واقربهم اليه
نسبا وسهم لذوي القربى لاقارب رسول الله ص من بني هاشم وبني المطلب بن عبد مناف ان كان من بلدان اهل العدل انتهى ولا يخفى ان ابن الجنيد غير
البعض الذي نقل عنه السيد فان ذلك البعض خص القرابة ببني هاشم وابن الجنيد اضاف بني المطلب ايضا موافقا للشافعي فمراده ان جعل القرابة اعم من الامام
وعدم التخصيص به اختيار ابن الجنيد ايضا وان اختلفا بعد ذلك فيما ذكرنا مع انه لم يذكر وان هذا البعض هو من القائلين بالستة او الخمسة انما هو في البعض
الاول واما ابن الجنيد فهو من القائلين بالستة كما هو صريح كلامه فلا يتوهم منافاة في ذلك لما ذكرنا لكن الظاهر ان البعض الذي نقل السيد ايضا من القائلين بالمشهور
فانه في الانتصار جعل مما انفرد به الامامية وجوب الخمس في الاشياء التي فصلها ولم يذكر في كيفية القسمة الا القسمة ستة اقسام وان ثلثة منها السهمان الاولان
وسهم ذي القربى ثم قال ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول من بني هاشم وهو ظاهر فيما ذكرنا بل ظاهر كلامه بعد ذلك دعوى
الاجماع على التقسيم بالستة والظاهر ان القائل بالخمسة ايضا يقول بهذا القول لانه ظاهر الصحيحة التي هي حجته كما اشرنا اليه وكلام العلامة في هي في الخلاف وكتابه
ظاهره ذلك فانه قال وقال بعض اصحابنا يقسم خمسة اقسام سهم الله لرسوله وسهم ذي القربى لهم والثلثة الباقية لليتامى فان ظاهر قوله لهم دون له
وكانه نظر الى هذا جعل الفاضل الاردبيلي المشهور بين الاصحاب قسمة ستة اقسام نصفه للرسول وبعده للامام ع ونصفه الباقي للمذكورين

مجمل

وجعل مقابلة قول بعض الاصحاب بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له وللامام بعده والاربعة لغيرهم وذكر انه احتج بما في صحيحة ربعي فان ما نقله لم ينقل صريحا
من القايل بالخمسة وانما المنقول هو ما نقلنا من الخلاف في المقامين ولكن حجة القول بالخمسة وعبارة هي ظاهرها ما ذكره فتدبر ثم ان ظاهر كلام ابن الجنيد
هو عدم سهم للامام ع فان قوله سهم الله يلي امره الامام ظاهر في انه يلي امره في صرفه في سبيل الله لا انه وكانه قال بذلك في زمان الرسول ص لما مر من رواية
زكريا المتقدمة اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله فحكم في الامام ايضا لانه ولي الامر بعده واما سهم الرسول فجعله ميراثا وجعله لاقرب الناس
اليه نسبا فكانه حمل قوله في الرواية المذكورة واما خمس الرسول فلاقاربه على ذلك وعلى هذا التقدير يكون للامام وقد يكون لغيره واما الاربعة الباقية
فظ ولا يخفى انه لو كان مذهبه هذا الذي يظهر من كلامه فهو مذهب شاذ غاية الشذوذ ولا عبرة به فلنذكر حجة القول المشهور المراسيل الثلثة المتقدمة فانها
صريحة في المط ونقل في المعتبر وهي عن الشيخ دعوى الاجماع عليه واستدل ايضا في المعتبر على اختصاص سهم ذي القربى بالامام بانه لفظ مفرد فلا يتناول الاكثر
من واحد فينصرف الى الامام لان القول بان المراد واحد مع انه غير الامام منفي بالاجماع لا يق اراد الجنس كما قال وابن السبيل لانا نقول تنزيل الموضوع الواحد
الجنس مجاز وحقيقة ارادة الواحد فلا يعدل عن الحقيقة وليس كذلك قوله وابن السبيل لان ارادة الواحد هنا اخلال بمعنى اللفظ اذ ليس هناك واحد متعين
يمكن حمل اللفظ عليه ووافقه في هذا الاستدلال على الوجه المذكور العلامة ايضا في المختلف ووافقه وعليه في المدارك بان لفظ ذي القربى حقيقة ان الله يامر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغيره لك من الايات الكثيرة فيجب الحمل عليه الى ان يثبت المقتضي للعدول عنه ومع ذلك فارادة الواحد من هذا اللفظ
هنا يتوقف على قيام الحجة بذلك واما بدونه فيكون ممتنعا كما في ابن السبيل انتهى وكان قوله ومع ذلك تتمة الثاني اي ومع ذكرنا من صلاحيته للجنس بل
كونه هو المتبادر فارادة الواحد منه اي حمله عليها يتوقف على قيام حجة وليس ولو حمل على ظاهره وهو ان يكونا يراد اخر بعد تسليم ان يكون موضوعا
للواحد وهو انه مع ذلك حمله على واحد معين يتوقف على قيام الحجة وليس فيرد عليهم انهم في الاستدلال لم يتعرضوا لذلك وهو ان غير الامام منفي بالاجماع
في جعل الايتين شاهدا للعموم في القرابة تامل اذ يحتمل ان يكون المراد بذي القربى فيهما ايضا هو ذو القربى للرسول ويكون المراد به الامام بل فيهما وورد من احاديثنا
في تفسير الايتين ما يدل على ذلك هذا ثم لا يخفى انه يستفاد من دليلهم وكذا من الرد عليهم ان مراد هذا البعض من الاصحاب من جميع القرابة هو كون الجميع مصرفا
هذا السهم لا انه يجب استيعاب الجميع بذلك كما هو ظاهر واذ لو كان المراد ذلك فلا ريب انه كان ينبغي لفظ الجمع لا المفرد سواء اريد به الواحد او الجنس ولا
حاجة الى ابطال احتمال الجنس حتى يرد عليهم الرد المذكور وكانهم استفاد واذ لك عن ان استيعاب الجميع متعسر بل متعذر لا الى او ابلغ من نزول الاية الكريمة
فكيف يحمل الحكم الدائم عليه الا ان يخفى من جعفر ولما لم يتعرض للتخصيص فالظ انه مراده كون الجميع هو المصرف ثم لا يخفى ان حمل اللام على العهد ليس خلاف الظ
فاذا دلت الاخبار على كون المراد خصوص الامام فيمكن ان يكون باعتبار ان اللام في القربى كان للعهد فلا يمكن الحكم بكونه خلاف الظ بل يمكن ايضا ان يكون باعتبار
الاضافة فانهم قالوا ان الاضافة الى المعرفة تفيد تعريفا والى النكرة تخصيصا وقال نجم الائمة انما افادت تعريفا مع المعرفة لان وضعها يفيدان لواحد مما
دل عليه المضاف مع المضاف اليه خصوصية ليست للباقي معه مثلا اذا قلت غلام زيد راكب لزيد غلمان كثيرة فلا بد ان يشير به الى غلام من بين غلمانه له مزيد
خصوصية بزيد اما بكونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه غلاما له معهود ابينك وبين المخاطب وبالجملة بحيث يرجع اطلاق اللفظ اليه دون ساير الغلمان وكذا
كان نحو ابن الزبير وابن عباس قبل العلمية هذا اصل وضعها ثم قد يؤتى في غلام زيد من غير اشارة الى واحد معين وذلك كما ان ذا اللام من اصل الوضع
لواحد معين ثم قد يستعمل بلا اشارة الى معين كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني وذلك خلاف وضعه فلا تظنن من اطلاق قولهم في مثل غلام زيد انه
بمعنى اللام ان معناه ومعنا غلام لزيد واحد من غلمانه غير معين ومعنا غلام لزيد الغلام المعين من غلمانه ان كان له غلمان جماعة او ذلك الغلام المعلوم
لزيد ان لم يكن له الا واحد او تخصيصا مع النكرة نحو قولك غلام رجل اذ تخصيص من غلام امراة انتهى وعلى هذا فالظ من ذي القربى معهود معين لا كل ذي القربى
وفيه تامل اذ الظ ان ما ذكره في المضاف الى المعرفة انما هو في الاعلام نحو غلام زيد واما المعرف بلام الجنس فالظ انه في حكم النكرة وان غلام الرجل اذا اريد
به المعين لا يفيد الا تخصيصه من غلام المرءة وعلى هذا فاذا كان الظ من لام القربى الجنس فلا يفيد الاضافة اليه تعريفا انما يفيد تخصيصها من ذي غيرها وانما
يفيد التعريف اذا كان لواحد معين وح فلا بد من التمسك بالوجه الاول ويمكن ان يق انه لو حمل لام القربى على انه للجنس فلو لم استحقاق كل ذي قربى بالنسبة الى
احد فلا بد من التخصيص بذي القربى للرسول وح يجعل اللام في القربى عوضا عن المضاف اليه فيكون المعنى ذي قربى الرسول ح لا يحتاج الى التخصيص او نقدر
كانه اظهر وح فيفيد الاضافة التعريف على خصوص اللام كما يدل عليه الروايات وليس فيه خلاف ظ بل هو مطابق لاصل وضعها ويكون اظهر من حمله على جنس ذي
القربى لاحتياجه الى التخصيص الذي هو خلاف الظ وهذا بخلاف ابن السبيل اذ حمله على الجنس لا يحتاج الى التخصيص حتى يكون خلاف الظ ولا يخفى ان حمل ذي
القربى على ما ذكرناه ايضا وان كان يحتاج الى قيام حجة كما ذكره لكن غرضنا انه لو كان ذلك خلاف الظ لاحتاج الى حجة تقاوم ظ الاية والاحاديث المذكورة
لضعفها بما قيل بعدم صلاحيتها لذلك واما اذا لم يكن فيه خلاف ظ بل كان اظهر من الاحتمال الاخر فكانت الروايات المذكورة تصلح شاهدا له بل نقول
تنزيل الاية مردد بين حمل ذي القربى على الجنس والتخصيص بذي القربى او تقدير الرسول وحمله على ذي قربى الرسول ويكون المراد منه خصوص الامام والثاني
اظهر لعدم حاجته الى التخصيص او التقدير والحمل عليه اولى ثم لا يخفى انه بعد الحمل على جنس ذي القربى للرسول ايضا يمكن ان يتمسك في تخصيص الامام ع بذلك بالاحتياط
فانه يحصل به الامتثال سواء كان للواحد او الجنس بخلاف ما اذا صرف في غيره فانه لا يحصل به الامتثال على تقدير ارادة الواحد اذ على ذلك التقدير يتعين
الامام ع احتج ابن الجنيد على ما نقل في المختلف برواية زكريا بن مالك المتقدمة واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واجاب عنه بانا نقول
بموجبه فان الامام من الاقرباء بل هو اقرب اليه من غيره وفيه ان الامام من اقاربه كما ذكره لا اقاربه بلفظ الجمع كما ورد في الرواية ويمكن دفعه بان لفظ الجمع
يمكن ان يكون باعتبار تعدد الائمة بحسب الازمان وليس في الخبر كونه لا قاربه في زمان واحد وعلى تقدير هذا فلا ينافي الجمع بينها وبين الروايات السابقة

فظاهر

ثلاثة منها للامام ع وهي سهم الله ورسوله وذوا القربى وهذا السهم وهو نصف الخمس يصرف اليه ع ان كان حاضرا والى نوابه وهم الفقهاء العدول الاماميون الجامعون لشرائط الفتوى لانهم وكلاؤه ثم يجب عليهم فيه ما يقتضيه مذهبهم منه

وتلك الروايات وان كانت مرسلة لكن يجبرها الشهرة والعمل بها بين الاصحاب على ان زكريا ايضا حاله غير معلوم اذ لم يذكروه الا ان زكريا بن مالك الجعفي الكوفي ثقة وايضا لو حملت على ظاهرها يلزم ان لا يكون ع سهم اصلا اذ فيها ان سهم الرسول ع ايضا انه لاقاربه وفي سهم الله انه للرسول ع يضعه في سبيل الله فيلزم ايضا ان لا يكون للرسول ايضا سهم لنفسه ع والاول وان كان ظ كلام ابن الجنيد القول به كما ذكرنا سابقا فالثاني كانه لم يقل به احد وخلاف ما صرح به في صحيحة ربعي المتقدمة وكلامه ايضا ينادي بخلافه اذ جعل الاقارب الوارثين يرشد الى قوله بانه للرسول ع نفسه حتى ينتقل عنه الى ورثته وح فيرد عليه ان التفرقة بين الاقارب والاقرباء وحمل الاول على الوارثين والثاني على العموم بعيد جدا وكان حمل كل منهما على الائمة اظهر من ذلك والاظهر ان يحمل كون ذوي القربى هم الاقرباء على التقية لان مذهب العامة كافة وعلى هذا ان يحمل كون خمس الرسول لاقاربه ايضا على التقية وان يكون المراد انه لهم بعد رحلته ويكون له نوع من المصالح الذي قال قوم منهم انه يصرف فيه بعد رحلته كما نقلنا عن الشافعي فيتدبر ثم ان من قال بهذا القول عن ابن الجنيد ان كان من القائلين بالستة وكان مذهبه كون الثلث للامام فالظ ان حجته ايضا وهذه الرواية ان يستفاد منه عموم ذوي القربى لكن لابد له في حمل قوله ع في سهم الله فللرسول يضعه في سبيل الله على ان ذلك تبرع منه ع وحمل الاقارب في سهم الرسول على الائمة وح يرد عليه ان التفرقة بين الاقارب في سهم الرسول على الائمة ع ويرد عليه ح ان التفرقة بين الاقارب والاقرباء كافة تحكم فاذ الحمل الاول على الائمة فالظ حمل الثاني ايضا وحمل كل منهما وحمل الكلام في كل منهما على التقية كما ذكرنا وان كان قائلا بالخمسة فيمكن الاحتجاج له بظ صحيحة ربعي بن عبد الله المتقدمة فان ظاهر قوله ع فيها ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى اشتراك الجميع فيه والجواب ما ذكرنا من امكان حمله على التقية جمعا بين الاخبار هذا وبما فصلنا ظهر ان ما فعله في المدارك حيث نقل عن السيد المرتضى انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام ع بل هو لجميع قرابة الرسول من بني هاشم ونقل عن المختلف انه قال ره رواه ابن بابويه في كتاب المقنع وكتاب من لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد قال ويدل عليه مضافا الى اطلاق الاية الشريفة قوله ع في صحيحة ربعي المتقدمة ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى الخ وما رواه ابن بابويه عن زكريا بن مالك الجعفي ونقل الرواية ليس على ما ينبغي فانه لا ينبغي الاستدلال بالروايتين معا لانه ان كان من القائلين بالستة فيتجه له الاستدلال برواية زكريا بن مالك وان كان قائلا بالخمسة فيتجه له الاستدلال بالصحيح وليعلم ان ما ذكره من انه رواه ابن بابويه في الكتابين اشارة الى رواية زكريا بن مالك التي ذكرو بعد ذلك انه اختيار ابن الجنيد كما نقله عنه فان ابن بابويه في الكتابين لم ينقل فيما يتعلق بذلك رواية غيرها وهذه الرواية رواها الشيخ ايضا فكان غرضه بقوله رواه ابن بابويه في الكتابين الاشارة الى ان الظ كون ما نقله السيد عن بعض العلماء مذهب ابن بابويه ايضا فان دابه العمل بما يرويه سيما اذا لم ينقل ما يعارضه وعلى هذا فلا يتوهم ان في كلامه قصورا حيث قال رواه ابن بابويه في الكتابين ومع ذلك اختار القول المش ولم يتعرض لنقل ما رواه في الكتابين والجواب عنه ومن هذا يظهر قصورا اخر فيما نقلنا عن المدارك فافهم واما تمسكه باطلاق الاية الشريفة فقد ظهر حاله مما فصلنا سابقا فتذكر وبما تلونا عليك ظهر ان القول المش في المقامين لا يخ عن قوة للروايات المذكورة وجبر ضعفها بشهرة عمل الاصحاب بها وامكان التاويل فيما يعارضها بخلاف تلك الروايات اذ لا مجال للتاويل فيها ومع ذلك فالخطب فيه سهل اذ في زمن الامام ع هو اعلم بالحكم وفي زمان الغيبة الاظهر عندي جواز صرفه في مستحقي بني هاشم وعلى هذا فلو صرفا الجميع فيهم جاز ذلك سواء كان سهم الامام النصف او الثلث والخمس نعم على الاقوال الاخرى التي سيذكر في ماله ع لابد من تحقيق سهمه ع فتدبر واعلم ان المص في ش بعد ما حكم بالتنصيف بين الامام ع والثلثة الباقية قال ره في رواية ويعطى له خمس الخمس وفي اخرى له الثلث وكانه اراد بالرواية الاخيرة رواية زكريا اذ ليس في الروايات التي وردت ما يتوهم دلالته على الثلث سواها وقد عرفت انها بظاهرها لا ينطبق على الثلث وانما ينطبق عليه بعد التاويل ومعها يمكن تطبيقها على النصف ايضا واشار بها الى الموثقة المذكورة بناء على تاويلها بما ينطبق به على القول بالستة كما ذكرنا فتدبر **قوله** ثلثة منها للامام ع المش بينهم ان هذه الثلثة للنبي ص في زمانه وبعده للامام ع وهذا في السهمين الاولين ظ واما السهم الثالث فالظ كونه لذي القربى في زمانه ع ايضا واذا كان ذوي القربى عندهم هو الامام فيكون هو امير المؤمنين ع الذي هو الامام بعده ص ولا يلزم ان يكون استحقاقه للسهم المذكور ايضا ص بعده فكان لهم كان في دليل على ذلك والائمة مهمة في تحقيق ذلك على ما ذكرناه لا اشكال في اضافة السهم الى ذي القربى واما على ما ذكروه فلا يخ عن اشكال فانه اذا كان هذا السهم ايضا في زمان الرسول ص وانما ينتقل اليه ع بعده كسهم الرسول فانه ايضا مثله فيهما فلا وجه للتفرقة بينهما باضافة احدهما الى الرسول والاخر الى ذي القربى ويمكن ان يقال انهما للدلالة على ان الاول سهم الرسول اصالة وانما ينتقل الى الامام بعده لكونه خليفته وولي الامر بعده والثاني سهم الامام اصالة ولكن في حياة الرسول جعل لكونه الاصل وولي الامر قبله واريد به بذي القربى كل من الرسول ص والامام ع كل في زمانه لكونه ذي القربى بالنسبة الى الاخر واريد بالرسول لكونه بالنسبة الى الاخر واريد به الرسول لكونه بالنسبة الى الامام فيكون له السهمان باعتبارين ثم ينتقل ذلك السهم ايضا الى الامام لكونه ولي الامر بعده كالسهمين الاولين ويحتمل ان يكون المراد بذي القربى هو هذا القربى الكاملة الى الله تعالى وهو في زمن الرسول ص هو وبعده هو الامام ففي كل زمان كان لصاحبه صاله السهمان الاولان في زمانه لاحدهما اصالة والامر بالتبع وبعده كلاهما للامام ع بالتبع لكونه خليفته ص ولا يخفى ما في الوجوه من التكليف سيما الثاني والثالث **قوله** يصرف ع ان كان حاضرا لا اشكال في وجوب التصرف لسهم الامام ع عند حضوره لانه حقه فيجب ايصاله اليه كسائر الحقوق وانما الخلاف في السهام الاخرى فذهب بعضهم الى وجوب دفعها اليه ع ايضا ليصرفها في مستحقيها وجوز بعضهم لمن وجب عليه صرفها الى مستحقيها بنفسه الا في الغنائم فانه لا خلاف في عدم جواز صرفه في مصارفها الا الامام ع ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك فان مع حضوره ع يمكن الرجوع فيه اليه ع **قوله** او الى نوابه وهم الفقهاء كون الفقهاء مذكورين هم نواب الامام ع هو المعروف بين الاصحاب ولا يظهر لهم مستند فيه سوى ما في مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع حيث منع فيها من التحاكم الى السلطان والقضاة وفيها بعد ذلك قلت فكيف يصنعان اي المتحاكمان قال ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله الحديث وروايته

الحديث

فمن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة كما هو المشهور بين المتاخرين منهم بصرفه على

الى خديجة قال قال ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وفى مسند الاولى فى الكافى محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفى سند الاولى فى محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفى كتب الرجال محمد بن الحسين عن العزيز يروى عن محمد بن الطلحى ولم يذكر لنا جرحا ولا تعديلا ولكن ذكر فى محمد بن عيسى الطلحى انه لم دعواه الايام نسب اليه بقال له عبيد الطلحى وبقرينة ذلك الظ ان ما سنداهما وفى يب بدل محمد بن الحسين محمد بن الحسن بن شمعون وهو على ما فى صه واقفى ثم غلا وكان ضعيفا جدا فاسد المذهب واضيف اليه احاديث فى الوقف وهو لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته وساير ما ينسب اليه ومثله فى جش ايضا ومحمد بن الحسين على هذا مشترك وفى السند داود بن حصين ونقل فى صه عن الشيخ انه واقفى وكذا عن ابن عقدة ونقل عن النجاشى انه ثقة قال والاقوى عندى التوقف فى روايته واما عمر بن حنظلة نفسه فلم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل بل ولكن الش فى شرح الدراية قال ولكنه قد حققت توثيقه من محل اخر ومستنده فيه على ما نقله عنه ولده المحقق صاحب المعالم هو رواية عن يزيد بن خليفة قال قلت لابى عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ع اذا لا يكذب علينا ويزيد هذا لم يوثقوه وقالوا انه واقفى ومع ذلك فلا يدل الرواية على عدم كونه مط بل يحتمل عدم كذبه فى خصوص ما رواه من الوقت فلو كان مستند الش هو تلك الرواية على ما نقله ولده فلا عبرة بما حققه وبالجملة فهذه الرواية مع ما فيها من ضعف السند قد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى انها اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة فاعتقدوا ان ضعفها منجبر بذلك واما الرواية الثانية فهى ايضا ضعيفة السند جدا لان فيه معلى بن محمد وفى صه انه مضطرب الحديث والمذهب وانه قال ابن الغضائرى نعرف حديثه وننكره ويروى عن الضعفاء ويجوز ان يخرج شاهدا وابو خديجة هو سالم بن مكرم وقال الشيخ فى شانه ضعيف وفى جش انه ثقة وفى صه الوجه عندى التوقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه وبالجملة فلا اعتماد على سند هذه الرواية ايضا لكن ينجبر ذلك عندهم بشهرة عمل الاصحاب بها ثم ان غاية ما يدل عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من اصحابنا فى المنازعات والخصومات واما كونهم وكلاء لهم فى ضبط اموالهم وحقوقهم كما توهمه عبارات الش فلا دلالة لهما عليه وكان غرض الش ايضا ليس ذلك بل التعليل الصحيح كونهم نوابا لانهم ع وكلاء ع فى الحكم بين الناس اذ لو اعتقدوا كونهم وكلاء ايضا لينبغى ضبط اموالهم وحقوقهم فينبغى الحكم بوجوب دفعها اليهم مع انهم لم يحكموا به بل جوزوا اضبط من وجب عليه بنفسه كما اشار اليه المص ايضا بقوله ويحفظ وشرحه الش وعلى هذا فجواز الدفع اليهم باعتبار ان الواجب حفظه بنفسه ويدفعه الى ثقة يحفظه للامام ولو كان لثقة فقيها فهو اولى بجواز الدفع اليه واما تجويزان يعمل فيه الفقيه على رايه وعدم وجوب الحفظ البتة فلما اعتقد وان للفقيه لعمل برايه فى كل باب لانه اذا جعلوه حاكما على الناس فبدلالة الفحوى على رضاهم بحكمه فى اموالهم ايضا وان لا يردوا عليه حكمهم فيها وللمناقشة فيها مجال والله يعلم **قوله** فمن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة اعلم ان لاصحابنا فى حكم الخمس فى زمان الغيبة اختلافا كثيرا كما فصله شيخنا العلامة فى المقنعة وقال اختلف الاصحاب فى حديث الخمس عند الغيبة فلكل فريق منهم الى مقال فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الامام بما تقدم من الرخص فيه فى الاخبار وبعضهم الى كنزه وتناول خبرا وارد ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور الامام وانه اذا قام دله الله على الكنوز فياخذها من كل مكان وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق الاستحباب ولست ادفع قرب هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر عليه السلام فان خشى ادراك الموت قبل ظهوره وصى به الى من يثق به فى عقله وديانته فيسلمه الى الامام ع وهذا القول اوضح عندى من جميع ما تقدم من ان الخمس حق وجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه او التمكن من ايصاله اليه او وجود من انتقل بالحق اليه ويجرى ذلك مجرى الزكوة التى يعدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف فى الاملاك ويجب حفظها بالنفس او الوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه فى شطر الخمس الذى هو خالص للامام وجعل الشطر الاخر لايتام آل محمد وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء فى القران لم يبعد اصابته الحق فى ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا فى هذا الباب لعدم ما يلجا اليه فيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصول فى خطر التصرف فى غير المملوك الا باذن المالك وحفظ الودايع لاهلها ورد الحقوق انتهى وحجة من قال بالسقوط هى الاخبار الدالة على الرخص كما اشار اليه وهى كثيرة وقد تقدم فى كلام المفيد طرف منها وانا اذكر جميع ما وقفت عليه منها فمنها ما تقدم فى صحيحة الحرث بن المغيرة النصرى على ما فى المدارك عن ابى عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائى فهم فى حل مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ولا يخفى ان ظاهر العبارة سيما مع التعليل الذى للتحليل يدل على كون التحليل عاما من جميع الائمة ع وعدم الاختصاص بخصوصه لكن لا يعلم منه الا تحليلهم حقهم فى الارباح ولا ظهور له فى تحليل ساير اصناف الخمس ايضا لا ظهور له فى ذلك فان ضبط خمس الارباح لا يخ عن عسر فينتقل ايضا على اكثر الناس اداؤه فيما يبلون فامكن ان يصير ذلك سببا لتحليلهم حقهم للشيعة ولتطيب ولادتهم واما ساير الاصناف فلما لم يكن فيها ما ذكر من العسر والحرج فربما لم يحللوها لهم وايضا فلا ظهور لها الا فى تحليل حقهم فان كان خمس الارباح مخصوصا بهم ع كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه سابقا فيكون التحليل فى الكل وان كان حكمه حكم خمس الغنايم من وجوب قسمته بين الامام وساير المذكورين كما هو ظ الاكثر فالكلام فى الانتهاء الى حقهم منه واما ساير السهام فيمكن بقرينة التعليل كون التحليل شاملا لها ايضا بان يكون لهم ع الاختيار فى امثال هذا لكن لا يمكن الحكم بما ذكر ثم ان ظاهر اطلاق التحليل الخمس وعط لكن لا يمكن بقرينة التعليل تخصيصه بما يتعلق بالولد فالحكم باطلاق التحليل لا يخ عن اشكال هذا كله فى اول الخبر واما قوله ع فى اخره فهم فى حل مما فى ايديهم من حقنا فيحتمل العموم ويحتمل ايضا ان يكون الاضافة فيه للعهد ويكون المعهود هو الحق المذكور فى سابقه فلا يمكن الاستدلال به على العموم والله تعالى يعلم ومنها الصحيح المتقدم ايضا من زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير عن ابى جعفر ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس فى بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباؤهم فى حل فهذا مطلق فى حقهم ع فلا ظهور له فى خصوص الارباح لكن يمكن التخصيص بحقهم فى الارباح بقرينة ما ذكرنا فى العسر والثقل فيه دون غيره وليس

منه ماذكرنا من قرينة التخصيص بالمناكح بل ظاهره تحليل المناكح والماكل لا تبعد التخصيص بها بقرينة التعليل الوارد في الاخبار الاخرى ويكون تحليل الماكل باعتبار
مدخليتها ايضا في طيب النطفة هذا واما اختصاصه بحقهم ع او شموله لحق سائر الشركاء ايضا فالكلام فيه كما في الحديث السابق ومنها روايتا عبد الله بن سنان
وحكم بن عيسى المتقدمتان وقد تكلمنا هناك فيما يستفاد منهما فلا حاجة الى الاعادة ومنها صحيحة ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من
اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وهذا ايضا ظ في مطلق الخمس ولكن يمكن
التخصيص بالارباح كما ذكرنا في سابقه وفي عموم التحليل وتخصيصه بالمناكح مثل الحديث الاول بوجود قرينة التخصيص فيه ايضا في عموم التحليل بجميع الخمس او بحقهم
مثل الاولين ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم وظ بعضهم تصحيح طريقه اليه لكن فيه كلام عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم
صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم او لتزكى ولادتهم ورواها الشيخ ايضا في الصحيح وفيه بدلها ولتزكوا ولادتهم و
لتزكوا اولادهم والكلام فيه كما في سابقه ومنها ما رواه الشيخ في الخمس عن ابي سلمة سالم بن مكرم وفي توثيقه وضعفه خلاف وفي صحته توقف فيما يرويه
لتعارض الاقوال فيه عن ابي عبد الله ع قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك
خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم
الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وظاهره وجوب
الخمس في التجارات وكذا في الميراث والهبة فيؤيد مذهب ابي الصلاح ثم ان ظاهره تحليل حقهم ع في المناكح مط وكذا في الميراث والتجارة والهبة فيدل على التحليل
في مطلق الارباح لعدم القول بالفصل بين التجارة وغيرها من الارباح ولا تعرض فيه لباقي الاقسام في غير المناكح واما اختصاص التحليل بحقهم او شموله لجميع
الخمس فمثل الروايات السابقة ومنها رواية عن داود بن كثير الرقي وفي سندها جهالة وفي داود اختلاف ورواه الصدوق ايضا في العلل بسند كك وفي الفقيه
ايضا بخلاف في السند وفي طريقه ايضا جهالة كما ذكرنا عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك
والظ ان المراد بفضل مظلمتهم هو مطلق الخمس او خمس الارباح الذي اشترك الناس في منع حقهم ع منه اكثر واظهر وعلى التقديرين يدل على تحليل ذلك للشيعة
ولا دلالة فيها على حق الشركاء ايضا ومنها رواية في الحسن الوشاء عن الفضيل عن ابي عبد الله ع قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت
جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم فانه يشمل التحليل ليطيبوا والاستدلال بآخر الحديث لما
فيه من اطلاق تحليل امهات الشيعة لابائهم فانه يشمل التحليل من الخمس لكنه يختص بالمناكح وفي اختصاصه بحقهم ع او شموله لحق الشركاء ايضا ما تقدم واما اول الخبر
فيدل على الفيء والمتبادر من اصحابنا كما ذكره الشيخ في التبيان غير الغنيمة التي فيها الخمس وهو كل ما اخذ من الكفار من غير قتال او بجلاء اهلها وكان ذلك كله للنبي ص و
لمن يقوم مقامه يضعه في المذكورين في الاية الكريمة وهم ارباب الخمس ايضا فتحليله لا يدل على تحليل الخمس الا ان يتمسك بالتعليل المذكور ولكن فيه اشكال وهو انهم قالوا ان الفيء
بعده لامير المؤمنين لا لفاطمة ع فلا وجه لتكليفها بالتحليل المذكور الا ان يقال ان ما ذكر من كونه بعده للائمة ع انما هو بعدها ع لكن بقاءه في زمانها لم يعرف
له والله يعلم ومنها صحيحة في الفقيه عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر ع الى رجل يسئله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه ع من
اعوزه شيء من حقي فهو في حل وهو عام في حقه ع من الخمس وغيره لكن يختص بمن اعوزه شيء من حقه اي يحتاج اليه ومنها رواية عن يونس بن يعقوب قال كنت
عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون
فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي السند محمد بن سنان وهو ضعيف في المش ورواه في الفقيه ايضا عن يونس بن يعقوب بحذف الاسناد
وسنده اليه لم يذكر في المشيخة وذكر في المنتهى ان الصدوق روايته في كتابه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين ابي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن
يعقوب ثم نقل ايراده في الفقيه ايضا وجعل مقويا بالسند باعتبار ما ذكره في ديباجته كما هو المش ولم يتم الكتاب الذي نقله عنه وكانه سقط من قلمه والخبر هو الفقيه
كما يظهر مما نقلنا وكذا المقنع اذ ليس فيه ذلك ولكن كتب الصدوق كثيرة وليس لي مجال تفحصها حتى اجد انه في اي منها وما نقله من رجال السند لا باس بهم غير
الحكم بن مسكين فانه لم يوثق في كتب الرجال لكن قالوا ان له اصلا يرويه ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عنه وهو يدل على اعتباره سيما مع ما ذكروا في ابن ابي عمير ممن
اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم ان عدم الانصاف في تكليفهم ذلك اليوم يمكن ان يكون باعتبار شدة التقية في زمانه ع والخوف على الشيعة في ايصال المال
اليهم ع او باعتبار كثرة ما يقع فيه من التحميل عليهم وقلة ما يصل اليهم من حقوقه وكان الثاني اظهر وكيفما كان فظاهره مخصوص بحقهم ع ولا اشتمال باقي السهام و
مخصوص بزمانه ع لشدة الخوف او زيادة التحميل عليهم وحرمانهم في حقوقهم بمرتبة لا يكون مثلها في بعض الازمان قبل قيام القائم ع ايضا فيشكل الحكم في
سائر الازمان الى ظهوره ع او هو ظ ومنها ما رواه الصدوق في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني
الشيعة ليطيب مولدهم بظاهره تحليل كل الخمس مط ويمكن التخصيص بالمناكح بقرينة التعليل ومنها رواية في الصحيح عن عمر بن يزيد قال رأيت ابا سيار
مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله ع المال الذي حملته اليه
فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك وان
اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها
من شيء فهو لنا قال فقلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض
فهم فيه محللون تحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من
ايديهم ويخرجهم عنها صغرة ومسمع ممدوح ونقل عن الحسن بن علي بن فضال توثيقه ولا عبرة بتوثيقه لكن يؤكد مدحه فالحديث حسن وانت خبير بانه انما يدل

على تحليله

على تحليله لخصوص مسمع ولا يدل على العموم ولكن يظهر منه ان الامام اختار تحليل كل الخمس كما احتملنا سابقا واخره يدل على تحليل خصوص الارض لكل الشيعة
فلا ينبغي غيرها ثم ان قولهم فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم كما ترى فان في هي ينبغي ان يكون صرف المضارع فيه مفهوما على انه من اجبى بزيادة الهمزة
لتعدية الفعل المتعدي الى مفعول ثان بمعنى تصيرهم جباة لخراج ما كان في ايدي غير شيعة ولا يرد على هذا التوجيه خلو ما يخطر من كلام اهل
اللغة عن ذكر استعمال الجبى في هذا المعنى بملاحظة ما نقرنا محله من ان زيادة الهمزة في مثله لمعانيها المعهودة موقوف على السماع لانا نجيب بان
وقوعه في نحو هذا الحديث وجه من السماع واحتمال خلافه يخرج الكلام عن الافادة فلا يصار اليه انتهى ولا يخفى انه على ما قراه ايضا بعد التسليم صحته لا
يظهر للكلام معنى يقبله الطبع كان في ظني ان فيه سقطا والصحيح فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم واما ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم او نحو ذلك
مما يؤدي هذا المعنى ثم بعد ذلك وجدت هذا الحديث في اصول الكافي في باب ان الارض كلها للامام في الصحيح ايضا والعياشي هكذا وكل
ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم وترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي
غيرهم فان كسبهم من الارض حرام فحمدت الله تعالى على ما اتى من حسن ظني فانه لم يكن من بعض الظن ثم ان زاد في اخر الخبر قال عمر بن يزيد فقال لي
ابو سيار ما ارى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلي الاعمال يأكل حلالا غيري الا من طيبوا له ذلك ومنها ما رواه في يب في الصحيح ورواه في المقنعة ايضا عن
الحكم بن علباء الاسدي وقد ذكره في صه واقتصر في حاله على نقل هذا الحديث عنه قال وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا فانفقت واشتريت ضياعا
كثيرة في المقنعة واشتريت رقيقا وامهات اولاد وولد لي ثم خرجت الى مكة فحملت عيالي وامهات اولادي ونسائي وحملت خمس ذلك المال فدخلت على
ابي جعفر ع فقلت له وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت امهات اولاد وولد لي وانفقت وهذا
خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي قد اتيتك به فقال اما انه كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك
وما انفقت وضمنت لك علي وعلى ابي الجنة ولا يخفى ان التحليل فيها يختص بالحكم وظ كلامهم ع ان كل ذلك الخمس ويمكن ان يكون ذلك باعتبار
ان ما اصيب من اعمال الظالمين يكون كله للامام ع وح ليس فيه تحليل الخمس فتدبر وقريب من هذه الروايات ما رواه في يب بسند فيه ارسال عن
ابي حمزة ورواه في المقنعة بحذف الاسناد عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال
وما حرمناه من ذلك فهو حرام ومنها ما رواه في يب عن الحرث بن المغيرة النصري بسند ضعيف قال دخلت على ابي جعفر ع فجلست عنده فاذا نجية قد استأذن
عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسئلك عن مسئلة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكانه
رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو الاموال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله و
اول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت
فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع فخذه عن الوسادة واستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا
انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم ع غيرنا وغير
شيعتنا وظاهره تحليل مطلق حقوقهم المذكورة ومنها ما رواه في يب ايضا عن معاذ بن كثير بسند ضعيف عن ابي عبد الله ع قال موسع على شيعتنا
ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه به يستعين به ولا اجد فيه دلالة على تحليل الخمس او غيره من
حقوقهم ع بل انما يظهر فيه تكليف اخر عليهم عند قيام القائم ليس عليهم ذلك قبله وهو ان يأتي كل ذي كنز بكنزه اليه يستعين به والمراد
بالكنز يمكن ان يكون معناه المعروف فان المال المدفون وقد جاء بمعنى الذهب والفضة وكان حمله عليهما فيهما اظهر والظ ان يكون ذلك في اول
قيامه ع قبل التسلط ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن عصام الكليني قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب
قال سئلت محمد بن عثمن العمري رض ان يوصل لي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع
اما ما سئلت عنه الى ان قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى وقت
ظهور امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث الحديث ومحمد بن محمد واسحق المذكوران لم يذكرا في كتب الرجال وظاهره اباحة كل الخمس ويحتمل التخصيص بحق الامام ع
منه وتخصيصه بالمناكح بقرينة التعليل كما ذكرنا في بعض الروايات السابقة ومنها ما رواه في يب عن عبد العزيز بن نافع وفي السند محمد بن سنان والمشهور
ضعفه ويونس بن يعقوب وفيه اختلاف وعبد العزيز المذكور لم يذكر في كتب الرجال الا ان عبد العزيز بن نافع الاموي مولاهم كوفي ق قال
طلبنا الاذن على ابي عبد الله ع وارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تستاذن بالمسئلة
فقال نعم فقال له جعلت فداك ان ابي كان ممن سباه بنو امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن لهم مما في ايديهم قليل ولا
كثير وانما ذلك لك فاذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد علي عقلي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في
مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك ولا يخفى انه انما يدل على تحليله في نفسه وماله مع كونه منتجا من امية ويلزم ان يكون كله او بعضه للامام ع
ووجود خمس في ماله غير معلوم فعلى الاول لا دلالة فيه على تحليل الخمس اصلا وعلى الثاني فيدل على تحليل الخمس المتعلق بنفسه لكن يختص به وبمن
كان في مثل حاله ولا يدل على عموم تحليل الخمس مع ان في اخر الحديث قال فقمنا وخرجنا فسبقنا معتب الى النفر القعود الذين ينتظرون اذن ابي عبد الله ع
فقال لهم قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشيء ما ظفر بمثله قط قيل له وما ذلك ففسره لهم فقام اثنان فدخلا على ابي عبد الله ع فقال احدهما
جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بني امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وانا احب ان تجعلني من ذلك في حل فقال

وذلك الينا

وذلك الينا ما ذلك الينا ما لنا ان نحل ولا ان نحرم فخرج الرجلان وغضب ابو عبد الله ع فلم يدخل عليه احد في تلك الليلة الا بدأه ابو عبد الله فقال
الا تعجبون من فلان يجيئني يستحلني مما صنعت بنو امية كانه يرى ان ذلك لنا ولم ينتفع احد في تلك الليلة بقليل ولا كثير الا الاولين فانهما اغنيا
بحاجتهما ولا يخفى انه صريح في عدم عموم التحليل الا ان يقال انه ع ربما علم عدم كونه من الشيعة في الباطن وان ما اظهره كان بمجرد اللسان ولا يبعد ان يقال
ان التحليل انما كان لخلص الشيعة لا لعامتهم والرجل الاخير لعله لم يكن من الخلص ومنها رواية ق عن علي بن مهزيار وفي السند سهل بن زياد قال كتبت اليه
يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس ولا يخفى ان غاية ما يدل
عليه نفي الخمس في الهبة لا في الارباح مطلقا على انه يمكن ان يحمل على نفي الخمس فيما فضل بخصوصه وهو الثاني دخوله في الارباح ووجوب الخمس في جملتها بعد
مؤنة السنة ومنها رواية حماد بن عيسى في الحسن بابراهيم بن هاشم في في وبسند اخر ضعيف في يب وفي كليهما عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال الخمس من خمسة
اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز والمعادن والملاحة الحديث وكان وجه الاستدلال عدم ذكر الارباح فيه ولا يثبت عمومها بادلة السابقة فليحمل على
ذكرها على انه للعفو عنها للشيعة ولا يخفى ضعفه اذ ربما كان الغرض حصر ما وجب فيه الخمس بخصوصه والارباح ليست كذلك ومنها ما سبق في رواية علي بن راشد
فان فيها فقال في ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم اذ في زمان الغيبة لا امكان فان الظاهر ان المراد بالامكان هو امكان الايصال لا امكان نفسه بان لا يضطر اليه
لان قوله بعد مؤنتهم يغني عنه فان مع الاضطرار اليه يكون من المؤنة الا ان يحمل الثاني على المراد بالامكان هو ان لا يحتاج اليه في المؤنة وفيه تكلف
وبعيد ان الاضطرار اليه يمكن ان يكون بعد السنة وح فاستثناء المؤنة لا يفيد السقوط اذ المراد بها مؤنة السنة وعلى هذا فلا يفيد الا العفو عند
الاضطرار اليه نظير رواية علي بن مهزيار المتقدمة من اعوزه شيء من حقي فهو في حل ولا يمكن عكسه سابقا كما ذكرنا سابقا احمل مؤنتهم على مؤنتهم في العمل
يؤيده مؤنتهما في بعض النسخ يب بانها فيه اظهر وح فلا يغني عنه لكن الظاهر من مؤنتهم هو مؤنة السنة ومؤنة العمل والظهور يكفي في الاستدلال لكن يبقى انه خلاف
الظاهر وفي هي بين دلالة هذا الحديث على السقوط في زمان الغيبة بان ظاهر سوق الحديث اراده امكان الوصول الى الوكيل الخاص والموكل ولذا في الحكم كما
لا يخفى بخلاف الوكيل العام وظاهره انه يقول بكون الفقيه وكيلا عاما في اخذ الخمس ايضا لكنه يقول ان الظاهر من الامكان امكان الوصول الى الموكل عند
كفاية بطريق اولى بخلاف الوكيل العام الذي هو الفقيه فحينئذ بعد ما عرفت من عدم ظهور وكالة الفقيه في ذلك وانه خلاف ما يفهم من كلامهم ايضا ان الظاهر من
امكنهم تقييد وجوب الخمس عليهم بامكان ايصاله لهم ولا يفهم منه خصوص الوكيل الخاص بل مطلق الايصال المعتبر شرعا في ايصال حق احد اليه ولو كان الفقيه
وكيلا عاما في ذلك كان امكان الايصال اليه ايضا امكانا مما يدخل في اذا امكنهم فتدبر على اي وجه الاستدلال يرد عليه ان هذا التقييد لا يدل على
السقوط بالكلية مع عدم الامكان وهذا لا يابى عن وجوب حفظه والتربص به الى تحقق الامكان كما في كل احد لا يمكن ايصاله اليه ويتوقع امكانه بعد
ذلك هذا جملة ما وجدت مما يمكن الاستدلال به على تحليل الخمس في زمان الغيبة وقد يعارض تلك الاخبار باخبار اخرى تدل على خلافها منها صحيحة علي بن
مهزيار الطويلة المتقدمة فانها تدل على وجوب الخمس في الغنائم والفوائد في كل عام واذا وجب فيها ففي غيرها بطريق اولى وحمل ذلك على كل عام من زمانه
وتخصيص ذلك عموم التحليل مع التصريح في بعضها بثبوته الى يوم القيمة بعيد جدا ومنها رواية يب المقنعة عن محمد بن زيد الطبري بحذف الاسناد
وهو غير مذكور في كتب الرجال قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسئله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم
ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا
وما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم ولا
تمهدون لانفسكم يوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام ورواه في في بتغيير في بعض
الالفاظ لا يتغير به المراد عن سهل عن احمد بن المثنى عن احمد بن زيد الطبري وفي بعض نسخ يب ابن يزيد كانه الصواب فان في كتب الرجال ضعف سهل ان زياد ويمكن
الجمع بينه وبين الاخبار الدالة بحمل هذا على علمه ع بان الرجل لم يكن من الشيعة في الباطن وانما يظهر الموالاة باللسان او بانه لم يكن من خاص الشيعة بناء على
ما احتملناه من اختصاص التحليل بخلصهم او بان يقال ان التحليل فيها مخصوص ببعض الخمس كخمس الارباح كما يظهر من كثير منها وسؤال الرجل كان لتحليل كل الخمس فرده
سؤاله كان ذلك لان في القدر الذي حللوه لعموم الشيعة ويمكن ايضا ان يكون مع تحليله لهم سنة مؤكدة عليهم وكان فيه جود بنا ءهم
اخراجهم فيحمل ما في هذا الخبر على ذلك ثم لا يخفى ان قوله ع ما قدرتم عليه نظير قوله في الخبر السابق اذا امكنهم فيمكن الاستدلال به ايضا على السقوط في زمان
الغيبة لعدم القدرة عليه تقريبا ما تقدم ويرد عليه ايضا ما اوردناه هناك ومنها ما رواه في في بالاسناد المذكور قال قدم قوم من خراسان
على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا بالمودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له
يجعل الاحد منكم في حل ورواه في يب ايضا عن يزيد السابق وفي اخره لا نجعل لا نجعل لا نجعل لاحد منكم في حل وفي المقنعة بالتكرار ثلثا كما في في واحدا كما
في يب وفيها وهو الخمس بعد قوله وجعلنا له وانت خبير بان ما ذكرنا من الوجهين الاولين في الخبر السابق ياتي فيها ايضا وفي قوله تمحضونا بالمودة
بالسنتكم ربما كان اشعار بما ذكرنا في الوجه الاول ومنها ما رواه في في عن ابي بصير وهو يحيى بن القاسم الواقفي الثقة بقرينة رواية علي بن ابي حمزة عنه
قال الظ انه فائدة وهو واقفي ضعيف جدا عنه عن ابي جعفر ع قال كل شيء قوتل عليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه ولا
يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واول الحديث في خمس الغنيمة ويمكن حمل اخره ايضا بقرينة السابق عليه وح فلا ينفي في غيره
يمكن ايضا تخصيص المنع فيه بغير المناكح او تخصيص المنع مطلقا بغير من حللوه له من الشيعة او خلصهم ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال
سمعته يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن احمد الشيباني

اوما المناكح كما يظهر من بعضها

وعلي بن جعفر

وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابرهيم بن احمد بن هشام المودب وعلي بن عبد الله الوراق رض قالوا حدثنا ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي
قال كان فيما ورد علي من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الزمان ع واما ما سئلت عنه من الصلوة الى ان
قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا او يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه وكتبت
لعنه الى يوم القيمة فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي فمن ظلمنا كان في جملة الظالمين ثم فيه بعد الجواب عن
سؤالين اخرين واما ما سئلت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية
احتسابا للاجر وتقربا اليكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا من فعل شيئا من ذلك بغير اذننا فقد استحل منا ما حرم
عليه ومن اكل من اموالنا شيئا فانما ياكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا الحديث ولا خدشة في سند هذا الحديث الا باعتبار ابي الحسين الاسدي فان
ادعاء الصدوق كما ذكره يدل على حسن حاله عنده وقد ذكر الشيخ ايضا في كتاب الغيبة انه قد كان في زمان السفراء المحمودين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات
من قبل المنصوبين للسفارة من الاصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي ره وروى بعض ما يدل على ذلك ثم قال ومات الاسدي على ظاهر العدالة لم يتغير ولم
يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة احدى عشرة وثلثمائة وفي جش محمد بن جعفر الاسدي يكنى ابا الحسين الرازي كان احد الابواب وفي ست محمد بن جعفر الاسدي يكنى
ابا الحسين له كتاب الرد على اهل الاستطاعة وقال العلامة في صه محمد بن جعفر بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الري كان ثقة صحيح الحديث الا
انه روى عن الضعفاء كان يقول بالجبر والتشبيه فانا في حديثه من المتوقفين وكان ابوه وجها وروى عنه احمد بن محمد بن عيسى مثله في جش ايضا الى قوله
والتشبيه وكان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيسى له كتاب الجبر والاستطاعة انتهى وبالجملة فاقوالهم فيه مضطربة ولا يخفى ان ماذكره من التشديد في
المنع انما هو اذا لم يكن التصرف بامرهم ع فلا يكون مورد المنع ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور في الصحيح عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير والسند
اليهما صحيح واما هما فقد ذكرنا حالهما انفا قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ثم
قال قال مصنف هذا الكتاب معنى اليتيم هو المنقطع القرين في هذا المعنى سمي النبي ص بهذا المعنى يتيما وكذلك كل امام بعده يتيم بهذا المعنى والآية في اكل اموال
اليتامى ظلما فيهم نزلت وجرت من بعدهم في سائر الايتام والدرة اليتيمة انما سميت يتيمة لانها كانت منقطعة القرين وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن
ابي بصير بحذف الاسناد وهو اشد دلالة ولا يخفى ما نقلناه من المعنى انما هو اذا كان بغير اذنهم فلو ثبت التحليل منهم ع فالاكل منه باذنهم فلا منع منه
ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور عن ابي جعفر محمد بن محمد الخزاعي رض قال حدثنا ابو علي بن ابي الحسين عن ابيه رضي الله عنهما ورواه الطبرسي في
كتاب الاحتجاج عنه قال ورد علي توقيع من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما قال ابو الحسين الاسدي ره فوقع في نفسي ان ذلك فيمن استحل محرما فاي فضل في ذلك للحجة ع على غيره قال فو
الذي بعث محمدا بالحق بشيرا لقد نظرت بعد ذلك في التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس على
من اكل من مالنا درهما حراما قال ابو جعفر محمد بن محمد الخزاعي اخرج الينا ابو علي بن ابي الحسين الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا اليه وقرأناه ولا يخفى ان
ظاهر الصدوق لكل من الثلثة يدل على حسن حالهم لكن الاول لم يذكر في كتب الرجال والثاني ذكره مهملا والثالث هو ابو الحسين الاسدي قد نقلنا
انفا ما فيه من اضطراب الاقوال ثم انه صريح في تخصيص من اكل حراما فلو ثبت التحليل بالاخبار الاولة فكل ما ثبت التحليل فيه ليس من ذلك هذا وقد عد
في لف من المعاوضات رواية ابرهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني ع اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي
اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم
وفقرائهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله تعالى عن ذلك يوم القيمة سؤالا حثيثا ولا
يخفى ان الظ ان سؤاله كان لتحليل ما انفقه مما كان بيده من مال الوقف الذي وقف على المفضل الذي اشير اليه في جعله ع فيما عليه ضابطا له لا عن الخمس
بالمنع فيه لا يدل على المنع في الخمس واما فالظ انه كان ممن ينبغي ع منه بقرينة حكمه ع بالتحليل وجهة التصريح بخلافه بعد ذلك وجروح فلا يعارض الاخبار
الدالة على التحليل للشيعة هذا وقد وقفت على ما تلوناه عليك من الاخبار من الطرفين يظهر لك ان ملاك الامر في هذا المقام النظر في ثبوت التحليل بالاخبار
الاولة وانه في اي شيء يثبت فنقول الظ ثبوته فيما يتعلق من الاولاد من الارباح بكثرة الاخبار الدالة عليه واما غير ذلك فلا يمكن الحكم بالتحليل الظ عدم
تحليل حقوقهم فيه سواء كان باعتبار الخمس او باعتبار كون جميعه حقا لهم كالغنيمة بغير اذنه على قول من يقول بذلك واما ثبوته في سهام الشركاء ايض
ففيه اشكال الظ التعليل الوارد في الروايات ولان الظ من تحليلهم حقوقهم ولا تحليل حقوق غيرهم ايض واما في غير ذلك فليس الحكم بالتحليل ظاهرا بمجرد
عموم بعض الاخبار او اطلاقها فان ذلك لا ينهض لمعارضة عموم الاخبار الواردة بذلك وكذا ظ الاخبار الواردة في المنع والتشديد فيه بل عموم الاية
الكريمة المؤكدة بوجوه التاكيد ان فسر الغنيمة فيها بالمعنى العام كما هو ظ الاكثر واخبار في المنفي عنه والتحليل في خمس الارباح لظهور عموم التحليل الوارد
في بعض الروايات السابقة وبعضها على كون هذا الخمس كله للامام ع كما يستفاد من ظواهر من الاخبار كما اشرنا اليه كل ما يستفاد منه ذلك ونقل عن بعض
القدماء ذهابهم الى عدم وجوب اخراج هذا القسم بخصوصه في زمان الغيبة وجعل بناؤه على ما حققه وانت خبير بان ما ذكره وان كان ظ بعض الاخبار
لكن ليس ظهورها بمرتبة يمكن ان يكون باعتبار اذ بعضه حقوقهم واختار الاخذ والاعطاء ايضا في الباقي لهم وايضا التحليل الوارد فيها وان كان الظ في بعضها
كونه للكل لكن لا يبعد ايض حمله على تحليل ما هو حقهم فالذهاب الى ما ذكره بمجرد ما ذكر من الظهور مع شهرة خلافه بين الاصحاب بل ظ ذكره الاتفاق على
تساوي الانواع في المصرف مشكل جدا وايض صحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة صريحة في وجوبه عليهم في الغنائم والفوائد في كل عام وهو من

الامام

الاما المتأخر فينبغي العمل عليه على انه يناف الاخبار الدالة على التحليل الى يوم القيمة فهي تقدح فيهما وايضا ما ذكرنا سابقا من شهادة الاعتبار بوجوب الخمس في الا مباح
بتهلكها بعد العفو عنه فيها بالكلية فان مع العفو عنها بالكلية للشيعة لا يبقى لبني هاشم من الخمس الا شاذ ونادر مع انه يرد ولا يفي بمؤونات
مستحقيهم مع ان الظاهر المستفاد من الاخبار ان الخمس جعله الله تعالى لهم عوضا من الزكوة ليكفي في مؤونتهم ويستغنوا به عن الزكوة بالجملة كما اشرنا اليه سابقا
ان يكون العفو الوارد في الاخبار فيه هو باعتبار استثنائهم ع بالمؤونة وان يكون ذلك عفوا منهم عن الشيعة لتطيبهم ولادتهم ولا يكون ذلك
بالنص من الله تعالى وح فلا يمكن الحكم بعفوهم زائدا على المؤونة المستثناة فلا ينبغي لاحد منهم شيء مما اوجد عليها اذ لا يبعد ان يصير به ممن يشمله اللوم
الوارد في توقيع الاسدي ويكون الائمة ع خصماؤه ويناله ايضا لعنة الله والملائكة والناس اجمعين كما ورد في التوقيع الاخر نعوذ بالله منه هذا
ما يتعلق بالسقوط ولقد اطنبنا فيه ليظهر سقوطه وانه لعلى دليل فلا يحوم اليه هوى من هو لحب الخير لشديد واما من ذهب الى كنزه فلا يظهر له
سند يمكن الاستناد اليه ومجرد امكان تاويل الخبر الذي ذكروه به لا يصلح حجة عليه ما لم يكن الخبر صريحا او ظاهرا فيه نعم لو صح الخبر وعلم انه بالدفن يحفظ
الى زمان ظهوره ع امكن جعل ذلك نصفه ع في الحفظ وايصاله اليه ع ولكن من اين هذا العلم اذ المدفون كثيرا ما يفسد او يخرج اما القول
الذي اختاره المفيد فليس ببعيد لما قررنا في توجيهه لكن بعد تخصيصه بما هو حق الامام واما حق الباقي فالظاهر وجوب ايصاله الى مستحقيه كما اشار اليه
في الوجه الصواب وذلك لانه لا دليل على وجوب ضبط سهامهم ايضا او جوازه مع كونها حقا لهم ووجود المستحق وامكان ايصاله اليهم مع شدة حاجتهم اليه
وتضررهم بتاخيرهم كمال الضرر وما ذكروه من استحباب دفع تمام الخمس الى الامام ع كما هو المشهور او وجوبه على قول انما يسلم في حال الحضور لا في حال الغيبة
لعدم ما يدل عليه فيه والنهي الذي يحال بالوكيل اختاره ههنا صرف النصف الاخر للامام مما نعلم منه اختصاص حكمه بحال الحضور هنا ولكن الاظهر والاحوط
عند صرفه في مستحقي بني هاشم من الشيعة لما يظهر من اخبارهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كمال شفقتهم ولطفهم على المؤمنين ورغبتهم في اعانة محتاجيهم
وكفاية مؤونتهم وترغيب الناس اليه وحثهم عليه حتى انه عفى صلتهم ع لا سيما الذرية الطاهرة وما ورد من فضل صلتهم ومن كان على هذا الشان فظاهر من
حاله الرضا بصرف ماله الذي لا يمكن ايصاله اليه عند غيبته في هذا المصرف وانه احب اليه من ضبطه له على الوجه المذكور ووصوله اليه وقد لا يكون
له كثير حاجة اليه من انه بحكم الزمان الخوان وما شاهدوه من ابناء ابنائه مظنة التلف بل مانعة في قصر زمان واقرب وان تكيف عند تطاول القرون و
الاعصار وملاحق الدهور والادوار ويؤيده ايضا ما نقلنا من الروايات الدالة على التحليل فانه اذا احل للشيعة ان لا يؤدي الخمس فيحلل لهم صرفه على هذا
الوجه بطريق اولى وح ايضا قد نقلنا سابقا روايتي احمد بن محمد وحماد بن عيسى فيهما ان الامام يعطيهم ما فيه كفايتهم في السنة فان فضل شيء فهو له
وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه من عنده وعلى هذا فاذا اصرف ذلك بان يعطي من مستحقي بني هاشم ولا يصل اليه شيء من السهام الاخرى مؤونة سنته او يعطي من
لا يكفيه ما يصل اليه بمؤونة سنته فتتمة مؤونة سنته فقد صرف في اداء ما كان لازما عليه فكيف لا يرضى به واما ما ذكره ابن ادريس ره من حمل قوله ع من عنده
فيهما على من بيت المال اي من بيت المال فان بيت المال بعد ما ظنه مصالح المؤمنين ينفق منه على جميع المحتاجين سواء كانوا هاشميين او عاميين وح فلا
دلالة لهما على جواز صرف حقه ع فيه ففيه ان قوله ع في مرسلة حماد واعطاه البعض بموهم لان له ما فضل عنهم وكذا ما في المرسلة الاخرى فان فضل شيء
فهو له وان نقص عنهم اتمه لهم من عنده كما صار اليه الفضل كذلك يلوح بان النقصان ايضا عن الحمل على ما ذكره كما لا يخفى ثم ان هاتين الروايتين وان ضعفتا سندا
لكن مستقل عن المحقق ره في المعتبر ما يدل على العمل وتوقفه بهما على ان الحق ان مثل هذه الروايات وان لم يصلح لتاسيس الحكم به لكنه لا يعلم صحة اسناده من خارج
لكنه يصلح للتائيد والتاكيد فهيهنا كذلك لان التعويل على ما ذكرنا فيما ذكرنا من ظهور رضائه ع بهذا وكونه احوط من الدفن او الضبط وانما ذكرنا الروايات
للتائيد لذلك وتقويته لا لتاسيس الحكم بهما فلا ايراد بما ذكر نعم يظهر ضعف ما ذكره ابن ادريس ره حيث حكم بتحريم ذلك وبالغ فيه مستندا ان مال احد لا
يجوز دفعه الى غيره بحكم العقل والشرع قال لا يجد مصنفا من اصحابنا بعد ذكره لهذه المسألة الا ويودع في كتابه ويفتي ويقول ان نصف الخمس يوصى به
لصاحبه او يحفظ لصاحبه ويودع لصاحبه على اختلاف العبارات فلو اراد انه يستحقه غيره مع بينه ويسلم الى من سواه لكانوا امثال [illegible] اقوالهم وذلك
لان ما ذكرناه من العلم برضا المالك بصرفه على هذا الوجه طريق شرعي لجواز ذلك واما ما ذكره من انه لا يجد مصنفا من اصحابنا الا وقد حكم فيه بما
ذكره فليس كذلك لان القول بجواز دفعه الى فقراء الشيعة سيما الذرية الطاهرة بل استحبابه وافضليته من جملة الاقوال في هذه المسألة من القدماء ايضا كما
يظهر مما نقلنا عن المقنعة حيث عده من مذاهب اصحابنا وقال فيه ايضا ويقرب هذا القول من الصواب وان رجح بعده ذلك القول الاخير على انه في الاقوال
الفقهية على ما نقل عنه في ره في المعتبر ولقد ذهب الى هذا القول هذه عبارته على ما نقله في ره المعتبر ومتى فقد امام الحق ووصل الى انسان ما يجب فيه
الخمس فليخرجه الى يتامى ال محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وليوفر قسط ولد ابي طالب لعدول الجمهور عن صلتهم ولمجيء الرواية عن ائمة الهدى بتوفير ما يستحقونه
من الخمس في هذا الوقت على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم انتهى ولا يخفى ان كلامه ظ في ورود رواية عنهم ع بتوفير نصيبهم من الخمس في ذلك الوقت
على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم وكان المراد باهلهم ال ابي طالب ولا يخفى انه لو وردت رواية بهذا المضمون فهي ايضا مما يؤيد جواز دفعه في
زمان الغيبة ايضا اليهم لكن لم اقف على رواية كذلك فيما رايناه من الكتب وفي عبارة الرسالة على ما نقل في الف زيادات على ما نقلنا وفهم مضمون الرواية
منها لا يخلو عن اشكال لكن في دلالتها على مذهب المفيد متطابقان فارجع اليه هذا وابن حمزة ايضا اختار هذا القول فانه قال في الوسيلة واذا
لم يكن الامام حاضرا فقد ذكر فيه اشياء والصحيح عندي انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد واما اصحابنا
المتاخرون فاكثرهم استجودوا هذا القول لكن ظ بعضهم وجوب الصرف في ذلك ومنهم المحقق ره فانه قال في المعتبر بعد ما نقل المفيد في الرسالة وما
ذكره المفيد ره حسن لما اسلفنا من وجوب اتمام ما يحتاجون اليه من حصته عند وجوده واذا كان هذا لازما له في حضوره كان لازما له في غيبته لان

ما وجب بحق الله مطلقا لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك و بعضهم خير[?] وابن زهرة وابن الجنيد والايصاء ومنهم العلامة ره في اكثر كتبه قال في هى وما اختاره المفيد ره
في الرسالة جيد لما بيناه من وجوب الاتمام عليه في حال حضوره واذا وجب في حال حضوره وجب في حال غيبته لان الغيبة ممن عليه الحق لا يسقط عنه ولو عمل احد
اجمع اصحابنا من ايداع حصته ع وقسمة الباقي في مستحقيه كان حسنا اما الاباحة التصرف فيه على وجه التحليل كما ذهب اليه بعض اصحابنا فهو غلط
في لف بعد ما حكم بكون القول بالسقوط بعيدا عن الصواب استضعف القول بالدفن ايضا وكذا القول بضبط الجميع والايصاء جعل الاقرب قسمة الخمس نصفين
وصرف النصف في مستحقيه وحفظ نصف الامام على الوجه الذي ذكره ثم قال وهل يجوز قسمته في المحاويج من الذرية كما ذهب اليه جماعة من علمائنا الاقرب ذلك
لما ثبت بما تقدم من الاحاديث باباحة البعض للشيعة حال حضورهم فانه يقتضي اولوية اباحة انصبائهم ع مع الحاجة حال الغيبة لان الامام لاستغنائه وحاجتهم ولما
سبق من ان حصتهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الامام ع الاتمام من نصيبه حال ظهوره فان وجوب هذا حال ظهوره يقتضي وجوبه حال غيبته ع فان
الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبة من عليه الحق خصوصا اذا كان الحق لله تعالى ومنهم المصابيح في سر فانه قال في غيبته يسقط هو يدفن او يسقط او يصرف
الذرية وفقهاء الامامية مستحبا او يوصى به والاقرب صرف نصيب الاصناف والتخيير في نصيب الامام بين الدفن والايصاء وعليه الاصناف مع الاعواز باول
نائب الغيبة وهو الفقيه العدل الامامي الجامع للشرائط الفتوى وكذا في البيان فانه قال ومع الغيبة اقوال اصحها صرف النصف الى الاصناف الثلثة وجوبا
او استحبابا ولا يجب التسوية بينهم وحفظ نصيب الامام الى حين ظهوره ولو صرفه العلماء الى من يقصر حاصله من الاصناف كان جائزا الشرط استجماع صفات الحكم
فيهم نعم الشيخ في ط وية نقل اختلافهم ولم ينقل هذا القول واقتصر على نقل الاقوال الباقية وهذه عبارة ط واما حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم
التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد منه من المناكح والمتاجر والمساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز له على حال وما يستحقونه من الاخماس في
الكنوز والمعادن وغيرهما في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة في ذلك وليس فيه نص معين فقال بعضهم انه جار في حال الاستتار مجرى ما ابيح لنا من
المناكح والمتاجر وهذا لا يجوز العمل عليه لانه ضد الاحتياط وتصرف في مال الغير بغير اذن قاطع وقال قوم انه يجب حفظه ما دام الانسان حيا فاذا حضرته الوفاة وصى
به الى من يثق به من اخوانه ليسلم الى صاحب الامر اذا ظهر ويوصي به كما وصى اليه الى ان يصل الى صاحب الامر وقال قوم يجب دفنه لان الارضين يخرج ما فيها عند
قيام القائم ع وقال قوم يجب ان يقسم الخمس ستة اقسام فثلثة اقسام للامام تدفن او تودع عند من يثق بامانته والثلثة الاقسام الاخر تفرق على ايتام آل محمد
ومساكينهم وابناء سبيلهم لانهم المستحقون لها وهم ظاهرون وعلى هذا يجب ان يكون العمل لان مستحقها ظاهر وانما المتولي لقبضها وتفريقها ليس بظاهر فهو
مثل الزكوة في انه يجوز تفريقها وان كان الذي يجبي الصدقات ليس بظاهر فان عمل عامل على واحد من القسمين الاولين من الدفن او الوصاية لم يكن فيه باس
اما القول الاول فلا يجوز العمل به على حال وكلامه في ية ايضا موافق لما في ط الا انه حكم فيها بان القول الاول ضد الاحتياط والاولى اجتنابه وقال في القول
الاخير وهذا مما ينبغي ان يكون العمل عليه لانه على هذا يجب ان يكون العمل كما في ط وابن البراج ايضا على ما نقله في لف وافق المبسوط فانه نقل عنه انه قال ينبغي
لمن لم يجب عليه اخراج الخمس يقسمه ستة اقسام ثلثة منها الى من يستحقه من الاصناف المذكورين فيما سلف والثلثة الاخر للامام ع يجب عليه ان يحتفظ بها ايام يدفع ع
حيوته فان ادرك ظهور الامام ع دفعها اليه وان لم يدرك ذلك دفعها الى من يوثق بدينه وامانته من فقهاء المذهب ووصاه بدفع ذلك الى الامام ع ان ادرك
ظهوره وان لم يدرك ذلك وصى الى غيره بذلك وقد ذكر بعض اصحابنا انه ينبغي ان يدفن ويعول في ذلك على الخبر الذي يتضمن ان الارض تظهر كنوزها
عند ظهور القائم ع والذي ذكرناه هو الاحوط والاقوى في براءة الذمة قال وذكر بعض اصحابنا انما يختص بغير المساكن والمناكح والمتاجر يجوز التصرف فيه
وانه يجري مجرى ما يختص بالمساكن والمناكح والمتاجر وهذا لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به انتهى وفيه زيادة على ما في ط يختص من يدفع اليه بالثقة من
اهل المذهب والاحوط في ترجيح ما ذكره على الدفن وهو كك وانت خبير بان عدم ذكر الشيخ وابن البراج القول المذكور لا يدل على عدم القول به مع نقل
مثل المفيد له وحكمه بانه لا يدفع قربه من الصواب وذهابه اليه في الرسالة نعم القول بوجوب الحفظ والايصاء كان اشهر في زمان الشيخين ومن تبعهما الى
عصر المحقق والعلامة ثم صار ذلك القول اشهر واما القول بالسقوط فلم نعلم قائلا على التعيين الا سلار بن عبد العزيز فان ظ كلامه ذلك فانه بعد ما ذكر
كون الانفال له ع وعدها قال فليس لاحد ان يتصرف في شيء من ذلك الا باذنه فمن تصرف في شيء من ذلك باذنه فله اربعة اخماس المستفاد وللامام الخمس وفي
هذا الزمان قد احلونا ما نتصرف فيه من ذلك كرما وفضلا لنا خاصة ولا يخفى ان ظاهره عموم التحليل وقد عرفت ان المحققين من اصحابنا ردوا عليه ومنهم
من قال انه لا يجوز العمل به على حال ومنهم من حكم بكونه غلطا ومنهم من قال انه لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به ومثل هذا يشكل مصير احد اليه وان رجح
دليله في نظره فكيف مع عدم ظهور رجحانه كما ظهر لك مما تلونا عليك ثم ان عمدة تعويلنا فيما اخترناه من جواز دفعه الى الفقراء على شهادة الحال
برضائه ع به وكونه احب اليه من حفظه له ع على ما ذكروه واما حديث وجوب الاتمام عليه مع الاعواز فقد جعلناه مؤيدا له وليس الاعتماد التام عليه
اما اولا فلضعف ما يدل عليه من الروايات وان تلقاها الاصحاب بالقبول فان ذلك لا يفيدها الاصل احتياجها للتأييد والتأكيد كما اشرنا اليه واما
ثانيا فلان لزوم ذلك عليه يمكن ان يختص بزمان حضوره باعتبار انه يجمع عنده الاخماس ويفرقها بين مستحقيها فاذا اعوز يكون من اعوز متعينا[?]
وربما كان نذرا يسيرا فوجب اتمامه من عنده واما في حال الغيبة فلا يجتمع عند الفقيه ذلك انما يتفق احيانا ان يدفع اليهم خمس فالحكم بوجوب اداء حق الامام
الى كل من علم انه لا يصل اليه من الخمس ما يكفيه لسنته لا يخ عن اشكال فانه يوجب صرف حق الامام ابدا فيهم وان لا يبقى له ع شيء اصلا وظ ان ما لزم عليه في زمان
حضوره ليس كك على انه مع قطع النظر عن ذلك ايضا لا بعد في ان يكون الحكم المذكور مختصا بزمان حضوره ع ولا يكون واجبا عليه في ماله مطلقا اذ لا
ظهور في الروايتين المذكورتين فيه وعلى هذا فالظ جواز الدفع الى الفقراء غير الهاشميين ايضا كما يدل عليه كلام المقنعة والوسيلة لكن الاولى والاحوط
الاقتصار على الهاشميين واما لو قيل فيه على الوجه الاخر فيختص بالهاشميين لان ما كان لازما على الامام ع اتمامه انما هو للهاشميين لا لغيرهم فلا يجوز

على حسب ما يراه من بسط وغيره ومن لا يرى ذلك يجب عليه ان يسوغه له الى ظهوره فاذا

للفقيه الا اداء ذلك عبارات الرسالة فيفيد ذلك الظ من المعتبرة وهي هذا فانه منهما استحسن ما في الرسالة وعلل ابن ذلك الوجه كما نقلنا لكن العلامة في لف بعد
ما استقرب جواز قسمه في المحاويج من الذرية للوجه التي نقلنا عنه قال وهل يجوز للنفوس في فقراء الشيعة غير الهاشميين كلام المفيد ابن حمزة يقتضي
ذلك نحن فيه من المتوقفين وكان توقفه لما اشرنا اليه فان وجه الاول الذي ذكره يفيد الجواز في غيرهم ايض والوجه الثاني لا يفيد الا الجواز للهاشميين
نتوقف باعتبار توقفه في جواز التعويل على الوجه الاول فقط ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على الهاشميين وايض الظ على ما ذكرنا من الوجه العمدة
جواز دفع المالك بنفسه الى المستحق وعدم اشتراط الدفع الى الفقيه لكن الاكثر لم يجوزوا قسمته حق الامام الا للفقيه وهو بناء على ان تعديلهم على لزوم
ذلك عليه في زمان الحضور ويجب في زمان الغيبة ايض فيكون ذلك من قبيل اداء دين على الغائب من ماله ولا يجوز ذلك لغير الفقيه ويشهد بذلك كلام العلامة
في هي فانه قال فرع اذا قلنا بصرف حصته في الاصناف فانما يتولاه من له النيابة عنه في الاحكام وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم على ما
ياتي تفاصيلها من فقهاء اهل البيت على جهة التتمة لما يقصر عنه ما يصل اليهم مما يفضل اليه لانه نوع من الحكم على الغائب فلا يتولاه غير ما ذكرناه انتهى و
في عبارته سؤال جرى به القلم وينبغي فيهما ما ذكرنا وفي لف ايض مع انه علل جواز قسمته في الذرية بما ذكرنا من الوجهين حكم بان المتولي لذلك من
اليه الحكم على الغائب لانه قضاء حق عليه كما يقضي على الغائب وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم فان تولى ذلك غيره كان ضامنا ولا
يخفى ان بناء ما ذكره على الوجه الثاني الذي ذكره واما على الوجه الاول ففي عدم جواز تولي غير الفقيه تامل غاية الامر ان يتوقف جواز ذلك له على
ان يسمع من المجتهد فتواه بجواز ذلك كما في ساير الاحكام ولكن لا ريب ان رعاية ما ذكروه اولى واحوط ولا يبعد ان يكفي اذنه للمالك بان يدفعه بنفسه ان
علم استحقاقهم كما يدل عليه ما نقلنا سابقا عن سر لكن الدفع اليه اولى حتى في حصة الاصناف ايض لانه ابصر بمواقعه والظ كثير من عباراتهم كالتي نقلنا
عن هي انفا وعبارات التذ ههنا وفي المسالك ايض **قوله** على حسب ما يراه من بسط وغيره اعلم انهم اختلفوا في وجوب حق الاصناف عليهم وجواز تخصيص
واحد من الاصناف به فالمش بينهم هو الثاني فالواظ الشيخ في ط بوجوب البسط فانه قال على الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفاياتهم ومؤنتهم
في السنة على الاقتصاد ولا يخص فريقا منهم بذلك دون فريق بل يعطي جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفاياتهم ثم قال في اخر البحث ومتى حضر الثلثة اصناف لا
ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق ولا ينتظر غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر انتهى ولا
يخفى ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تفصيلا لما ذكره اولا وان المنع الذي ذكره فيه انما هو مع حضور كل الاصناف في البلد واما مع عدم حضور
الجميع فيجوز الاقتصار على الحاضر منها وظ ان ظاهره لا ينبغي هو الكراهة فيحمل المنع الذي ذكره اولا ايض عليها فيكون مذهبه استحباب البسط لا وجوبه كما
قالوا ان ظ المبط وثانيهما ان يكون ما ذكره اولا مخصوصا بالامام ويكون الحكم فيه عدم جواز التخصيص بتتبع الحاضر الغايب جميعا وما ذكره ثانيا يكون حكم
غيره ويكون الحكم فيهم استحباب البسط وجواز الاقتصار على الحاضر وكانهم حملوه على الوجه الثاني فظ كلامه الاول عدم جواز تخصيص الامام جميع الاخماس
بالبعض بان لا يعطي احد الاصناف شيئا من الخمس اصلا ويفرق جميعه على بعض الاصناف لا انه يجب في كل خمس تفريقه على جميع الاصناف فان كان الكلام في الاول
فما ذكره يتجه لا سيما مع حضور الكل وما ذكره المتاخرون ليس بسديد وان كان في الثاني فالظ هو ما ذكره المتاخرون لكن كلام الشيخ لا يدل على خلافه
نعم نقل عن ابي الصلاح انه قال فيلزم من وجب عليه خمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر للمساكين واليتامى وابناء السبيل كل صنف ثلث الشطر ولا يخفى
ان نزاع المتاخرين معه متجه احتجوا للشيخ بظ الاية فان اللام للملك او الاختصاص والعطف بالواو يقتضي التشريك في الحكم واجيب بان الاية مسوقة لبيان المصرف
كما في اية الزكوة واورد عليه بان الحمل عليه خلاف الظ فلا يصار اليه الا بدليل كذا في المدارك وشرح الارشاد وللفاضل المحقق السبزواري طاب
ثراه فيه ما فيه والحق ان يقول الاحتجاج بالاية الكريمة على ان اللام حقيقة في الملكية كما في قولهم المال لزيد وح تتضمنه الواو وتدل على اشتراك الجميع فيها
فلا يجوز التخصيص منها ويدل عليه منع اختصاص اللام فيها بل الاختصاص ايض من معانيها كقولهم الجنة للمؤمن والمفتاح للباب والجل للفرس بل جل موارده
من هذا القبيل واذا كان للاختصاص فلا يفيد بضميمة الواو الا اختصاصه بهذه الاصناف واشتراك الجميع فيه وعدم استحقاق غيرهم له وح فلا يفيد وجوب
البسط الا ان يثبت كون اللام حقيقة في الملكية ومجازا في غيرها واني لهم باثبات ذلك او الاختصاص اذ الاختصاص ايض معنى شايع ذايع وليست الملكية
اظهر منه بل الظ من كلام محققي اهل العربية انها حقيقة في مطلق الاختصاص فقط وان استعمالها في الملكية باعتبار انها نوع من الاختصاص ومن
حمل الاية على بيان المصرف ليس مراده ان اللام يستعمل فيه حتى يقال انه خلاف الظ فيتوقف على دليل بل مراده ان اللام يمكن ان يكون للاختصاص
وح فلا يفيد الا بيان المصرف واختصاصه بهم فلا يفيد وجوب بسط عليهم وليس فيه ارتكاب خلاف ظ اصلا وكذا الكلام في اية الزكوة ومما يؤيد حمل
الايتين على بيان المصرف انه لو حملنا على الملكية لهم لزم وجوب القسمة على جميع افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك
قبل القسمة فيه الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ثم اورد في المدارك انه لو حمل على بيان المصرف يلزم ان يجوز
الصرف الجميع الى صنف واحد على اي وجه كان ولا ريب في عدم جواز صرف سهام الامام ايض الى البواقي ودفع سهامهم ايض الى الامام وفيه انه اذا حمل
على بيان المصرف لا يلزم ان لا تدل الاية على المنع وصرف الجميع الى البعض على اي وجه كان لا ان تدل على جواز ذلك كيفما كان وح فلهم ان يلزموا عدم دلالة
الاية على ذلك ان اختصاص الامام بالنصف والبواقي بالباقي علم بدليل من خارج كالاجماع والاخبار نعم يرد عليهم انه لو حمل على بيان المصرف فلا يتجه حكمهم
بالتقسيم الى الستة مستندا بالاية الكريمة كما اشار اليه سابقا اذ على تقدير الحمل على بيان المصرف لا يستفاد منه ذلك وظنا ان حملها على بيان المصرف
متجه وان استدلالهم بها على التقسيم الى الستة ليس بشيء على انه لو حمل على ذلك لكان وجوب صرف كل ثلث من النصف في طائفة كما نقلنا عن ابي
الصلاح هو خلاف المش ثم انه في المدارك بعد تتميم الاستدلال بالاية الكريمة بزعمه بما نقلنا عنه قال نعم يمكن ان يقال ان الاية الشريفة انما تدل على الحمل

خمس

فإذا حضرته الوفاة أودعه من يثق به وهكذا ما دام غائباً أو يحفظه بحفظه من يجب عليه بطريق الاستيداع كما ذكرناه في الأنفال وليس له أن يتولى إخراجه بنفسه إلى الأصناف لغير الحاكم
الشرع فإن تولاه غيره ضمن ويظهر من إطلاقه صرف حصته إلى نوابه أنه لا يحل منعه الرابعة ثبت حال الغيبة بمعنى تعذر نفيه والمشهور بين الأصحاب منهم المصنف في باقي كتبه وفتاويه استثناء المناكح والمساكن
والمتاجر من ذلك فتباح هذه الثلاثة مطلقاً والمراد من الأول الأمة المستبيحة حال الغيبة وثمنها

خمس جملة الغنائم لهذه الأصناف الستة ولا يلزم أن يكون كل جزء من أجزائها كذلك واختصاص الإمام بالنصف إن ثبت فبدليل من خارج وفيه أن الظاهر مما
غنمتم هو كل غنيمة لا مجموع الغنائم على أنك قد عرفت أن ظاهر كلام الشيخ أيضاً هو ما سلم دلالة الآية عليه فلا يرد عليه أن الأولى الاحتجاج لما ذكره
الشيخ على تقدير حمله على ما ذكرنا من أن ظاهر كلامه بمرسلتي أحمد بن محمد وحماد بن عيسى المتقدمتين فإنهما تدلان على ما ذكره وهما حجة على الأكثر بل الذين
تلقوهما بالقبول إن كانوا معارضين للشيخ ويشهد به الاعتبار أيضاً فإن فيه رعاية نظام العالم وأما التسوية بينهم في الخمس كما نقلنا عن أبي الصلاح فلا
دليل عليه سوى دعوى ظهور الآية الكريمة فيه وقد عرفت أنه ليس كذلك والاعتبار أيضاً يشهد بخلافه فإنه بعيد جداً تساوي سهم الفقراء مع سهم كل من
الآخرين مع كونهم أضعافاً مضاعفة لكل منهما إلا أن يقال إن وجوب التسوية بينهم إنما هو مع حاجة كل صنف إلى سهمه سنة وأما إذا زاد على حاجة سنة في
يجوز صرف الزائد في الصنف الذي لا يفي سهمهم بمؤنة سنتهم هذا واحتج المخ برواية أبي بصير عن أبي الحسن ع أنه سئل عن قول الله تعالى واعلموا أنما غنمتم
من شيء فأن لله خمسه إلى أن قال فقيل له أفرأيت إن كان صنف أكثر من صنف وصنف كيف يصنع به فقال ذاك إلى الإمام أرأيت رسول الله كيف صنع
إنما كان يعطي على ما يرى كذلك الإمام ولا يخفى أنها تصلح حجة لهم على رد قول الشيخ فإنها لا دلالة فيها على جواز التخصيص ببعض الأصناف دون بعض
إنما تدل على عدم وجوب التسوية بينهم فهي إنما تصلح رداً لما نقل عن أبي الصلاح هذا وأما الطعن في سندها كما في المدارك لاشتماله على ابن فضال
وهما فطحيان ففيه أن سند التهذيب وإن كان كذلك لكن الرواية في الكافي وسندها فيه صحيح وسند التهذيب أيضاً موثق فهو مؤيد مؤكد لها فلا طعن
فيها من جهة السند أصلاً وبما قررنا ظهر أن الظاهر في الإمام هو وجوب البسط على الأصناف لكن لا ثمرة في تحقيق ذلك وأما في غيره فإن كان فقيه في
بلد يدفع إليه أهله جميع أخماسهم فالظاهر فيه أيضاً وجوب بسطه على جميع الأصناف مع وجودهم فيه والأفضل الموجودين وأما من يدفع خمس ماله والفقيه
الذي قد يدفع إليه بعض الأخماس فالظاهر فيه جواز التخصيص بالبعض لكن الأحوط رعاية البسط ما استطاع هذا في البسط على الأصناف وأما أفراد
صنف واحد فهل يجب البسط على جميعهم أو تخصيص بعضهم به الظاهر في الإمام وجوب البسط على جميع من حضر منهم للروايتين المذكورتين وكذا على فقيه يقسم
جميع أخماس بلد بقدر ما أمكن وأما من يدفع إليه بعض الأخماس فالظاهر جواز التخصيص بل لا يمكن له البسط على الجميع في البلدان العظيمة لكن بسطه بقدر
ما يستطيع أحوط والمص في المنتهى بعد ما نظر في اعتبار تعميم الأصناف قال أما الأشخاص فيعم الحاضر وظاهره وجوب البسط على الحاضرين وأنت تعلم أن
هذا في البلاد العظيمة لا سيما في المساكين لا يتأتى إلا للإمام ع وظاهر سياق كلامه أن ما ذكره في عهد الإمام فإنه ذكر صورة وجود الإمام بعد ذلك وحكم فيها بأنه يصرف
الكل إليه فيعطي الجميع كفايتهم والفاضل له والمعوز عليه ثم لا يخفى أن اعتبار تعميم الأصناف الحاضرين الظاهر من اعتبار تعميم الحاضرين من صنف فما يظهر من كلامه
من كون الأمر بالعكس ليس بجيد وقال في التذكرة والظاهر يقتضي أنه يفرق في جميع من يتناوله الاسم في بلد الخمس كان وفي غيره من البلاد قريباً كان أو بعيداً إلا أن
يشق والأولى أن نقول يخص به من حضر البلد الذي فيه الخمس ولا يحمل إلى غيره إلا مع عدم مستحقه ولو أن إنساناً حمله إلى بلد آخر ووصل إلى مستحقه
لم يكن عليه شيء إلا أنه يكون ضامناً إن هلك مثل الزكوة انتهى وكان كلامه في غير الإمام ومراده أن الظاهر من الآية الكريمة تفريقه في جميع أفراد الأصناف
إلا أن ذلك يشق وكان تتمة كلامه فالظاهر الاكتفاء بالبعض إلا أنه لم يذكر لأنه الظاهر حيث لم يعين وجهاً آخر وقوله والأولى مسألة أخرى وهي أن الأولى أن
يخص به الحاضرين في البلد ولم ينقله ولكن لو نقله ووصل إلى مستحقه في موضع آخر فليس عليه شيء إلا أنه كان يضمنه لو تلف وكان من هذا أيضاً يستنبط
ما هو تتمة كلامه السابق وأنه هو ما ذكرنا فافهم ثم لا يخفى أن هذا كله في سهم الأصناف والكلام هنا في حق الإمام على رأي من يجوز صرفه إلى الأصناف وعلى
هذا فربما الشأن بين وإن يرى البسط في غيره كان باعتبار أنه إذا جاز صرفه إلى سبيل الأصناف على سبيل التتمة واللازم عليه التتميم لكل من يبقى له تتمة
محتمل أن يرى جواز صرفه في التتمة ولو للبعض لأن وجوب إتمام الجميع عليه ع كان معتقداً له ع فأوجب عليه ذلك وأما حصته من الخمس الذي يؤديه الفقيه
فالغالب سيما في البلاد العظيمة أنه لا يفي بذلك فالظاهر أنه يكفي فيه صرفه في التتمة في الجملة غاية الأمر أن يستحب بسطه بقدر ما استطاع ورعاية المؤنة في
التخصيص باعتبار زيادة الاستحقاق وغيرها من المزايا وكان الثاني أظهر وأما على ما ذكرنا من تجويز الصرف إليهم بناء على شهادة الحال برضائه ع بذلك فالظاهر
جواز صرفه في كل مستحق من الذرية أو مطلقاً بقدر ما احتيج إليه في سنته بشهادة الحال بالرضا بذلك فلا وجه لاحتمال وجوب الاستيعاب نعم الظاهر رعاية البسط
أو المزية بكونه أولى وأفضل فتأمل **قوله** فإذا حضرته الوفاة أوصى على ما نقلنا من ابن البراج المعتبر كونه فيهما أيضاً وهو أحوط كما ذكرنا **قوله** وليس له
إخراجه بنفسه إلى الأصناف مطلقاً أي سواء وجد نائب الإمام أو لا فإذا لم يوجد يجب عليه الحفظ والإيداع على ما ذكره وقد عرفت أن هذا إنما هو لو قيل
بجواز الدفع لكونه أداء حق لازم عليه ع وأما إذا قيل بجوازه بشهادة الحال برضاه فالظاهر جواز إخراجه بنفسه لكن الدفع إلى الفقيه مع وجوده أحوط
لشهرة اشتراطه بين المحققين كالمحقق والعلامة ومن تأخر عنهما **قوله** فإن تولاه غيره ضمن فإنه إذا لم يجز صرفه على ما اختاره فلا عبرة بصرفه فيكون
ضامناً ويجب عليه دفع عوضه إلى الإمام ع أو نائبه وأما على احتمال جوازه على ما ذكرنا فلا ضمان وهو ظ لكن المص في المسالك قال إنه لو تولى ذلك غيره كان
ضامناً عند كل من أوجب صرفه إلى الأصناف ولا أعلم من حكم بذلك مع أن حديث الفقيه يذكر أصحاب المقنعة التي نقل فيها هذا القول ولا
في الوسيلة التي حكم فيها بذلك ولا فيما نقل عن عبارات الرسالة إلا أن تلك الرسالة ليست عندنا فربما كان ذلك في موضع آخر منها لكن المص في البيان
انتهى أو لا يجوز صرف العلماء إلى من يقصر حاصله من الأصناف بشرط استجماع صفات الحكم فيهم ثم قال بعد كلام وظ المفيد في الغرية أنه لا اشتراط فيه الحاكم
انتهى ولا ريب أن الأحوط أن لا يتولاه غير الفقيه مع وجوده **قوله** حال الغيبة ثبت لغير فريقه وهو الإمام ع أو من رأى نائبه وجواز دفعه إليه
قوله فتباح هذه الثلاثة مطلقاً أي بدون الصرف إلى النواب دفعهم أو سواء كان مما فيه الخمس أو مما كان جميعه حقهم ع أو لكل الشيعة الفقراء
منهم والأغنياء **قوله** الأمة المستبيحة حال الغيبة مع أن جميعها للإمام ع على المش وبعضها على قول ولا يخفى أنه على المش وهو من الأنفال والمش فيها

وثمنها ومهر الزوجة من الارباح ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس وممن لا يخمس ونحو ذلك وترك هنا اما اختصارا او اختيارا لانه

على ما سيذكره الشارح اباحها للشيعة مطلقا سوى ميراث من لا وارث له فلا وجه لتخصيصها بالاباحة وذكر العلامة في هي انه قد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح في
حال ظهور الامام وغيبته وعليه علمائنا اجمع ثم قال والحق الشيخ بها المساكن والمتاجر وقال في كره وقد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح والمساكن والمتاجر
في حال ظهور الامام وغيبته ولا يخفى انه على ما ذكره التخصيص بها يشعر اذا باحة ساير الانفال على المشهور مختص بزمان الغيبة وعلى هذا يمكن حمل قول الشارح
مطلقا على هذا التعميم اي سواء كان في حال الحضور او الغيبة ليوافق ما ذكره العلامة ولا يشكل امر التخصيص لكن المحقق في يع خص اباحة هذه الثلاثة بزمان
الغيبة فانه قال ثبت اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة وان كان باجمعه للامام ع او بعضه فلا يجب اخراج حصة الموجودين منه لكنه لا يظهر منه
القول باباحة الانفال مطلقا حال الغيبة فيمكن ان لا يقول به فلا اشكال في التخصيص في كلامه اما على القول الثاني فلا اشكال في الاستثناء والمعروف
بينهم استثناء هذه الثلاثة فقط في الخمس ثم ان مستندهم في استثناء المناكح مع الاجماع كما ادعاه العلامة هو ما سبق من الروايات الدالة على التحليل
للشيعة لتطيب ولادتهم ولا يخفى انه لا اختصاص لها بزمان الغيبة بل يشمل زمان الحضور ايضا ثم انه على المشهور الامر ظاهر واما على القول الاخر فهل يتعلق
التحليل بحقهم ع من الخمس فيها او يشمل حق الباقي ايضا ظاهر التعليل هو الثاني وقد عرفت انه لا يبعد ان يكون لهم ع الاختيار في امثال حقوق غيرهم
ايضا لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال لاحتمال ان يحمل التحليل في الاخبار على ما هو الكل في تحليل كل واحد وهو تحليل حصته لا حق شركائه ايضا لكن الظاهر من كلام
العلماء اباحة الجميع فلو ثبت الاجماع على ذلك فهو يدل على كون الجميع لهم ع وان لهم ع الاختيار في الجميع والله تعالى يعلم **قوله** وثمنها ومهرها من
الارباح قلت لا يخفى ان الثمن والمهر المذكورين داخلان في المؤنة وقد استثنوا مطلق المؤنة كما سبق فلا ينبغي حمل المناكح المستثناة على حدة على ذلك
الان يوه باستثنائها مطلقا وان لم يكن في عام الربح او زاد الى ان يكاد المؤونة وهو غير معلوم فتامل انتهى والشارح على المسالك فسر المناكح بالاول ثم ذكر هذا التفسير بعنوان
انه ربما يفسر به وقال هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا
بحاله ولا يخفى انه يظهر منه انه على التفسير يختص الاباحة بما اذا كان على الشرائط السابقة ولا يخفى انه على هذا يتجه عليه ما اوردنا لكن يمكن حمل كلام من فسره
بذلك على استثنائها مطلقا وان لم يكن على الشرائط السابقة بناء على ظاهر التعليل الوارد في الاخبار فانه لولا ذلك لم يعم طيب الولادة جميع الشيعة وفيه
ان الاخبار المذكورة والتعليل الوارد وان كان لها ظهور في الجملة في اطلاق الاباحة من غير اشتراط لشرائط المؤنة المستثناة لكن يشكل الحكم به اذ لا
يبعد حمله انه زيلها على التحليل باستثناء المؤنة لهم لئلا يتعسر لهم طيب الولادة ولا يشيع الزنا فيهم لا التحليل لهم مطلقا بحيث يتيح لهم صرف حقهم ع فيها
باي وجه اراد وان لم يكن حاجة اليه اذ ليس لتلك الاخبار صراحة ولا ظهور تام في ذلك فيكفي للامتثال المستفاد منها استثناء المؤنة وتحليلها فانه
منة عظيمة ولا يقدح فيها عدم اطلاق التحليل وهو ظاهر في شرح بعد ما ذكر اقسام الخمس ذكر ان الانفال للامام ع وعدها ثم قال ولا يجوز التصرف في نصيبه بغير
اذنه وفي الغيبة تحل المناكح كالامة المسبية ولا يجب اخراج خمسها وليس من باب تبعيض التحليل بل تمليك للحصة او للجميع من الامام والاقرب ان مهور النساء من
المباح وان تعددن ورواية سالم ما لم يؤد الى الاسراف كاكثار التزويج والتفريق انتهى وانت تعلم ان ظاهره اباحة ذلك من جميع حقوقهم ع من غير
اختصاص كما ذكره الشارح هاهنا وهذا ظاهر كلام العلامة ايضا في هي وكره وعلى هذا فلا يرد عليهم ما اوردنا على تفسير الشارح هاهنا ويظهر ايضا مما نقلنا عن س انه
لا اختصاص للمناكح المستثناة بما يكون بقدر المؤنة المعتضدة بل يشمل الزائد عليها ايضا ما لم يؤد الى الاسراف وبهذا ايضا يندفع الايراد المذكور عنه كما
في احتجاجه على ذلك برواية سالم تامل فانها وابن ابي سلمة المتقدمة في بحث التحليل هي كما ترى لا تدل الا على تحليل خادم يشتريها او امرأة يتزوجها
ولا ظهور لها في تحليل المتقدمة ايضا فالاولى الاحتجاج له بالروايات المشتملة على التحليل المذكور خصوصا حسنة فضيل المتقدمة لعموم قوله ع فيها انا
احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا فتدبر **قوله** ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا يرد عليه ايضا ما اوردنا على سابقه فان ثمن المسكن ايضا من المؤنة
المستثناة فلا وجه لاستثنائه على حدة الا ان يوجه ايضا مثل ما قلنا هناك من عدم اشتراط شرائط المؤنة فيه او قيل بعدم الاختصاص بالارباح كما
ذكره الشارح فيه بل اباحته مما فيه الخمس من غيرها ايضا كما هو ظاهر كلام العلامة في هي وكره حيث اطلق اباحة هذه الثلاثة في حالتي ظهور الامام وغيبته ولم يقيد
بكونها من الارباح والشارح في المسالك فسر اولا المساكن بما يتخذه منها في الارض المختصة به ع كالمملوكة بغير قتال ورؤوس الجبال قال وهو مبني على عدم اباحة
مطلق الانفال حالة الغيبة ثم ذكر هذا التفسير وقال وهو راجع الى المؤنة ايضا كما مر انتهى وعلى ما نقلنا عن العلامة من اباحة المساكن حالة الغيبة والحضور
جميعا لا حاجة الى بناء التفسير الاول على ما ذكره فان اباحة الانفال على القول بها انما هي في حال الغيبة ولا يشمل حالة الحضور فيصح استثناء المساكن
منها وقال في س بعد ما نقلنا عنه في المناكح ومحل المساكن اما من المختص بالامام ع كالتي انجلى منها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن
فما زاد مع الحاجة ولا يخفى ان ظاهره تخصيص الاباحة بحالة الغيبة وصريحه تخصيصه بالارباح فلا بد من جعله بناء كل من التفسيرين على ما ذكره في المسالك
فكان نظر الشارح اليه هذا واما حجتهم على هذا الاستثناء فهي على ما في هي روايتا ابي خديجة سالم بن مكرم والحرث بن المغيرة البصري المتقدمتان وانت
خبير بان الاولى لو دلت لا تدل الا على اباحة الخمس من الارباح فتحتمل ما يشتري به المسكن منها ولا اختصاص لها بالمساكن فلا حجة فيها للتفسير الاول وانما
تصلح حجة بعمومها للتفسير الثاني ولكن لا يظهر منها التقييد بمعنى الحاجة على ما نقلنا عن س بل انما تدل على اباحة الخمس منها مطلقا فلا اختصاص لها بالمساكن فضلا
عما يحتاج اليها منها واما الرواية الثانية فهي تدل اما على اباحة خمس الارباح مطلقا او خصوص المناكح او على اباحة مطلق حقوقهم ع للشيعة فلا يظهر منها
شيء لخصوص المساكن فالاستدلال بها لاباحة خصوص المساكن ليس بشيء وكذا ساير الروايات المتقدمة في بحث التحليل سوى رواية ابي سيار فان فيها وكلما
كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم محللون الى ان يقوم فانه يدل على تحليل ما في ايدي الشيعة من الارض حالة الحضور والغيبة الى قيام القائم ع لكن لا
اختصاص لها بالمساكن بل تشمل اراضي الزراعة وغيرها ايضا فتدبر **قوله** ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس كالمخالفين او لا يخمس ونحو ذلك

كتابه

كتاب الانفال الا بعد الشراء وفي المسالك جعل اولا المراد بالمتاجر ما يشترى من الغنائم المأخوذة من اهل الحرب حالة الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام
ثم ذكر بعد ما ذكره ههنا من الشراء ممن لا يعتقد الخمس ولا يخفى ان الاول على القول الاول من الانفال فلو حمل الاستثناء عليه فلا بد من جعل بنائه على راى من
لا يقول باباحة الانفال حالة الغيبة كما ذكرنا في تفسير الاول للمساكن واما على القول الثاني فيتجه استثنائه ويمكن جعل ما ذكره ههنا شاملا له ايضا فان الشراء
من تلك الغنيمة الذي استثنى اما ممن لا يعتقد الخمس او ممن لا يخمس اذ لو كان ممن يعتقد الخمس فلا يتجه الاستثناء اذ لا مجال لتوهم عدم صحة الشراء منه حتى يحتاج
الى الاستثناء كما يرد ما يشترى منه مما اخذه من المعدن ونحوه هذا ثم ان حجتهم على هذا الاستثناء ايضا على ما في هي في المتقدمة فان قوله في رواية
او تجارة يشمل ما يشترى من الغنائم المذكورة ما يشترى ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس جميعا وقوله او لا خادم يشترى بها صريح في الخادم ويشمل القسمين وقوله
في رواية الحرث وتجارات ايضا يشمل القسمين ثم قوله ع فهم في حل مما في ايديهم من حقنا عام في جميع حقوقهم لكن قد عرفت انه يمكن تخصيص الاول بما يتعلق
بالولادة بقرينة التعليل حمل الحق المضاف على المعهود المذكور ويؤيده رواية ابي بصير المتقدمة من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له
بالجمع بينهما بتخصيص المذكور في الاولى وحمل الثانية على غيرها ويمكن الاحتجاج ايضا لاستثناء المتاجر برواية يونس بن يعقوب المتقدمة لاشتماله على
التجارات صريحا لكن قد عرفت اختصاصها بكل زمان يكون مثل زمانه ع وهو غير معلوم لنا وكون كل زمان قبل ظهور القائم ع مثله غير ظ فتذكر وقال
الش في المسالك وقد علل اباحة هذه الثلثة من الاخبار بطيب الولادة وصحة الصلوة وحل المال وانا لم اقف فيها على التعليلين الاخيرين وهو اعلم بما قال
واعلم انه لظ ان مرادهم بالمناكح هو ما ذكره الش اولا وبالمساكن ايضا هو ما نقلنا عن المسالك اولا وما ذكره من كونه مبنيا على عدم اباحة مطلق الانفال
كك لكن كون المستثنى منهم اباحة الانفال مط كانه ليس كك المستثنى هو اباحة التصرف في خصوص الاراضي الموات وما يتعلق بها ونحوها من رؤس الجبال وبطون
الاودية وما يوجد فيها من الاشجار ونحوها واما الغنيمة بغير اذنه فليس المستثنى فيه على تقدير كونه من الانفال هو كك بل المستثنى منهم اباحته منها هو المناكح و
المساكن اما الاول فلكثرة الروايات الدالة عليه والتعليل الوارد فيها لظهورها انه لولا اباحتها لم تحل المستبية بدون اذنهم مع كونها بكلها او بعضها
حق الامام ويوجب لشيوع الزنا فهم ع اباحوا ذلك تفضلا على الشيعة وضمانهم عليهم واما الثاني فكان مستندهم فيه لزوم العسر والحرج لولا اباحته
اذ كثير من البلاد مما فتحت بدون اذنهم ع فيكون كلها او بعضها لهم فلولا اباحتهم المساكن يلزم ان لا يجوز سكناها ولا تصح الصلوة فيها والظ انه عسر وحرج
على اهلها اذ لا يتيسر لهم تركها والجلاء منها وكذا على من غير اهلها واما تفسيرها بما يرجع الى المؤنة فليس بشئ لاستثنائهم المؤنة على حدة وحمله على استثناء
ما زاد على الاقتصار ايضا فيهما مع عدم الاشعار به بعيد ومع ذلك فلا دليل لهم على ذلك لا سيما في الثاني هذا واما المتاجر فالظ ان المراد بها هو ما
يشترى من الغنائم حالة الغيبة وكذا ممن لا يعتقد الخمس اذ لا يتم مستندهم فيه مع ما اشرنا اليه من الروايات لزوم العسر والحرج ايضا على تقدير عدم اباحته
لظهور ان في المنع من شراء هذه كلها وكذا ما حكم الشراء من الانفال لا حرجا عظيما فنفيها في الشريعة السمحة السهلة دليل على اباحتهم ع لها ثم ان استثناء
الاول مش جدا ولا يبعد ان يكون مجمعا عليه كما نقلنا عن هي لشذوذ المخالف وندوره واما الاخيران فليس بمشهور بها بتلك المرتبة بل ظ كلام المفيد هو
استثناء المناكح فقط فانه في المقنعة بعد ما اورد طرفا من الروايات الدالة على التحليل والروايات المعارضة كما نقلنا قال واعلم ارشدك الله ان ما
قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم
ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال والشيخ اضاف المساكن والمتاجر ايضا فانه في ط بعد ما
ذكر الانفال وعدها وانه يختص بالنبي ع وبعده للامام في كل عصر قال ولا يجوز التصرف في شئ من ذلك الا باذنه ثم قال هذا اذا كان في حال ظهور
الامام وانبساط يده واما في حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد له من المناكح والمتاجر والمساكن
فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وما يستحقونه من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرهما في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة فيه الى
اخر ما نقلنا عنه عند نقل كلامهم في الخمس حال الغيبة ومثله في ية ايضا ولا يخفى انه صريح في اختصاص التحليل بالثلثة وانه ليس عاما في الانفال وكان في
قوله مما لا بد منه اشارة الى ما ذكرنا من ان التحليل في الثلثة لانها لا بد منها للانسان ولولا اباحتهم لها للشيعة لزم عليهم العسر والحرج المنفيان وقال ابن
ادريس في ئر وقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من المناكح والمتاجر والمراد بالمتاجر ان يشترى الانسان
مما فيه حقوقهم ع ويتجر في ذلك ولا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه فربما اشتبه انتهى وفيه تصريح بانه يكفي في
كونها مما لا بد منه حاجتهم اليه في التجارة ويحصل الربح فان التجارة لا بد منه لكثير من الناس هو جيد وقال المحقق في المعتبر وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح
به وقال المفيد الحق الشيخ المساكن والمتاجر اما المناكح فلانها مصلحة عامة بين المعصي عنها اوجب نظرهم ع الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج
حقهم لا بمعنى ان الواطي يطأ الحصة المختصة بالاباحة بل ان الذي يجب عليه الخمس يجوز ان يخرج القيمة فكان الثابت في الذمة هو قيمة الحصة فاذا اعطى
الامام ملك الحصة مالك الامة ووطي ما لملك التام ثم استدل بالروايات المتضمنة لاباحة المناكح ثم قال واما المساكن والمتاجر فربما يكون الشيخ قد
اعتمد على رواية مسمع بن عبد الملك ورواية سالم بن مكرم ولا يخفى ان ظ هذا الكلام توقفه في المساكن والمتاجر واما اباحة الانفال مط فليس في
كلامه ره وكلام العلامة في هي قريب من كلام المعتبر في المناكح الا انه اضاف اليه دعوى اجماع العلماء عليه ثم قال والحق الشيخ به المساكن والمتاجر ثم قال
الدليل على الاباحة رواية سالم بن مكرم ورواية الحرث بن المغيرة النضري وهو يظهر منه ميل الى الحاق المساكن والمتاجر ايضا ولا يخفى ان الروايتين المذكورتين
مختصتان بالمتاجر ولا دلالة فيهما على المساكن اصلا فينبغي ان يذكر رواية مسمع كما نقلنا عن المعتبر فان فيها اباحة الارض ولكنها مطلقة ولا اختصاص
لها بالمساكن واما الحكم باباحة الانفال مط حال الغيبة فليس فيه ايضا وقال في كرة وقد اباح الائمة ع لشيعتهم المساكن والمناكح والمتاجر حال ظهور

لانه قول جماعة من الاصحاب والظ

الامام ع وغيبته لعدم امكان التخلص من الاثم بدون الاباحة وذلك من اعظم من اقوى الحاجة ولقول الصادق عليه السلام ونقل رواية الفضيل المتقدمة ثم قال
واما المتاجر فقال ابن ادريس المراد بها ان يشتري الانسان مافيه حقوقهم ع ويتجر في ذلك ولا يتوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس ثم نقل رواية
الحرث بن المغيرة المتقدمة ولا يخفى انه يظهر منه الفتوى بالثلاثة وان اعتماده فيه على ما استدل به اولا ولذا لم ينقل من الرواية ما يدل على المساكن ثم انه ليس
فيه ايضا حديث اباحة الانفال حال الغيبة لشيعتهم ومحبيهم ولا مما ذهب اليه الاكثر نعم هو ظ المص في البيان فانه بعد ما عد الانفال قال ولا يجوز
التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن ومع الغيبة فالظ اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث
فاقد الوارث اما غيره فلا ولا يخفى ان اباحة جميعها وكذا في شرح الشرايع ثم انه قال في الاشبه تعميم الاباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والآجام وما يكون
بها من معدن وشجر ونبات لفحوى رواية يونس والحرث نعم لا يباح الميراث الا للفقراء بلد الميت فان ظاهره ايضا تعميم الاباحة حيث استند بالروايتين و
ظاهرهما عموم الاباحة لم يقيدها بقسم خاص ولكن ليست صريحة فيه فقد يظن لقوله تعميم الاباحة فان الظ بقرينة اخر كلامه انه ليس المراد تعميم الاباحة بالنسبة
الى جميع اقسامها بل تعميمها فيما ابيح بالنسبة الى الفقير والغني جميعا ثم على اي وجه حمل كلامه فالظ انه ليس مراده بالفحوى ما هو المصطلح فيه اي المفهوم الموافق اذ
ليس فحوى في الروايتين يدل على ما ذكره بل اراد به المفهوم لظ فان ظ الروايتين التعميم الى الغني والفقير وكذا بالنسبة الى جميع حقوقهم فقد ظهر مما تلونا
عليك ان استثناء الثلاثة هو المشهور بينهم بخلاف تعميم اباحة الانفال فاستثناءها في كلام كل من ذكره لا باس بان يحمل على ما يختص بالانفال فان قال بتعميم
الاباحة فيها اذ يمكن ان يحمل قوله على ثبوت ذلك الاستثناء مع قطع النظر عن مذهبه ولذا ان المص ايضا في شرح حكم باستثناء الثلاثة وفسر المناكح بكل من
الفقيرين وكذا المساكن ثم ذكر بعد ذلك ما نقلنا عنه من كون الاشبه تعميم الاباحة مثله في البيان ايضا فتدبر **قوله** لانه قول جماعة من الاصحاب الذين
وقفنا من القائلين به وهو ابو الصلاح على ما نقل عنه وهو انه قال يلزم من تعين عليه شيء من اموال الانفال ان يضع به ما بيناه في شطر الخمس لكون جميعها
حقا للامام ع فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا العاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد ص وآجل
العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لافضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس والانفال ثابت بنص القران والاجماع من الامة وان اختلف
فيمن يستحقه ولاجماع آل محمد على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ
الاخبار انتهى ولا يخفى ان استثناء المناكح الروايات فيه مستفيضة ولو لم يثبت الاجماع عليه فلا اقل من الشهرة العظيمة فلا باس بالمصير اليه واباحتهم لها لا
ينافي ما يدل على الوجوب من الكتاب والاجماع بل يؤكده وكيف يتمسك بالاجماع على المنع مع انه لو لم يثبت الاجماع على خلافه فلا ريب في عدم وجود الاجماع
عليه بل الشهرة العظيمة في خلافه واما المتاجر والمساكن فاستثناؤهما ايضا وان لم يكن ظهوره في تلك المرتبة لكن قد ظهر لك ظهورهما ايضا وليس فيهما ايضا
ما ينافي الكتاب والاجماع حتى لا يمكن الحكم بالظهور لكونه مخالفا لهما هذا ولعل في المعتبر عن ابن الجنيد انه قال لا يصح التحليل الا لصاحب الحق في زمانه
اذ لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره وقال هذا ليس بشيء لان الامام ع لا يحلل الا ما يعلم ان له الولاية في تحليله ولو لم يكن له ذلك لاقتصر في التحليل على زمانه
ولم يقيده بالدوام ويؤيد ذلك ما رواه ابو خالد الكابلي قال قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن قلبك شيء
فانه انما يعمل بامر الله انتهى ولا يخفى ان ظ ما نقله اختصاص التحليل بزمان امام نقل منه التحليل ولا يشتمل بعده كزمان الغيبة اذ لم ينقل تحليل عن صاحب
الامر فيه وما اورده ع متجه ولكن العلامة في المختلف نقل عن ابن الجنيد انه قال وتحليل من لا يملك جميعه عندي غير مبرئ من وجب عليه حق منه لغير المحلل لان
التحليل انما هو مما يملكه المحلل لا مما لا يملك وانما اليه ولاية قبضه وتفرقته في اهله الذين سماهم الله لهم انتهى ولا يخفى ان ظ هذا الكلام غير ما نقله
المحقق فان ظ هذا اختصاص التحليل منهم بما هو حقهم وعدم شموله لسهام البواقي ايضا لا اختصاصه بزمان المحلل وعدم شموله لما بعده كما هو ظ ذلك الكلام فالظ
ان كلا من الكلامين كان في كلام ابن الجنيد او ان في احد النقلين وقع خطا وكيف ما كان فلا يتجه على هذا الكلام منه ما نقلنا عن المحقق في المختلف عنه
الاحتجاج بان التحليل يكون مما يختص بالمحلل اذ لا يسوغ تحليل ما ليس بمملوك اذ هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه واجاب بان الامام عندنا معصوم وقد ثبت
اباحة ما اباحوه مط وهو لا يفعل غير السائغ فوجب ان يكون سائغا ولانه ان باقي الاصناف يملكون النصف من الخمس ملكا مستقرا وانما الامام يتصرف ليبين
المصرف فله ع التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح انتهى ولا يخفى انه لو ثبت بالروايات السابقة شمول التحليل لسهام الباقية ايضا فما ذكره العلامة من ان
الامام لا يفعل غير السائغ فيعلم منه ان في الاستثناء في امثال ذلك الا ولم يقع التحليل لكن في ثبوت ذلك تامل اذ لا يبعد ان يكون الاخبار المذكورة لا
يظهر منها الا تحليل حقهم ع اذ الظ من تحليلهم هو تحليل حقهم ع لا تحليل حق الشركاء ايضا لكن التحليل المذكور في المناكح ظاهره الشمول للجميع فلا يبعد الحكم
به فيها لاحتمال ما ذكرنا من الاخبار لهم او لان يكون ما وقع من السبي بغير اذنهم كله للامام ع كما هو المش فيكون تحليل الجميع تحليل حقهم ع واما المتاجر فشمول
الاخبار المذكورة فيها للجميع لا يخلو عن ظهور لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال والاحوط اداء سهامهم فيما يشتري فيه الخمس مما لا يعتقد الخمس او علم عدم ادائه و
اما المساكن فلا يخفى ان ظاهره عنى حسنة مسمع وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون عموم التحليل لا تحليل خصوص حقهم وما ذكرنا من لزوم
العسر والحرج في خلافه كانه ايضا يدل في الجميع مما استند اليه في استثناء المساكن فينبغي له استثناء الجميع على ان عامة الاراضي كلها للامام ع اذ الموات منها وما
ورد نصوص للشيعة حال الغيبة احياءها والتصرف فيها تصرف المالك وما سلمت الى المسلمين طوعا ايضا كلها للامام وما فتحت عنوة بغير اذنه ع كما هو الظ
في اكثر بلاد الاسلام فالمش فيها ايضا كما عرفت كونها كلها للامام ع نعم على القول الآخر يكون له شركاء فيها فلا يبعد ان يحمل الخمسة المذكورة على اختيار ع
في مثل ذلك او يكون مؤيدة للقول المش واما ما فتحت عنوة في عهد النبي ص او بعده باذن المعصوم لو وقع ذلك التي حكموا فيها بكونها للمسلمين بعد الخمس
فقد عرفت ان فيها احتمالين احدهما ما نقلنا عن المسالك والمدارك وهو ظ ان يصرف عنها الخمس لاربابه ويكون الباقي لجميع المسلمين اي يكون في يد

والظاهر الاول لانه اشهر في الفتاوى الامامية عليه بنظر الى شذوذ المخالف وثلثة اقسام وهي بقية الستة لليتامى وهم الاطفال الذين لا اب لهم والمساكين والمراد بهم ما يشمل الفقراء كما في كل موضع يذكرون منفردين وابناء السبيل على وجه المذكور في الزكوة من الهاشميين المنتسبين الى هاشم بالاب دون الام دون المنتسبين الى المطلب اخي هاشم على اشهر القولين ويدل على الاول استعمال اهل اللغة وما خالفه يحمل على المجاز لانه خير من الاشتراك وفي الرواية

الوالي يصرفه ثمانيها في مصالح المسلمين والثاني ما نقلناه عن التحرير وان يبقى الخمس فيها مشاعا ويقسم الوالي خمس ثمانيها بين ارباب الخمس ويصرف الباقي في المصالح المذكورة وعلى الاول لا اشكال اذ الخمس قد افرز منها والباقي يصرف فيها مصالح المسلمين فلعله راى المصلحة في تحليل ما في ايدي الشيعة لهم اولما ورد في الروايات الاخرى من انه اذا ظهر الحق لاصابهم اكثر مما في ايديهم واما على الثاني فيكون الخمس في كل ارض منها فلا بد من حمل التحليل في كلها كما في ظ الحسنة كما ذكرنا من اختيارهم ع في مثل ذلك واعلم ان هذا كله حق ان علم كونها عامرة في حال الفتح واما فيما لم يعلم ذلك واحتمل كونها مواتا في ذلك الوقت واحياها بعد ذلك مجيي وكان في يد احد بعنوان الملك فالظ جواز بيعها وشرائها بمجرد الاحتمال المذكور وعلى هذا فلا اشكال في شيء من اراضي البلاد المفتوحة في الازمنة السابقة اذا كانت في يد واحد وادعى ملكيتها لقيام ذلك الاحتمال فيها اذ في كل قطعة يتاتى احتمال ان يكون مواتا حال الفتح وان كانت في وسط البلد المفتوح كذلك واحياها محي بعد ذلك وصار ملكا الى ان انتقلت اليه وايضا في البلاد المفتوحة باذن المعصوم يحتمل على الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين فيها ان يكون هذه القطعة من الخمس المؤدى الى احد من ارباب ويبقى ملكا الى ان انتقل اليه بمجرد الاحتمال كاف كما ذكرنا نعم لو فرض في زماننا فتح بلدة عنوة يتاتى الاشكال المذكور في تحليل حصر حصة غير الامام او قبل بذلك ولا بد ان يتمسك بظ الحسنة كما ذكرنا والاولى رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** والظ الاول ع يمكن ان يق ان عدم تعرضه لها لان تفسير الاولين بما يكون من الخمس يرجع بما الى استثناء المؤنة وقد ذكره فلا حاجة الى التعرض واما في الثالث فلتفسير الذي ذكره الش لا حاجة ايضا استثنائه في كلام المص لان كلامه في الخمس الذي يجب على احد ابتداء وجواز الشراء ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس مسئلة اخرى وهو في هذا المختصر كثيرا ما يترك مثلها من الفروع واما تفسيرها الاخرى فهي متعلقة بالانفال والمص ههنا اقتصر على عدها ولم يتعرض لحكمها اصلا فليكن هذا ايضا من ذلك فانهم **قوله** لانه نقل في البيان اطباق الامامية ذكر هذا في الرد على ابن الجنيد فانه بعد ما ذكر انه وخص حال الغيبة الثلاثة قال ويقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من ضامن الحق في زمانه ع فلا يباح في زماننا ضعيف لان الروايات ظاهرها العموم وعليه اطباق الامامية وظ ان مراده اطباق الامامية على كونها للعموم في جميع الازمان اذ لم يظهر منهم مخالف في ذلك اذ من عمل منهم بها عمل بها في جميع الازمان ولكن حملوها على التحليل للشيعة مطلقا او في خصوص الارباح وفي خصوص الثلثة ومن ردها منهم ايضا حملها على العموم في جميع الازمان وردها بزعم منافاتها للقران والاجماع فتخصيصها بزمان المحلل كما فعله ابن الجنيد خلاف ما اطبقوا عليه وعلى هذا فكانه لا يحتاج الى الاعتداد الذي ذكره الش اذ لا يظهر مخالف لما ذكره حتى يق انه لم يعبا بابن الجنيد لشذوذه من الهاشميين ههنا ثلاث مقامات اولها ان هذه الثلثة ليست على عمومها بل لا بد من تخصيص فيها وثانيها انها تخصص بالهاشميين ولا يشركهم المطلبيون ايضا لثالث ان الهاشمي من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفي الانتساب اليه بالام اما الاول فهو المعروف بين الاصحاب والجمهور قاطبة على خلافه وانه يشرك اليتامى والمساكين وابناء السبيل من كل الناس ولا اختصاص بطائفة خاصة ونقل في عن ابن الجنيد من اصحابنا انه يقدم الهاشميون والمطلبيون منهم على غيرهم لكن اذا فضل منهم يصرف في الاصناف الثلثة من غيرهم واحتج العلامة في في لاصحابنا مقابل قول الجمهور بان حق الخمس عوض عن الزكوة فيصرف الى من منع منها فبان لبني هاشم مشرفا على غيرهم فيخصون بالاشراف كما اختص غيرهم بالادنى وبان اهتمام النبي ص بحال بني هاشم اتم من اهتمامه لغيرهم لقربهم وشرفهم فلو شاركهم غيرهم لكان الاهتمام بغيرهم اتم او قد اختلفوا بالزكوة وشاركوهم في الخمس ولا يخفى ضعف الوجوه وعدم صلاحيتها لتاسيس الحكم بها ثم قال ويؤيده ما رواه الشيخ عن زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله ع وذكر الرواية المتقدمة عنه في بحث تقسيم الخمس الى الستة وكذا مرسلة عبد الله بن بكير ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين هناك ومثلها مرسلة حماد بن عيسى المتقدمة هناك ايضا لكنه لم يذكرها وذكر ايضا رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع قال سمعته يقول كلاما كثيرا ثم قال واعطهم من ذلك كله سهم ذي القربى الذي قال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان نحن والله عندي بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه وبنبيه فقال فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرم نبيه واكرمنا ان يطعمنا اوساخ ايدي الناس وهذه الروايات وان ضعف اسنادها لكنها مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب لو كادان يكون اجماعا منهم كانها يكفي الاستناد ويؤيدها ايضا رواية عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل اعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى قال هم قرابة رسول الله ص والخمس لله وللرسول ولنا مستند الجمهور عموم الاية الكريمة والجواب لنا ان تخصيصه بما نقلنا من الروايات وتلك الشهرة بين اصحابنا على انه يمكن ان يكون الام والاضافة فيها للعهد فيكون المعهود هو ما اخبر عنه في تلك الروايات ولا يخفى ان صحيحة ربعي المتقدمة في الاحتجاج للتقسيم الى الخمسة ايضا لا يخ عن ظهور في العموم في الثلثة فالامر فيه اسهل مما في الاية الكريمة كما لا يخفى واما قول ابن الجنيد فلا يظهر لنا حجة لما ذكره التفصيل قال في هي بخلاف ابن الجنيد لا يعتد به اذ لا نعرف له موافقا لنا واما المقامات الاخران وتفصيل القول فيهما على اشهر القولين متعلق بكلا الفرعين لانه خير من الاشتراك قلت هذا في الاشتراك اللفظي تم واما في المعنوي اي في المشترك المعنوي فلا فلعل ما يكن فيه من قبيل الثاني الا ان يدعي ثبوت استعمال اهل اللغة لها مثلا في المنتسب بالاب بخصوصه فيكون حقيقة فيه بخصوصه وح فلا مجال للاشتراك المعنوي لم يكن اللفظ حقيقة لكن تحققه في ضمن هذا الفرد لكن اثبات هذا الدعوى مشكل جدا فكان الغلط نشا من اشتراك اللفظ فافهم انتهى ثم لا يخفى انه ليس في شيء من الروايات التي يمكن الاحتجاج بها الاختصاص حديث الهاشمي والاختصاص به سوى مرسلة حماد وهي صريحة في المطلوب كما سنذكره فلا حاجة فيه الى تحقيق معنى الهاشمي واما الروايات الاخرى فليس فيها حديث الهاشمي اصلا بل مرسلة ابن بكير ومرفوعة احمد بن محمد تدلان على الاختصاص بال الرسول فينبغي تحقيق ان الال هل يختص بالمنتسبين الى الهاشم بالاب او يشمل المنتسب اليه بالام ايضا بناء على ما ورد في الروايات من الخاصة والعامة بمنع بني هاشم كما وقع في طرف او منع بني عبد المطلب كما وقع في طرف اخر من الزكوة وكان معلوما عنده ان الخمس عوضا عن الزكوة وعلى هذا فان اختص بنو هاشم او بنو عبد المطلب بالمنتسب اليهما بالاب اختص بهم الخمس ايضا وان شمل المنتسب اليهما بالام ايضا

مشتركة

في الرواية عن الكاظم ثم ما يدل عليه على الثاني اصالة عدم الاستحقاق مضافا الى هاشم ولو بالام استنادا الى قوله ع عن الحسين ع هذان ابناي امامان والاصل
في الاطلاق الحقيقة وهو ثم بل هو اعم منها ومن المجاز خصوصا مع وجود المعارض وقال

شركة في الخمس فلا بد من تحقيق الهاشمي ونحوه كما فعلوه وبعد تحقيق ذلك يظهر معنى الاول وما في معناه ايضا الوارد في الروايات المذكورة فتدبر **قوله**
وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه هي مرسلة طويلة من حماد بن عيسى وسندها الى حماد ضعيف جدا في يب ولكن في في حسن بابرهيم بن هاشم وعلى هذا
فلا باس بغير الارسال وعندهم ينجبر ذلك باشتهار العمل بها بين الاصحاب على ان حمادا على ما ذكره الكشي ممن اجمعت العصابة وهذا ايضا يحتمل جبرا ارساله به بناء
على ما هو ظاهر وههنا ثم ان فيها بعد ما ذكر من ان ثلثة اسهم وهي نصف الخمس كملا للامام ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم
بينهم وسهم لابناء سبيلهم انه يقسم على الكفاف والسعة على ما فصل فيها الى هؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله عز وجل فقال الله تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر والانثى منهم ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس
مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم هم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول
ادعوهم لابائهم الحديث ولا يخفى صراحته في المط ولكن الوهن فيه باعتبار السند واما الاشتهار بالاية الكريمة لو لم يثبت كونه من الامام فليس بشيء يمكن التعويل
عليه كما لا يخفى على المتامل **قوله** وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق فيه تامل فان ظ الاية الكريمة استحقاق جميع اليتامى وابناء السبيل فلا يخص الا بما
ثبت استحقاقه وهو غير الهاشمي والمطلبي للاجماع عليه فيبقى المطلق تحت العموم لعدم اجماع فيه فالاولى الاستناد في الاحتجاج على ما دل على عدمه من الاخبار مثل
مرسلة ابن حماد المتقدمة انفا فانها صريحة في الاختصاص ببني عبد المطلب فلا يدخل بنو المطلب ومثل الروايات الواردة بمنع الزكوة فانها انما وردت
بمنع بنو هاشم كما في بعضها او بني عبد المطلب كما في بعض اخر وعلى هذا ظاهرها اختصاص المنع بهم وعدم شموله لغيرهم فلا يشمل بني المطلب وبضميمة ما
ذكرنا انفا من ان الخمس انما هو عوض الزكوة يثبت اختصاصه بهم وعدم شموله للمطلبي **قوله** واستضعفا لما استدل به القايل منهما اي من الاخبار فانه
استدل بما رواه الجمهور عن النبي ص انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ومشبك بين اصابعه وبما رواه ايضا انه قال انما بنو هاشم وبنو المطلب
شيء واحد ووجه استضعافهما ظاهر وكذا قصورهما عن الدلالة اذ يمكن ان يكون بعدم افتراقهما ووحدتهما في نصرة كل منهما للاخر ولا يلزم ان يكون من كل وجه
حتى في استحقاق الخمس وحرمان الزكوة وهذا ما استدل به الشافعي فانه وافق المفيد في استحقاق المطلبي واستدل للمفيد برواية زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال
لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم وفي السند علي بن الحسين بن فضال وابرهيم بن هاشم فهي موثقة
حسنة واستضعافها بناء على ما هو راى الش من استضعاف الموثقات واما قصورها عن الدلالة فلانه يمكن ان لا يكون المراد بما جعل الله لهم في كتابه هو خصوص
الخمس بل ما يشمله ويشمل ما امر به من ايتاء ذي القربى حقه مط بان يكون المراد الامر بصلة الرحم مط فلو ظهر العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة
باعتبار ان الامام يتكفل مؤنتهم ولو من ماله في بعضهم امتثالا لما امر الله تعالى به من ايتاء ذي القربى مط ولو سلم فهي لا تعارض ما ذكرنا من الروايات الواردة
في الزكوة ويمكن حملها على التقية للجمع بين الاخبار فالاقوى هو القول المش ولا ريب ان الاحتياج في العمل به **قوله** بل هو اعم منها ومن المجاز قلت كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة مش بين الاصوليين والمنع عليه مع عدم المعارض غير مسموع عندهم لكن كانه لا يخ عن وجه كما اشرنا اليه فيما علقنا على شرح مختصر الاصول
واما في صورة وجود المعارض فلا ريب في الحاجة فيه بل انتهى ووجه توجه المنع الذي اشرنا اليه انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واتفقوا على انه ابلغ من
الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكثر وتكرر بما يحصل الظن
بانه معنى حقيقي له ويحتمل في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء وكان ما نحن فيه من ذلك اذ فيما نقل عن السيد في الاستدلال الاول
باطلاق ابن رسول الله ص على الحسنين ع ليس فيه التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والكلام فيه على ما نقل عنه هكذا ومما يدل على ان ولد البنت
يطلق عليه اسم الولد على الحقيقة انه لا خلاف في تسمية الحسن والحسين بانهما ابنا رسول الله ص وانهما يفضلان بذلك ويمدحان ولا فضل ولا مدح في وصف مجاز
مستعار فثبت انه حقيقة انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك فيه باصالة الحقيقة بل بانه انما كان يقع ذلك في مقام تفضيلهما ومدحهما فوجب ان يكون ذلك على الحقيقة
اذ لا فضل ولا مدح في وصف مجازي وهو كما ترى فان الوصف المجازي ايضا يكفي في التفضيل والمدح للدلالة على انه بمنزلة الابن وفي حكمه وكفى به فضلا
ومنقبة كيف ولو لم يصلح الوصف المجازي للتفضيل والمدح لم يصح مدح احد بانه الاسد او البحر او للشجاع مع شهرة المدح بهما او بامثالهما نعم قد تمسك بذلك
الاصل بعد ذلك فانه قال على ما نقل عنه وما زالت العرب في الجاهلية تنسب الولد الى جده اما في موضع مدح او ذم ولا يتناكرون ذلك ولا يحتشمون
منه وقد كان ايضا ابو عبد الله ع يقول ابدا انا ابن الصديق لان امه بنت القسم بن محمد بن ابي بكر ولا خلاف بين الامة في ان عيسى من بني ادم وولده وانما ينسب اليه
بالامومة دون الابوة ثم اعترض على نفسه فقال ان قيل اسم الولد يجري على ولد البنات مجازا وليس كل شيء يستعمل في غيره حقيقة قلنا الظاهر من استعمال
الحقيقة وعلى من ادعى المجاز الدلالة انتهى ولما كان التمسك بالاصل المذكور يجري في استدلاله الاول ايضا وكان اقوى ما يمسك هناك جعل الش بناء
ذلك الاستدلال عليه ما اورد عليه صاحب المدارك نقل كلام السيد كما نقلنا ثم قال ويتوجه عليه ان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة كذا يوجد في
المجاز فلا دلالة على احدهما بخصوصه وقولهم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة انما هو اذا لم يستلزم ذلك الاشتراك والا فالمجاز خير منه كما قرر في محله انتهى
ولا يخفى ما فيه فان وجود الاستعمال في الحقيقة والمجاز جميعا لا ينافي كون الاصل فيه الحقيقة ودلالته عليها انما اذا ثبت خلافهما وما ذكره من ان ذلك
الاصل انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك عليه يرد عليه مثل ما اورده على قول الش فيما سبق انفا لانه خير من الاشتراك لان الاشتراك الذي قرر في
محله ان المجاز خير منه هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي ولا نم لزوم الاشتراك اللفظي ههنا لم لا يجوز الاشتراك المعنوي بل الظاهر على تقدير القول بكونه
حقيقة في ولد البنت ايضا هو الاشتراك المعنوي لا اللفظي هذا وقد احتج المرتضى ايضا على ما نقل عنه بانه لا خلاف بين الامة في ان ظاهر قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم حرم علينا بنات اولادنا فلو لم يكن بنت البنت بنتا على الحقيقة لما دخلت تحت هذه الاية ولا يخفى انه لو ثبت الاجماع على

وقال المفيد وابن الجنيد لا يستحق المطلبي ايضا وقد بيناه ويشترط فقر شركاء الامام اما المساكين فظ واما اليتامى فالمشهور اعتبار فقرهم لان الخمس عوض الزكوة ومصرفها الفقراء في غير من نص على عدم اعتبار فقره وكذا العوض ولان الامام يقسمه بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له والمعوز عليه فاذا انتفت الحاجة انتفى النصيب وفيه نظر بين ومن ثم

ما ذكرهم لكفى حجة لما ذكره لكن لم يثبت ذلك لنا وانما غاية ما ثبت لنا الاجماع على ان البنات في هذه الاية تشمل البنات بلا واسطة وبواسطة سواء كانت من الابن او البنت واما ان ذلك بحسب اللفظ فلا يظهر لنا اجماعهم عليه بل قد صرح كثير منهم بان الابناء والبنات لا يشمل ابناء الابناء وبناتهم حقيقة فكيف لابناء البنات وبناتهن واحتجوا لذلك بوجود علامات المجاز في الولد بواسطة فانه يصح سلبه فيقال ليس ابن بل ابن ابن او بنت بنت وعلى هذا فغاية ما يثبت لنا اطلاق البنات في الاية الكريمة على ما يشمل بنات البنات وهو لا يفيد الا ان يتمسك فيه ايض باصالة الحقيقة كما في ساير ادلته وح ففيه ايض ما فيها وقد احتج لقول المرتضى بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين ع لقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لانه لو دل الاية على ان ابن الابن ابن حقيقة اذ لولا ذلك لما اقتضت الاية تحريم حليلة الجد على ولد البنت فيكون ولد البنت ولدا حقيقة للتضايف بينهما كما هو واضح ولا يخفى قوة هذا الوجه ولكن يمكن المناقشة فيه بان الحديث المذكور يمكن ان يكون باعتبار ما علم من اطلاق الاب حقيقة شرعية على رسول الله بالنسبة الى الحسنين ع تعظيما لهما كما اطلق عليهما الابنا في اية المباهلة ولا يلزم من هذا ان يكون للاب حقيقة لغوية في الجد الامي ولا ان يكون حقيقة شرعية فيه مطلقا بل هذا يؤيد عدم كونه حقيقة لغوية فيه لما كان لهذه الافادة منه ع وقع فتدبر وقد يؤيد ايض قول السيد بما رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج في جملة حديث طويل عن موسى بن جعفر ع في حكاية ما جرى بينه وبين الرشيد لما ادخل عليه ثم قال يعني الرشيد لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله ص ويقولون لكم يا بن رسول الله وانتم بنو علي وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة ع انما هي وعا والنبي جدكم من قبل امكم فقال يا امير المؤمنين لو ان النبي نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه فقال سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقلت له لكنه ص لا يخطب الي ولا ازوجه فقال ولم فقلت لانه ولدني ولم يلدك فقال احسنت يا موسى ثم قال كيف قلتم انا ذرية النبي والنبي لم يعقب وانما العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب فقلت اسئله بحق القرابة والقبر ومن فيه الا اعفاني عن هذه المسئلة فقال لا او تخبرني بحجتكم فيه يا ولد علي وانت يا موسى امام زمانهم كذا الي ولست اعفيك في كل ما اسئلك عنه حتى تأتيني فيه بحجة من كتاب الله وانتم تدعون معشر ولد علي انه لا يسقط عنكم منه شيء الف ولا واو ولا تاويله عندكم واحتججتم بقوله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء واستغنيتم عن راي العلماء وقياسهم فقلت تاذن لي في الجواب فقال هات فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى اب فقلت انما الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم ع وكذلك الحقنا بذراري النبي ص من قبل امنا فاطمة ع ازيدك يا امير المؤمنين قال قلت هات قول الله عز وجل فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين ولم يدع احد انه ادخل النبي ص تحت الكساء عند مباهلة النصارى الا علي بن ابي طالب وفاطمة والحسن والحسين ونساءنا فاطمة وانفسنا علي بن ابي طالب ع الحديث ولا يخفى ان هذا الحديث الشريف ايض لا يدل الا على جواز اطلاق الذراري عليهم كما وقع مثله في الذراري عليهم كما وقع مثله في القران المجيد في عيسى ع وايض لانه اطلق في الكتاب العزيز الابناء على الحسنين ولا ريب في صحته فيلزم اطلاق الذراري عليهم ع واما ان له ذلك كان بطريق الحقيقة اللغوية فلا يدل عليه بل يحتمل صحة بالتجوز المقبول او الحقيقة الشرعية وبالجملة فالمسئلة لا تخ عن اشكال فالاحتياط ان لا يدفع الى المنتسبين بالام الخمس ولا الزكوة والله تعالى يعلم

قوله وقال المفيد وفي جعل ذلك قول ابن الجنيد واحد قولي المفيد **قوله** لان الخمس عوض الزكوة يدل عليه مرفوعة احمد بن محمد فان فيها فالنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد ع الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة عن الكاظم ع فان فيها فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من رسول الله ص وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة الحديث **قوله** في غير من نص على عدم اعتبار فقره كالمؤلفة والعاملين **قوله** ولان الامام يقسمه بينهم والدليل عليه ايض الروايتان المتقدمتان واعلم ان في اخر الرواية الثانية ما هو واضح الدلالة على اعتبار الفقر مما ذكره فان في اخرها وليس في مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية ولم يبق منهم وجعل الفقراء قرابات النبي ص نصف الخمس وحمله على انه جعل لهم نصيبا من نصف الخمس يكفيهم بعيد جدا فافهم **قوله** والمعوز عليه كانه اسم فاعل من اعوزه الشيء اذا احتاج اليه **قوله** وفيه نظر بين اما في الاول فلضعف الروايتين اللتين استندوا اليهما فيه اما الاولى فلانها مرفوعة والمرفوع اليه ايض غير مذكور فيها كان غير الامام واما الثانية فلارسالها واحتمل جبره بما نقلنا من اجماع العصابة في حماد لا يمكن التعويل عليه مع احتماله للمعنى الاخر ولو سلم فكون العوض في حكم العوض في اعتبار جميع ما اعتبر في المعوض فيه ايض مم لا بد له من دليل ولو سلم فاعتبار الفقر في الزكوة فيما اعتبر فيه من اصناف مستحقيها يدل على اعتباره في ذلك الصنف ايض من ارباب الخمس واليتامى ليس من اصناف مستحقيها الزكوة فلم يكن الحكم فيه ايض باعتبار الفقر الا ترى ان الامام ع من اربابه وعملته ولم يعتبر الفقر فيه ويؤيد هذا ان في الحديث الثاني قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم فاقتصر فيه على ذكر الصنفين ولم يذكر معهما اليتامى وهو يؤذن بعدم كونه عوضا عن الزكوة فيهم والحديث

انه

الأول وان كان ظاهره شمول الحكم للبنات ايضا لكن يمكن بقرينة ذلك الحديث جعل قوله الذين تحل لهم الصدقة اه وصفا للآخرين لا الثلثة واما
في الثاني فلما ذكرنا ايضا من ضعف الروايتين الدالتين عليه وايضا في لزوم انتفاء النصيب بانتفاء الحاجة نظر سنشير اليه عند نقل قول الشيخ بعد
اعتبار الفقر في اليتيم فانتظر واعلم ان المحقق في المعتبر بعد ما اعترف بضعف الروايتين قال والذي ينبغي العمل به اتباع ما نقله الاصحاب وافتى
به الفضلاء اه ولم يعلم من ابى الفضلاء رد ما ذكر من كون الامام يأخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل من المعارض ومن المنكر لم يقدح
ارسال الرواية الموافقة لفتواهم فانا نعلم مذهب ابي حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم واحدا وربما لم نعلم الناقل عنه بلا فصل وان علما نقل
المتأخرين له وليس كلما اسند عن مجهول لا نعلم نسبته الى صاحب المقالة ولو قال الانسان لا اعلم مذهب ابي هاشم في الكلام ولا مذهب الشافعي
في الفقه لانه لم ينقل سندا كان متجاهلا وكذا مذهب اهل البيت ع ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم
ما يعارضه ولا رده الفضلاء منهم انتهى وحاصله ان نسبة قول الى شخص قد يعلم او يظن وان كان الناقل له عنه واحدا او ضعيفا مجهولا بقرينة
شهرة ذلك بين اتباعه واصحابه وسائر ما انضم اليه من القرائن مثل عدم تعلق غرض لاحد في جعل ذلك ونسبته اليه من هذا القبيل ما نقله
من مذاهب ابي حنيفة والشافعي واخواتهما مع عدم عدالة الراوي عنهم بل جهالة الراوي عنهم بلا فصل وذلك لشهرة نقل مذاهبهم بين اصحابه و
عدم ظهور ادلة منهم وما نحن فيه كذلك لان الروايتين وان ضعفتا لكن قد اشتهر العمل بهما بين اصحابنا وافتى بمضمونهما المفيد والشيخ وجمع
من فضلاء اصحابنا ولم يظهر رد لمضمونهما من قدماء اصحابنا الذين تقدموا على ابن ادريس والتعويل على علمهم وردهم دون المستحدثين الذين لم
يظفروا بما ظفر به الاقدمون من القرائن على صحة النقل ولا يخفى ان مثل هذه الشهرة ولم يبعد العلم بصحة مضمونهما فيفيد الظن القوي بهما سيما
مع ضميمة عدم ظهور فائدة في اختلاف ذلك وجعله بما قررنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام المعتبر وما ذكره من
ان النقل اذا سلم من المعارض وعن المنكر لم يقدح ارسال الرواية غير واضح فان انتفاء ذلك لا يقتضي قبول المرسل التي يحتمل كون المرسل عنه عدلا
او فاسقا مع ان الاصل والاطلاقات يكفي في المعارضة هنا واذا كانت الرواية مطابقة لمقتضى الاصل والعمومات يكون الحجة في ذلك لا في نقل الرواية

قوله اناه اما نعلم ما ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم غير معتمد بحديث فان ذلك من باب التواتر وهو يتحقق باخبار العدل وغيره ومثل ذلك
العلم يكون لمسح المتعة ونحوهما مذهبا لاهل البيت ع الا ان ذلك يتفق في احاد المسائل لا في مثل هذه المسئلة كما يشهد به الوجدان انتهى وبعد
ما قررنا للذي بيان مراد المحقق يظهر لك ضعف كلماته بادنى تامل فيها فلا حاجة الى تطويل الكلام بالتعرض له فتم ثم انه خالف في هذا الحكم ابن
ادريس فقال لا يجوز له ان يأخذ فاضل نصيبهم ولا يجب عليه اكمال ما نقص لهم بل المراد نصيبهم عن سد خلتهم في السنة كان على الامام القيام
عليه بحفظه الى ان يوجد مستحقه وحمل كلام من قال بان الفاضل له وكذا ما في الروايتين على تقدير العمل بهما على ذلك قال وقد يضاف الشيء الى
الغير بان يكون قائما عليه متوليا لحفظه فنوابه كقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي فاضاف تعالى الاموال الينا لانا القوام عليها والحفظ
له ومثله في كلام العرب كثير وان نقص نصيبهم عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده اي من تحت يده اي بيت مال المسلمين بقدر ما
يستغنون به لانه موضوع بجميع مصالح المسلمين وهذا منها وحمل ما في الحديثين على تقدير العمل بهما ولا يخفى بعد كل من الحملين فعلى تقدير العمل
بالحديثين يجب حملهما على ظاهرهما الا ان يقدم دليل على خلافه ونقل المحقق في المعتبر الاستدلال لقوله بوجوه ثلثة الاول ان مستحق الاصناف
يختص بهم فلا يجوز التسلط على مستحقهم من غير اذنهم لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس عنه واجاب عنه بانا لا نسلم استحقاقهم اكثر
كان بل استحقاقهم له بسد خلتهم على وجه الكفاية وهذا يمنع الغني عنهم واعترض عليه صاحب المدارك بان مقتضى الاية الشريفة والاخبار الكثيرة
استحقاق كل من الاصناف الستة مطلقا وكون النصف للاصناف الثلثة وما اعتبره من القيد غير مستفاد من هذا الاطلاق فيتوقف على دليل صالح
لذلك ومعنى الغنى في تلك الاصناف ان يثبته هو يدل بدليل من خارج وقرينة الملكية والاستحقاق الاعم منهما كل منهما من معاني اللام وعلى هذا
يتعين دلالة الاية الكريمة الا على الثاني وهو استحقاق كل من الاصناف الثلثة واذا ثبت معنى الغنى فيثبت ان استحقاقهم انما هو بقدر غناهم في
السنة فاذا زاد نصيبهم على ذلك فلا يتعين له مصرف في الاية فاذا دلت الروايتان على انه للامام مع صلاحيتهما للاستناد على ما نقلنا عن المحقق
فيحكم به وليس فيه مخالفة لظاهر الكريمة حتى يرد في العمل بهما الذلك نعم لو دلت الاية على الملكية للاصناف الثلثة لكان الحكم بكون الفاضل للامام
لا يخلو عن اشكال باعتبار مخالفته لظاهر اطلاق الاية على انه لا باس به ايضا بناء على ما حققه المحقق من حجية الخبرين وكذا الكلام في الاخبار الكثيرة
على ما ذكره هذا واعترض عليه خال المحقق طاب ثراه في شرحه للارشاد بان مقتضى الاية الشريفة استحقاق كل من الاصناف الثلاثة لشيء من الخمس
اما استحقاق كل صنف لسدس منه فغير واضح من الاية واما الاخبار فلا اعلم فيها ما يدل على ذلك سوى اخبار ثلثة قد مرت في محاله واثنان منها
دالان على التقييد الذي ذكره المحقق وغيره فادعاء اقتضاء الاخبار الكثيرة لما ذكره محل تامل وايراده الاول جيد اذ لم يقل بوجوب القسمة ستة
اقسام كما هو المشهور او خمسة كما في القول الاخر واما لو قيل باحدهما فالظاهر من الاية استحقاق كل صنف لجميع سهمه لا لشيء منه كما لا يخفى واما ما
افاده من الاختصاص الاخبار في الثلثة التي ذكرها فغريب منه طاب ثراه لوجود اخبار مطلقة كرواية زكريا بن مالك الجعفي ورواية سليم بن قيس
الهلالي وصحيحة ربعي بن عبد الله الجارود وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة وقد تقدم كلها فهي مع رواية ابي بكر المطلقة التي هي احد الثلثة
روايات كثيرة كما ذكره والثاني من الوجوه المذكورة ان الله سبحانه وتعالى جعل للامام قسطا وللباقين قسطا فلو اخذ الفاضل واتم
الناقص لم يبق للتقدير فائدة واجاب عنه بانا لا نسلم ان التقدير للاصناف لبيان مقادير الاستحقاق بل كما له يحتمل ذلك يحتمل ان يكون لبيان

المستحقين

ومن ثمّ قد ذهب جماعة الى عدم اعتباره فيهم لان اليتيم قسيم للمساكين في الاية وهو

المستحقين كما في اية الزكوة ولهذا لا يجب قسمته عليهم بالسوية بل يجوز ان يعطى صنفا اكثر من صنف نظرا الى سدّ الخلة وتحصيلا للكفاية ويدل على ذلك رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن ع قيل له ارايت ان كان صنف اكثر من صنف او اكمل من صنف كيف يصنع قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله ص كيف صنع اذ كان يعطى كما يرى وكذلك الامام وهذا صريح بان التعداد ليس لبيان التنصيف وان كل نصيب يستحقه واحد لا يشركه الاخر واعترض عليه في المدارك بان مقتضى اللام الاستحقاق وواو العطف الاشتراك في الاستحقاق وكون التعدد لبيان المصرف خاصة يتوقف على دليل من خارج كما وجد في اية الزكوة مع ان ذلك لو تم لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة وهم لا يقولون به وفيه تامل اذ قد عرفت انه على تقدير كون اللام للاستحقاق ينطبق على كون التعداد لبيان المصرف وليس منافيا له لفظا حتى يحتاج الى دليل من خارج وما ذكره من انه لو تم ذلك لاقتضى آه فيه ان عدم جواز ذلك يمكن ان يكون بدليل من خارج كالاجماع ولا يلزم ان يكون بدلالة الاية وقد تبعه في الايراد بن خالي المحقق ره ايضا لكن زاد بعد قوله وهم لا يقولون به الا ان يقال قد ثبت نفيه بالاجماع لا بمجرد الاية وهو جيد كما ذكرنا ثم قال والصواب في الجواب ان يقال المستفاد من الاية مجرد استحقاق كل صنف لا استحقاق كل صنف بقدر السدس ويمكن تنزيل كلام المحقق عليه انتهى وفيه تامل لانه ان كان في حمل الاية على اشتراك الجميع في اصل الاستحقاق وكونه مصرف الخمس خلاف ظ الاية بل هو اولى بذلك من الرواية الاولى وان لم يكن في الثاني خلاف ظ فلم يكن في الاول ايضا ظ بل هو اولى بذلك من الرواية الاولى فالحكم بكون الصواب هذا دون ذلك كما ترى اما الايراد الثاني لصاحب المدارك فيرد مثله على ما ذكره ايضا لانه لو تم لاقتضى جواز صرف شئ قليل من سهام الاصناف الثلثة فيهم وبذل الباقي للامام مع حاجتهم الى تمام سهامهم وكذا بذل شئ من قليل من سهام الامام ع وصرف الباقي وان لم يحتاجوا اليه ولم يقل احد بشئ منهما ولو قيل ان عدم جوازهما ثبت بدليل من خارج كالاجماع فهو مجرى فيما ذكره المحقق ره ايضا فلا ترجيح لذلك الوجه الصواب على ما ذكره ايضا فتدبر قال المحقق بعد ما نقلنا عنه لا يقال قد اجمعنا على وجوب قسمته ستة اقسام وان لكل صنف قسما وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب قلنا لا ريب انه يقسم ستة لكن اذا فضل عن قوم نصيبهم جاز صرفه الى غيرهم انتهى وقوله ولا يقال قد اجمعنا ثم قوله وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب كما ترى فكانه اراد بالاجماع معناه اللغوي اي عزمنا عليه وذهبنا اليه واراد ان جماعة من الاصحاب ذهبوا الى الاجماع المذكور اي اعتقدوه وادعوه ثم ان الظ ان نظره في الايراد الى انه اذا حملنا الاية على بيان المصرف لا لبيان مقادير الاستحقاق وجاز تفاضل بعضهم الى بعض فليجز ايضا ان يخص به بعض الاصناف دون بعض وح لا معنى للقول بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة وحاصل ما ذكره في الجواب بعد المسامحة في لفظ قلنا انا لا نقول بكونها لبيان المصرف وانه يجوز التفاضل بينهم كيفما كان وانه يجوز ان يخص به البعض دون البعض بل نقول ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام لكن اذا فضل نصيب بعضهم عن مرتبتهم يصرف الفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الا بهذا الوجه ولا يجوز تخصيص البعض بالكل الا مع عدم وجود البعض الاخر واما مع وجوده فلا بد من صرف نصيبه اليه بقدر حاجته في السنة وكانه حمل رواية ابن ابي نصر ايضا على اختيار الامام في التفاضل بينهم على هذا الوجه لا مط وعلى هذا فما ذكره في الجواب يدفع ايراده لكن يبقى ايراد اخر وهو انه اذا حمل الاية على بيان المصرف وقيل بجواز التفاضل بينهم ولو على الوجه المذكور فلا فائدة ايضا في الحكم بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية سنتهم وكون الباقي للامام ع ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدته بيان شرف لكل من الاصناف بان السدس او الخمس مسمّى له من الله تعالى وان المفضل حينا انما يعطوهم زيادة صنف اخر فيرد منهم اليهم هذا في الاصناف الثلثة واما في الامام فيمكن ان يكون فائدة التنبيه على ان سهامه فريضة من الله له وانما يعطيه اليهم عند الاعواز انفاقا منه ع عليهم وله اجر بذلك وان لا يجب ذلك في خصوص فريضة من الخمس بل فيما له مط هذا اذا قلنا بوجوب التتمة عليه من ماله واما لو قلنا بوجوبه من بيت المال كما نقلنا عن ابن ادريس فالامر اظهر فتدبر والوجه الثالث ان الذي يجب عليهم الانفاق عليهم محصورون وليس هؤلاء من الجملة فلو اوجبنا عليه اتمام ما نقص لزمنا فيمن يجب عليه الانفاق تزيينا لم يقم دليلا عليه ولانه واجاب عنه بانا لا نسلم ان الامام يستلزم وجوب النفقة لانا بيّنا ان خصصهم الثلث تبسط عليهم بالكفاية لا بالقسمة ولا يستبعد ان ضل قيل له بل يقسم على الصنف الاخرين ان كان بعضهم لا يجب عليه نفقة البعض الاخر فكذا الامام واعترض عليه صاحب المدارك بالفرق بين مستحقه ع ومستحقي الاصناف بان الاول مقدر فلو وجب الاتمام لاقتضى وجوب الانفاق بخلاف الثاني فان كلامهم للاسهم الثلثة غير مقدر فلا يلزم من عدم استيفاء فاضل قبيلهم وجوب انفاق بعضهم على بعض قال والحق انه لا ضرورة في التزام هذا اللازم لو ثبت مستنده لكنه موضع الكلام انتهى والظ ان المحقق لا يقول بكون سهم الامام ع مقدرا بل يقول ان سهمه حقيقة ما بقي بعد وضع النفقات وما كان لازائها فهو مقدر من الله لهم فليس في ذلك من وجوب انفاقهم على الامام وعلى هذا فلا يرد عليه ما اورده لكن ما ذكره في حق الجد اذ لا باس ايضا بالقول بوجوب انفاقهم عليه كما ذكرنا فهو لا ينافي ما يظهر كلا من كلامهم من حصر واجب النفقة فيمن ذكروه وكان ذلك في واجبي النفقة بالنسبة الى عامة الناس فلا باس بان يزيد الامام من يجب عليه نفقة غيرهم ايضا وما ذكره من انه لا بد من ثبوت مستنده صحيح ولكن ثابت عند المحقق كما ظهر مما نقلنا عنه في تصحيح بالحديثين مع ضعفهما والحق ان المسئلة لا تخ عن اشكال لكن لا ضرورة فيه اذ في زمان حضور الامام ع الامر اليه ع وفي زمان الغيبة الظ عندي جواز صرف كل نصيبه في مستحقي بني هاشم بحكم شاهد الحال ولا يتوقف ذلك على تحقق حال تتمة المعوز نعم اذا اوجبت التتمة عليه ع كان ذلك للتجويز المذكور لا انه يتوقف التجويز عليه فتدبر **قوله** ومن ثم ذهب جماعة ومنهم الشيخ في ط وابن ادريس ولا يخفى ان الشيخ قال بانه يقسم بين الاصناف على قدر الحاجة والفاضل للامام واذا كان اليتيم غنيا فلا حاجة له فيشكل تجويز الدفع اليه بصح لا يكون ضابطة لما يجوز دفعه الى الباقي حتى يكون الفاضل للامام ويمكن ان يقال ان التقسيم بقدر الحاجة لعله فيما اعتبر فيه الحاجة واما اليتيم فلما لم يعتبر فيه الفقر لاطلاق الاية ومقابلته للمساكين فلم يعتبر فيه حاجة ويمكن ان يكون الضابطة فيما يجوز الدفع اليه مقدار الحاجة في السنة لمؤنته

فنهم

وهو يقتضي المغايرة ولو سلم عدمه نظرا الى انها لا تقتضي المباينة فعند عدم المخصص يبقى العموم وتوقف المص رحمه الله في شرح يكفي في ابن السبيل الفقر في بلد التسليم وان كان
غنيا في بلده بشرط ان يتعذر وصوله الى المال على الوجه الذي قررناه في الزكوة وظاهرهم هنا عدم الخلاف فيه والا كان دليل اليتيم اتيا فيه ولا تعتبر العدالة
لاطلاق الادلة وتعتبر الايمان لان لا عبارة في المعوض بغير خلاف مع وجوده ولانه صلة ومواداة والمخالف بعيد منهما وفيهما نظر ولا ريب ان اعتباره اولى و

فيدفع اليه من الخمس بقدر مؤنة سنته يصرف فيهما ويحفظ مال نفسه ويكون ذلك رعاية لهم من الله لمكان يتمه وجبر له فافهم **قوله** وهو يقتضي المغايرة
قلت كان المراد بالمغايرة هو المباينة الكلية والضمير في عدمه راجع الى اقتضاء المغايرة وفي انها الى كونه قسيما وام الثمن كرو الثانية سهلة لاسيما في المقام
على ما هو المش وحاصله ان اليتيم قسيم المسكين في الاية وهو يقتضي المباينة فيجب ان يعتبر فيه عدم الفقر ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى كونه قسيما
لا يقتضي المباينة بل انما يقتضي المغايرة في الجملة فعند عدم المخصص يدل على مخصص يحمل على عمومه ويحتمل ان يكون المراد ان عند عدم المخصص الذي
يدل على تخصيص اليتيم بمن كان فقيرا يبقى العموم اي لو سلم عدم اقتضاء المباينة نظرا الى ان كونه قسيما لا يقتضي المباينة فلا اقل من الحمل على العموم
عند عدم المخصص بالفقير ويحتمل ان يكون قوله عدم اعتبار على سبيل القلب والمراد اعتبار عدمه وح فضمير عدمه يمكن ان يكون راجعا الى اعتبار
عدم الفقر المقدر في نظم الكلام على ما قررنا وعلى الوجهين يمكن حمل المغايرة على اطلاقها واجمالها وح فهو وان اثبت من المغايرة اعتبار عدم الفقر
ثم نزل عنه نظرا الى ان المغايرة لا يقتضي المغايرة وتمسك بظهور العموم عند عدم المخصص على هذا فضمير انها راجع الى المغايرة كما هو الظ على
الوجه الاول ايض يمكن ان يكون ضمير انها راجعا الى المغايرة على سبيل الاستخدام الى المغايرة اللازمة للتقسيم لا يقتضي المباينة التي هي مرادكم من
المغايرة واما انه لا يمكن حمل المغايرة في كلامه على المباينة الكلية اذ لم يقل احد باعتبار عدم الفقر وهو يقتضي العموم من بعيد على ما قيل ففيه
انه ان اراد انه احدا لم يحمل اليتيم في الاية على غير المسكين فهو مم ولا يجوز حمله عليه ان اراد ان اليتيم الفقير ايض مستحق للخمس لم يقل احد بخروجه عن
مستحقيه فهو مم لكنه يجوز ان يكون ذلك باعتبار فقره لا يتمه ولو سلم فلعله بدليل اخر غير الاية هذا وللنان يحمل المباينة في كلامه على المباينة
الجزئية وح فالاظهر ان يق المراد ان كونه قسيما له يقتضي المغايرة بينهما بان لا يدخل احدهما تحت الاخر مط ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى انها
اي كونه قسيما بتقريب ما ذكرنا لا يقتضي المباينة بل يكفي له المغايرة في الجملة المتحققة في ضمن العموم والخصوص مط او نظرا الى انها اي المغايرة اللازمة
للتقسيم لا يقتضي المباينة بل هي المغايرة في الجملة المتحققة مع العموم المطلق ايض فعند عدم المخصص يبقى العموم والحاصل انه لو سلم عدم تمامية الدليل
المذكور لعموم اليتيم فلا ريب في عمومه لفظا وعند ظهور مخصص له فيحمل على العموم هذا وانت خبير بان سياق التسليم والتنزل على الوجه الاول انسب
منه على هذا الوجه لكن ادعا ان كونه قسيما يقتضي المباينة الجزئية كما ذكر في هذا الوجه اظهر من دعا اقتضاء المباينة الكلية لما ذكر في الوجه الاول
على ان توجيه ادعا ذلك من القايل لعدم اعتبار الفقر في اليتيم يحتاج الى عناية كما اشرنا اليه فلعل هذا الوجه اظهر فتدبر **قوله** وتوقف المص
في شرح وجه باعتبار اطلاق الاية الكريمة ومقابلته للمسكين ولظاهر الروايتين الدالتين على التقسيم بقدر الحاجة وجبر ضعفها بالشهرة وعمل الاصحاب
بهما وكما انه يمكن الجمع بينهما بتوجيه قدر الحاجة في اليتيم بما ذكرنا مؤنة سنته وما يحتاج اليه لها ولو لم يكن له مال كذلك يمكن الجمع بحمل ذكر اليتيم في الاية
مقابل المسكين مع دخوله فيه بناء على اعتبار الفقر فيه على تخصيصه للتاكيد فيه كما في حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فلذلك توقف وجه
لكن الاحتياط في اعتبار الفقر وعدم الدفع اليه مع الغنى والله تعالى يعلم **قوله** والا كان دليل اليتيم اتيا فيه قلت لا يخفى ان حديث كونه قسيما
وانه يقتضي المغايرة لا ياتي ههنا او كونه غنيا في بلده يكفي المغايرة وصحة التقسيم نعم لو كان فقيرا في بلده ايض يشكل اي التقسيم بناء على اشتراط المباينة
بين الاقسام كما هو ظ المستدل قبل التسليم ولعله ح لم يجعله داخلا في ابن السبيل بل في الفقراء ويجعل ابن السبيل مختصا بالغني في بلده هذا
فكان ما ذكر اخيرا من حديث العموم جاز ههنا فان ابن السبيل في الاية عام لكل مسافر ولا دليل على تخصيصه بالفقير في السبيل بل الغني فيه ايضا
داخل في العموم فتم فيه وقلت في الحاشية وجه التامل ان هذا انما يتم لو كان ابن السبيل بمعنى المسافر مط كما يستفاد من كلام بعض اهل اللغة
والتفسير قيل وانما سمي به لملازمة السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق لكن المستفاد من كلام بعض اخر انه المنقطع به كما هو المش في تفسيره في كتب الفقهية
اي عجزه عن سفره قال في القاموس وابن السبيل ابن الطريق اي الذي قطع عليه الطريق انتهى وقيل انما سمي المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته الطريق
وكونه فيه فكان الطريق ولدته ويوافقه ما روي على بن ابرهيم في التفسير عن العالم عليه قال ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله تعالى
فينقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات ولا يخفى انه ح لا عموم فيه بل اعتبر في مفهومه العجز الا ان اعتبار العجز في
مفهومه لغة ايض لا يستلزم اعتبار الفقر فيه اذ يمكن ان يكون عجزه من وجه اخر وح فيجري ما ذكر من حديث العموم نعم لو صحت الرواية المذكورة لكانت
ظاهرة في اعتبار فقرهم فيه فتدبر هذا كله اذا كان كلام الش في وجوب اعتبار فقره في بلد التسليم الذي يستفيد من قوله ويكفي ابن السبيل الفقر في
بلد التسليم وكذا من قوله بشرط ان يتعذر اه ويمكن ان يكون كلامه في عدم اعتبار فقره في بلده وح يكون غرضه ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه والا لكان
ما ذكر من الدليل على اعتبار فقر اليتيم اتيا فيه اي في اثبات اعتبار فقره في بلده ولا يخفى سخافته جدا **قوله** بغير خلاف مع وجوده اي الاجماع على
اعتبار الايمان في الزكوة انما هو مع وجود المؤمن واما لو لم يوجد فيجوز دفعها الى غير المؤمن من المستضعفين ومخالفي الحق الذين لا يكونون نواصب
في احد القولين والقول الاخر المنع مط فينتظر وجوده وعلى هذا فاعتباره في الخمس ايض ينبغي ان يكون على هذا التفصيل فافهم **قوله** وفيهما
نظر اما في الاول فلان كون الخمس عوضا مم كما تقدم وعلى تقدير تسليمه فوجوب اشتراك العوض مع المعوض في جميع الاحكام مم واما في الثاني فلان
المخالف بعيد عن الصلوة والمواداة من حيث انه مخالف واما من حيث كونه قريبا للنبي ص او من شانه الهداية فليس ببعيد واما قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله فقد فسر ايض بذلك اي الحمل على الموالاة في الدين فانها لا تجتمع مع الايمان والتبري ان قوله
بعد ذلك ولو كانوا اباءهم او اخوانهم او عشيرتهم لا يلائمه فان الغالب في الفرض المذكور موادتهم باعتبار النسب لا باعتبار الدين والظ ان يكون
المنع فيه ايضا ويمكن ان يكون وجه النظر فيه منع كون الموادة وموالاة بل هو من قبيل اداء مالهم فان للمخالفين ايض على مقتضى ظ اطلاق الاية

شركاء

واما الانفال فهي المال الزايد للنبي والامام ع بعده على قبيلهما وقد كانت لرسول الله ص في حيوته بالاية الشريفة وهي بعده للامام القائم مقامه وقد اشار اليها بقوله
ونفل الامام ع الذي يزيده بعض قبيله ومنه سمى نفلا وارض انجلى عنها اهلها وتركوها او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال كبلاد

شركاء في خصوص غير الامام اذا كانوا من احد الاصناف المذكورين فاعطاء شئ منهما اليهم اعطاء لحقهم اليهم وليس فيه موادة وللقائل فيه مجال ولا
ريب ان الاحوط اعتبار للايمان كما ذكره الشيخ صلى خصوصا مع وجود المؤمن ويؤيده اعتباره رواية ابرهيم الاوسي عن الرضا ع قال سمعت ابي يقول كنت عند
ابي يوما فاتاه رجل فقال اني رجل من اهل الري ولي زكوة قال من ادفعها فقال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا
فقد دفعتها الينا فقال اني لا اعرف لها احدا فقال ما تنتظرها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربعين سنين ثم
قال له ان لم تصب لها احدا فصرها صررا واطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا ولا يخفى ان آخر الخبر عام يشمل
الخمس ايضا لكن سنده ضعيف جدا وانما يدل على حرمته على عدوهم ولا يشمل جميع المخالفين ان لم نقل بكون جميعهم عدوا واما الامر بالطرح في البحر
فحمله على من تيقن عدم امكان ادائه الى المؤمن ولو بعد حين والا فعليه حفظها الى ان يوجد المستحق ولا يتقيد بقدر ويمكن حمله على المبالغة في
المنع من اعطاء العدو حتى ان الالقاء في البحر خير منه لكنه بعيد عن سياق العبارة والله يعلم واعلم ان المحقق في الشرايع تردد في اعتبار الايمان
وقال المحقق الشيخ علي ما منشأ التردد من اطلاق الاية وان من المخالف بعيد جدا عن ذلك ومن العجائب هاشمي مخالف يرى بني امية فلا يشترط
الايمان لا محالة وكان مراده ان المخالف بعيد من ان الواجب لله شيئا ويحكم بوعايته والاحسان اليه واراد بقوله ومن العجائب انه قد ظهر من الاخبار
تخصيص الاصناف في الاية بالهاشمي والهاشمي المخالف الذي يرى راي بني امية ويقدم على امير المؤمنين ع غيره ويقول بامامة معوية مع ع الى غير
ذلك من عقايد المخالفين عجيب جدا ويستبعد جدا وجود هاشمي كذلك فالظاهر المتبادر من الهاشمي هنا هو المؤمن من بني هاشم فالظاهر حمل الهاشمي الذي
خصص به الاصناف الثلثة بمقتضى الاخبار على ما هو الظاهر المتبادر منه ويمكن ان يكون غرضه ان هذا دليل القدح في نسبه وانه ليس هاشميا فافهم
قوله والانفال جمع نفل بفتح الفاء وسكونه بمعنى الزيادة يقال نفلتك كذا اذا زدته وقيل بمعنى العطية ونفلتك اي اعطيتك كذا في مجمع البيان
وفي القاموس فسره بالغنيمة والهبة وقال الازهري النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنايم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على ساير الامم الذين
لم تحل لهم الغنائم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زائدة عن الفرض وقال تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سئل انتهى و
الظاهر ان اصل معناه لغة هو الزيادة والعطية كما نقلنا عن المجمع واطلاقه على الغنيمة باعتبار انها زيادة عن الاصل كما هو الظاهر وزائدة عن الاصل
كما نقلنا عن الازهري او عطية من الله تعالى لهم واطلاق النافلة على صلوة التطوع باعتبار معنى الاول لنسب انها زيادة على الاصل كما هو الظاهر و
زائدة عن الاصل كما نقلنا عن الازهري ويمكن ايضا جعله من المعنى الثاني فانها عطية من الله تعالى لمن فوقها فافهم قوله هي المال الزائد للنبي ص
والامام بعده على قبيلهما اي مقابلهما من شركاء الخمس وكانه لا حاجة الى هذا التخصيص بل يمكن اعتبار زيادتها بالنسبة الى ساير الناس ولا يخفى انه
يمكن اخذها من المعنى الثاني ايضا فانها عطية من الله لهما قوله وقد كانت لرسول الله ص في حيوته بالاية الشريفة لم يرد ان كون الانفال له ص بالمعنى
الذي ذكره مستفاد من الاية الشريفة بل اراد ان للاية الشريفة تدل على كون الانفال له ص ويعلم بالاحاديث ان المراد بالانفال هو ما ذكره وع
هذا فما ذكره لا ينافي على ما عليه اكثر المفسرين من ان المراد بالانفال منها هي الغنيمة وانها كانت في غنيمة بدر نزلت باختصاصها كلها بالله والرسول ثم
نسخت باية الغنيمة ومنهم من لا يقول بالنسخ بحمل الاولى على ان حكمها الى الله والرسول وهو ما فصل في الاية الغنيمة وعلى ما ذكره اصحابنا في تفسير الانفال
يمكن الجمع بينه وبين ما نقلنا عن المفسرين بان يكون غنيمة بدر ايضا وقت نزول الاية في اقسام الانفال بالمعنى الذي ذكروه وكانت مختصة بالله و
بالرسول ثم نسخت وعدم عدهم اياها من الانفال بناء على ان غرضهم عد ما استقر كونه منها وما هو منها في زماننا فافهم قوله الذي يزيد
بعض قبيله غرضه الاشارة الى مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي تاكيدا بما ذكره سابقا وقد عرفت انه لا حاجة الى جعل الزيادة بالنسبة الى
قبيله بل يمكن اعتبارها بالنسبة الى جميع الناس فتذكر قوله ارض انجلى عنها اهلها تدل على كونها من الانفال موثقة زرارة بعلي بن الحسين بن فضال
عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول الله يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول قال هي كل ارض بلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجال
ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ويدل عليه ايضا عموم بعض الاخبار الاتية واما رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية
يهلك اهلها او في بعض النسخ يهلكها اهلها ويجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ص فهي ضعيفة باسمعيل
بن سهل فلا تعارض تلك الاخبار ولم ينقل قول بعمومها فيمكن حمله على ان ذلك التقسيم تطوع منهم ع قوله او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال تدل عليه
موثقة محمد بن مسلم بابن فضال عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول الفئ والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا بايديهم
وما كان من الارض خربة او بطون اودية وهو كله من الفئ فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو للامام بعد الرسول ص
وقوله تعالى ما افاء الله على رسوله فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب قال الا ترى فهو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة
المغنم كان ابي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقي وموثقته ايضا بابن فضال وفيها ابرهيم بن هاشم
ايضا عن ابي عبد الله ع انه سمعه يقول ان الانفال ما كان في ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية
فهذا كله من الفئ والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول ص يضعه حيث يحب ورواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الانفال
قال ما كان من الارضين باد اهلها وفي غير ذلك الانفال هو لنا وقال سورة الانفال فيها جدع الانف وقال ما افاء الله على رسوله من اهل القرى
فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء قال الفئ ما كان من الاموال لم يكن فيها هراقة دم او قتل والانفال مثل ذلك
هو بمنزلته وكان في نقل الاية الكريمة سهوا من احد الرواة فان في القران العزيز في هذه الاية منهم لا من اهل القرى وانما هو في الاية التي بعدها مطابقا

كبلاد البحرين او باد اهلها اى اهلكوا مسلمين كانوا ام كفارا وكذا مطلق الارض الموات التى لا يعرف لها مالك والاجام

لما وقع فى رواية محمد بن مسلم التى نقلناها انفا الا ان يكون بيان لمرجع الضمير فى منهم ويكون نقلا بالمعنى او يكون المنزل هكذا فى هذه الاية ايضا ان يجوزنا امثال هذه التغييرات كما ورد فى الاخبار الكثيرة وح تحمل رواية محمد بن مسلم على انها على طبق ما فى المصاحف والله تعالى يعلم وفى مرفوعة احمد بن محمد فان فيها وما كان لمن فتح لم يقاتل عليه ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان اصحابنا ياتونه فيعاملون عليه فكيف ما عاملهم عليه النصف او الثلث او الربع او ما كان لسهم خاصة وليس لاحد فيه شئ الا ما اعطاه هو منه وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هى له وهو قوله يسئلونك عن الانفال وما كان من فئ القرى من ميراث من لا وارث له فهو له خاصة وهو قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى قوله ع وليس هو يسئلونك عن الانفال اى المراد بقوله تعالى يسئلونك هو ما ذكرنا من سؤال ان يعطيهم منه الا ما هو ظاهره من السؤال عن انها ما هى او لم هى او ما حكمها الا ان سؤالهم فى الواقع كان كذلك لا على احد هذه الوجوه وذكر على بن ابرهيم فى تفسيره ان قراءة اهل البيت ع يسئلونك الانفال بدون لفظة عن ومثله فى مجمع البيان وعلى هذا فالظ ان يكون فى هذه الرواية وقعت سهوا من الراوى او النسخ بناء على ما فى المصاحف التى عندنا وح يكون ما نقل من التفسير مطابقا لظاهره ويكون قوله ع وليس يسئلونك عن الانفال ظاهر الا حاجة الى التكلف فى توجيهه هذا والكلام فى نقل من اهل القرى فى هذه الرواية السابقة فلا حاجة الى الاعادة ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة فان فيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صولحوا عليها واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافى الملوك ما كان فى ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له وعليه يعول من لا حيلة له ثم فيها بعد كلام والانفال الى الوالى كل ارض فتحت فى زمن النبى ص الى اخر الابد ما كان فتحا بدعوة النبى ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول الله ص من اهل الجور فى الاولين والاخرين ذمة واحدة فان المسلمون اخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم الحديث وكان فيه سقطا والظ والانفال وغير الانفال الى الوالى اه والمراد ان الامر فى كل الارض المفتوحة الى الوالى الى اخر الابد ولا اختصاص لما تقرر من حكمها بزمان دون زمان فما كان من الانفال يكون للوالى فى اى عصر فتحت وما كان للمسلمين بعد الخمس يكون كذلك ويكون امرها الى الوالى واختيارها بيده متى فتحت الى اخر الابد ويمكن ان يكون الساقط لفظ فقط ويكون المراد ان الانفال للوالى كما ذكرنا وغير الانفال مما فتحت على الوجه الذى ذكرنا يكون اختيارها الى الوالى الى اخر الابد ومنه يظهر ان الاولى ايضا يكون للوالى الى اخر الابد ولو كان صحيحا فيحمل الى الوالى على الوالى وتخص الارض بما ذكرها سابقا وهو ما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب بعد ما كتب ذلك رايت ان ما فى الكافى والانفال الى الوالى وكل ارض وهو ينطبق على ما ذكرنا من السقط الاول فتدبر وحسنة حفص البخترى فى الكافى بابرهيم بن هاشم عن ابى عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام من بعده يضعه حيث يشاء **قوله** كبلاد البحرين تدل على كون البحرين من ذلك موثقة سماعة قال سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شئ كان يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب هذا ينافى ما سيجئ من الشيخ فى كتاب الاحياء حيث جعل البحرين مما اسلم عليها طوعا كالمدينة المشرفة فيكون لاهلها ولا يبعد ان يكون ما ذكره هناك مستندا الى نقل اهل التواريخ لكنه ليس فى محال الوثوق اليها عسى ان يظفر منها شئ **قوله** وباد اهلها قد تقدم ما يدل عليها فى رواية الحلبى وكذا رواية محمد بن مسلم التى نقلناها فيما كتبنا على قوله ارض الجزية وكذا المرسلة التى لحماد ولكن فيها كل ارض خربة قد باد اهلها فقيد بالخربة فلا يشمل مطلقها على ما ذكره الاصحاب **قوله** وكذا مطلق الارض الموات تدل عليه رواية محمد بن مسلم على ما فى نسخه يملكها اهلها وكذا موثقتاه المتقدمتان بعدها وكذا مرسلة حماد الطويلة وكذا حسنة حفص البخترى **قوله** التى لا يعرف لها مالك وفى قيدها بما لم يجر عليها ملك احد او باد اهلها اذا جرى عليها ملك احد او باد اهلها ويوافق ما هنا وقال بعض الاصحاب عموم الحكم لكل موات هو ظ العلامة والارشاد ولا يخفى ان الرواية الاولى على ما فى النسخ ظاهرها العموم فى كل ما ترك اهلها عمارتها حتى خربت والموثقتان ظاهرهما العموم فى كل خربة وكذا الحسنة واما مرسلة حماد فقوله ع فيها اولى والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها يدل على اشتراط هلاكة اهلها والظ انه فيما اذا جرى عليها ملك مالك وح يكون حجة للتقييد وقوله ثانيا فيها وكل ارض ميتة لا رب لها فان حمل الرب فيه على المالك فهو يوافق القول الاول وان حمل على المالك بغير بعد عمارتها فيشمل ما يعرف بها مالك ايض اذا تركها ولم يقم بعمارتها اصلا ولا يخفى انه لا ثمرة لتحقيق القول فى ذلك اذ لا يترتب عليه الا جواز الاحياء وعدمه فى زمان الغيبة فان ما ثبت كونه ملكه يجوز لنا احياؤه بعموم ما يدل على تحليل حقوقهم للشيعة وما لم يثبت فيه ذلك وقيل ببقائه بعد الخراب فى ملك مالكه فلا يمكن الحكم بجواز احيائه والاصحاب جعلوا ذلك الفرع اصلا وفصلوا القول فيه فى كتاب الاحياء بما لا مزيد عليه ولا يحتاج معه الى تحقيق ما ذكرهنا ويظهر مما ذكر هناك ذهاب بعضهم الى انه بعد الخراب يجوز احياؤها ويملكها المحيى ويبطل حق السابق وهذا هو الذى قواه الش هنا لدلالة اخبار كثيرة عليه وذهاب اخرين الى انه بالخراب لا يخرج عن ملك السابق بل هو له ولوارثه بعد ما حيى باد وبحيث لا يعرف منهم احد وعليه لا يجوز احياؤها الا باذن المالك ما لم يبلغ الى ذلك الحد لكن صرح جمع منهم بانه يجوز احياؤها ويصير المحيى احق بها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها لاربابها مستندا ببعض الروايات والاقوى عندك انه ان قيل بخروجها عن ملكه بالخراب جاز احياؤها بغير اجرة والا لم يجز التصرف فيها بدون اذنه و ذكر ان موضع الخلاف ما اذا كان السابق قد ملكها بالاحياء اما بالشراء ونحوها لم يزل ملكه عنها اجماعا على ما نقله العلامة فى كرة عن جميع اهل العلم وعلى هذا فالاخبار العامة ههنا فى الخربة انها من الانفال يؤيد قول البعض اولا الذى قواه الش والقول الاول فى المرسلة وكذا الثانى بناء على احتمال الاول ويؤيد مذهب الاخرين لكن على ما نقل عن التذكرة ينبغى تخصيص الاخبار العامة ههنا بما كان الاول ملكها بالاحياء او لا يخفى بعده والاظهر حملها على الخربة التى لا يعرف لها مالك كما فعله المقيدون فتدبر ثم ان المص فى كتاب الاحياء ذكر ان الموات هو كل ارض لا ينتفع

والاجام بكسر الهمزة وفتحها مع المد جمع اجمة بالتحريك المفتوح وهي الارض المملوة من القصب ونحوه في غير الارض المملوكة ورؤس الجبال وبطون الاودية والمرجع فيهما الى العرف وما يكون بها من شجر ومعدن وغيرهما وذلك في غير ارضه المختصة به وصفوا

بها لعطلتها او لاستيجامها او لعدم الماء عنها او لاستيلاء الماء عليها وذكر الشارح هناك انه لا فرق بين ان يكون قد سبق لها احياء ثم ماتت وبين موتها ابتداء وانه لا يعتبر في تحقق موتها العارض ذهاب سمة العمارة راسا بل ضابطه العطلة وانما يعتبر ثار الانهار ونحوها الصدق معها عرفا خرابا فالظ التذكرة والظ من الخربة ما هو دكره واما الموات فالظ فيها ولظ كرة فتدبر **قوله** والاجام بكسر الهمزة تدل عليه مرسلة حماد الطويلة وما نقله في المعتبر من رواية الحسن بن راشد عن ابي الحسن الاول ع قال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام قال والراوي ضعيف **قوله** وهي الارض المملوة من القصب ونحو هذا هو المعروف في معناها وقال من معناها وقال في القاموس الاجمة محركة الشجر الكثير الملتف وكان سقط عنه ذات **قوله** في غير الارض المملوكة اي المراد بالاجام هي الاجام التي في غير الارض المملوكة واما ما كان منها في ارض مملوكة فهي تابعة لها فان كانت مملوكة لشخص معين فهي له وان كانت مملوكة للمسلمين قاطبة كالمفتوحة عنوة فهي لهم وكان المراد غير احدثت في الارض المملوكة فما كانت مستاجمة قبل ملك الارض فهي له ع وكانت يتبع الارض بعد ما صارت ملكا للمسلمين او لشخص معين يدل عليه كلام ابن ادريس ره فانه قال فيما عده من الانفال والاجام التي ليست في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض وعلى هذا فما ذكره من التقييد يتجه على راي من يقول ان ما جرى عليه ملك مسلم فهو له ولوارثه ولا ينفد عنه بصيرورته مواتا واما على راي من يقول ببطلان حق ما لكه بذلك وانه بصير ملكا لمن احياه بعد ذلك فيتجه ان يحكم بالعموم وانه بعد ما صارت اجمة يصير ملكا له ع ومن جملة الانفال الا ان يقال ان من قال بذلك يمكن ان يقول به فيما صار خرابا لا ينتفع به واما الاجمة فينتفع بها بما يحدث فيها من القصب والاشجار فترك المالك عمارتها يمكن ان يكون لاكتفائه منه بتلك المنفعة فلا يمكن الحكم بخروجها عن ملكه مع اصالة الاستصحاب اذ الروايات الدالة على جواز الاحياء بعد ما صار مواتا لا يبعد حملها على الموات الذي صار بامره خربة ولا ينتفع به اصلا هذا واما حمل كلام الشارح على تخصيص الاجمة مط بما كان في غير الارض المملوكة وان ما كانت فيها فهي تابعة للارض سواء كانت لشخص معين او لجميع المسلمين وان كانت اجمة قبل ان يجري عليه ملك مسلم فهو وان كان ظ العبارة كانه لا يقول به احد والاكثر اطلقوا كون الاجام من الانفال وابن ادريس الذي قيده كلامه ما ذكرنا وهو لا يدل على ذلك وايضا يصير عد الاجمة من الانفال لغوا محضا بل هي في كل ارض تابعة للارض ويكون ملكا لمالكها فلا اختصاص لها بالامام حتى تعد من الانفال فتدبر **قوله** ورؤس الجبال وبطون الاودية تدل عليهما مرفوعة احمد بن محمد ومرسلة حماد ورواية حسن بن راشد وتدل ايضا على الثاني موثقة محمد بن مسلم وحسنة حفص بن البختري **قوله** والمرجع فيهما اي في الجبال والاودية كما ذكره في ذلك وكذا في الرؤس والبطون ولا يبعد حمل كلامه هيهنا على ما يشملها **قوله** وما يكون بها من شجر ومعدن وغيرهما هذا اذ الظ من كونهما من الانفال كونهما مع ما يكون بهما فيهما **قوله** وذلك في غير ارضه المختصة به قلت كالمفتوحة عنوة واما في ارضه المختصة **قوله** كالارضين التي عدت في الانفال فظاهر انها له ع لكن ليس بمقصود هيهنا بل الحكم على الارضين المذكورة بانها للامام يشمل جميع اجزائها وما يتعلق بها من جبل وواد وما يكون بهما فيتعين ان يكون المراد هيهنا ما يكون من الجبال والاودية في ساير الارضين سواء كانت مشتركة بين جميع المسلمين او مختصة بمالك كما يظهر من اطلاق العبارة هذا في الارض المختصة به ع من حيث انه امام واما في الارض المختصة به ع لا من حيث انه امام بل بالبيع والهبة مثلا فيمكن ان يكون داخلا في الحكم المذكور هيهنا لعدم سبقه وح فيكون مراد الشارح بارضه المختصة من حيث انه امام ويمكن ان يكون خارجا عنه فيكون حكمه مهملا في الاية الا على الظهور انه اذا كان الجبال والاودية في ملك غيره له ع مطربوا ولى ما كان في ملكه ع وح فلا حاجة الى اخذ الحيثية في كلام الشارح لكن فيه انه لا وجه لاخراجه من الحكم المذكور والتمسك بالحوالة على الظهور بل لو حمل كلام المص على العموم بحيث يشمل جميع الاودية سواء كانت في ارضه اي ارض كانت او في ارض غيره لكان اولى اذ من شمول الحكم الارض للجبال والاودية التي فيها خفاء لا يخفى ويمكن ان يكون مراد الشارح هو بيان الفرد الخفي اي ذلك في غير الجبال وم ارض المختصة به ع ايض واما فيها فظ فتدبر انتهى والظ ان مراد الشارح هو ما ذكرنا اخرا وغرضه الرد على ابن ادريس كما فعله المص في البيان فانه بعد ما عد من الانفال رؤس الجبال وبطون الاودية قال ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام برؤس الجبال وبطون الاودية على الاطلاق بل قيد ذلك بما يكون في موات الارض او الارض المملوكة للامام وهذا القول يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصا بين من النوعين انتهى فما ذكره الشارح ايض اشارة الى ما ذكره وان ذلك في غير الارض المختصة به ع ايض والا فلا فائدة في التخصيص وان عبارة ابن ادريس ره في تضاعيف عد الانفال هكذا ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام التي في ملاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه ورؤس الجبال فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع بل ذلك في الارض المفتتحة عنوة على المعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المص اليه واعترض عليه لا يظهر من كلامه بل اوله مطلق في رؤس الجبال وبطون الاودية وقوله والمعادن التي في بطون التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال لا ينافي ذلك الاطلاق ولا يدل على تخصيص بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين عدهما من الانفال بما كان منهما في ملكه ع بل يجوز ان يكون ذلك صفة كاشفة وقوله في بطون الاودية مما هي له ايض يمكن ان يكون مما هي له صفة موضحة اي الكائنة مما هي له ومن جملتها وعلى هذا فلا يدل على تخصيص في رؤس الجبال وبطون الاودية اصلا بل انما تدل على تخصيص المعادن بما كان في ملكه ع بخصوصها وفي بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين هما ملكه ع باعتبار الاول او في الارض المفتوحة عنوة التي يشترك فيها المسلمون ويخرج المعادن التي كانت في ملك احد من المسلمين وكانت يده عليه وعلى تقديران يحمل مما هي له على التخصيص والتقييد فالظ فيه ايض التخصيص بمثل ما ذكر في المعادن اي ما كان منهما في الارض المختصة به ع بخصوصها او في الارض المفتوحة التي تشترك فيها المسلمون فلا يخرج منهما الامام كان منهما في الارض المختصة باحد المسلمين كما ظهر من كلامه في الاجام ايض وعلى هذا فلا يرد عليه ما نقلنا عن البيان اذ يكفي في فائدة تخصيصها بالذكر ادخال ما كان منهما في الارض المفتوحة عنوة على ان ابن ادريس لا يقول بحجية الاحاد فلعل ما ثبت عنده كونه من الانفال بالاجماع هو القدر الذي ذكره ولم يثبت ذلك فيما كان في ملك احد من المسلمين والروايات ووجوب حملها على العموم

هذا

حذرا من اللغوية لا تصير حجة عليه لعدم تواترها ويمكن دفع هذا بان مراد المص ليس الرد على ابن ادريس بمخالفة مذهبه لتلك الروايات حتى يرد عليه
بل مراده انه على طريقتهم من العمل باخبار الآحاد لا يمكن الذهاب الى ما ذهب اليه ابن ادريس فانه حج بلغو التخصيص في الروايات المذكورة فلا يرد عليه الا
ما ذكر اولا من عدم لزوم اللغوية المذكورة في العموم والاطلاق وعلى تقدير العمل باخبار الآحاد لا وجه للتخصيص المذكور سواء كان لط والاصل فيما
كان في ملك احد من المسلمين بان كان في ملكه واسلم طوعا بقاؤه في ملكه كذلك وعدم انتقاله منه فالحكم بانتقاله اليه بمجرد عموم تلك الروايات او
اطلاقها لا يخ عن اشكال بل لا يبعد ترجيح الاصل والاستصحاب فيه ان يكون رؤس الجبال وبطون الاودية تابعا للارض مط وكونهما ملكا لمن كان فيه بحجة
مكان العمل بعموم الروايات المذكورة اولى لعدم ظهور معارض لها هذا هو الكلام في ايراد البيان على ابن ادريس واما الكلام الثاني فان حمل كلام ابن
ادريس ايض على العموم فيهما فليس فيه اشارة الى رد عليه بل غرضه مجرد عموم الحكم وعدم اختصاصهما بما كانا في ملكه بخصوصه او بالامام وان حمل كلام ابن
ادريس على التخصيص الذي ذكرنا فان حمل كلام الشه على ان ذلك في غير الارض المختصة به ع مط فيكون اشارة الى الرد على ابن ادريس حيث لم يقل بذلك
الاطلاق وان حمل على انه في غير الارض المختصة به ع ايض في الجملة لئلا يرى تخلف فائدة تخصيصها بالذكر فهو منطبق على القول بالاطلاق وعلى قول
ابن ادريس ايض فانه ايض يقول بشمولهما لما كان في الارض المفتوحة عنوة وهي ليست مختصة به ع ولكن ظ كلامه الاطلاق وفي هذه الرواية له رؤس الجبال
وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها قال ابن ادريس المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه ع والارض المختصة به ع فاما ما كان
من ذلك في ارض المسلمين وفي يد مسلم عليه فلا يستحقه ع فلا يخفى انه يفهم منه انه ايض حمل كلام ابن ادريس على ما حمله في البيان ومع ذلك فظاهره التردد فيه
حيث لم يصرح برد ولا قبول وقد عرفت ان كلام ابن ادريس لا يدل على التخصيص بما كان في ملكه ع بل كلامه في المعادن صريح في شمولها لما كان في الارض
المفتوحة عنوة ويبعد جدا ان يكون تخصيصه بها ع اراد من تخصيص الجبال والاودية نعم ما ذكره بقوله فاما ما كان لا يبعد ان يكون ظ كلامه انه تردد
كان ليس في موقعه خصوصا على ما حمل كلام ابن ادريس عليه لما عرفت من ظهور الروايات في العموم وعدم ظهور معارض لها يصلح لتخصيصها بما ذكره ولا
تقصر من العمومات التي عملوا بها في كثير من المسائل وقال المحقق في المعتبر قال الشيخان رؤس الجبال والآجام من الانفال وقيل المراد بها ما كان في الارض المختصة
به وظ كلامهما الاطلاق ولعل مستنده في ذلك رواية الحسين بن راشد ونقل الرواية التي نقلناها عنه سابقا في الآجام والظ ان القيل اشارة الى ابن ادريس
لا بد لعلى ما فهمه لا هنا ولا في الآجام بل كلامه في الآجام ابعد مما فهمه من كلامه هنا منه كما يظهر بالتامل فيما ذكرناه هناك فتذكر واما تردده فقد ظهر
حاله وقال صاحب المدارك عند قول المص رؤس الجبال وما يكون بها وكذا بطون الاودية والآجام اطلاق النص وكلام اكثر الاصحاب يقتضي اختصاصه ع
بهذه الانواع الثلثة من اي ارض كانت ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الارض او الارضين المملوكة
للامام ورده الشهيد في البيان بانه يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه ع بذلك
على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق انتهى وقد عرفت
ما في حمل كلام ابن ادريس على ما فهمه سيما في الآجام والمص ايض في البيان لم يتعرض لنقل خلاف عن ابن ادريس في الآجام ورد عليه بل انما فعل ذلك في رؤس
الجبال وبطون الاودية كما تنادي به عبارته ما نقله هو ايض حيث قال بهذين النوعين فنسبة ذلك في الثلاثة الى ابن ادريس ونسبة رده مع قوة اشتمال
بعضهما على ما لا فائدة فيه مشكل جدا وما ذكره من قصر الحكم المخالف للاصل على موضع الوفاق لا يخ عن خفاء فانه ان اراد ان انتقال هذه الثلاثة الى الامام مخالف
للاصل فيقتصر فيه على موضع وفاق وما كان في الموات والارضين المملوكة للامام ففيه ان كون الاصل ذلك في غيرهم لما عرفت من احتمال ان يكون الجبال والاودية
دائما للحجة في زمانه وهكذا في الآجام ايض اذا كانت متاخمة للاصل ولو سلم هذا فانما يتم فيما كان فيما اسلم عليه اهله طوعا واما في المفتوحة عنوة فكما ان
الانتقال الى الامام خلاف الاصل فكذا الانتقال الى المسلمين وليس بشيء منهما موضع الوفاق فلا ترجيح للثاني على الاول وان اراد ان الاصل في هذه الثلاثة
ان تكون تابعة للارض التي هي فيها فالحكم بها لغير صاحب الارض مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق ففيه بعد تسليم الاصل المذكور انه ليس على
موضع وفاق وقع فيه خلاف الاصل المذكور اذ على ما اختاره هذه الثلاثة تابعة للارض مط وكون لصاحبها فلم يقع فيه مخالفة لذلك الاصل اصلا ويمكن
اختيار الاول بناء على تسليم الاصل المذكور بان يق ان ذلك لا يترجح قول ابن ادريس فيما اسلم عليه اهله طوعا بان فيه اقتضاء الحكم المخالف للاصل هو
اختصاص الامام على موضع الوفاق واما ترجيحه في المفتوحة عنوة فكانه باعتبار امر اخر وهو موافقة قوله للاصل بتبعها للاصل بخلاف القول المشهور
فانهم يحكمون فيهما بكونهما للامام مع كون الارض للمسلمين فتدبر وكلام خالي المحقق طاب ثراه في شرح الارشاد قريب منه مما نقلنا عن المدارك لكنه لم يرجح
قول ابن ادريس بل ذكر ان ظ كلام الاصحاب اختصاص هذه الثلثة بالامام من غير تقييد ثم نقل ما نقلنا عن ابن ادريس بعبارته ثم نقل رد الشهيد عليه ثم نقل
عبارة المعتبر ثم قال ويظهر منهما الميل الى قول ابن ادريس وقال ولا يخفى ان المستند غير منحصر في الرواية المذكورة بل مرسلة حماد ومرفوعة احمد بن محمد ايضا
والبيان عليه المسئلة محل تردد فيمكن ترجيح المش نظرا الى تكثر الروايات الواردة به وان لم يكن شيء منها نقي السند ويمكن ترجيح قول ابن ادريس قصرا للحكم
المخالف للاصل على القدر المتيقن انتهى وظهر لك بما فصلنا حال ما ذكره وانه اقتصر على المنقول ولم يمعن النظر له ما وقع لهؤلاء الفحول من الغفول وقال
المحقق الاردبيلي ره يمكن ان يكون المراد برؤس الجبال وبطون الاودية والآجام كونها مط في اي موضع كان كما في املاك الناس المحترم ما لهم كما هو ظ الروايات
والعبارات لكنه بعيد الظ ان كان في ملكهم وايديهم لهم كسائر اموالهم الا ان يق الارض لم تملك الا بالاحياء وهو احياؤها غالبا وعلى تقدير الوجود المراد
الموات منها ويمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير ويخصص به ويقيده به كالاموات منها وترك الظهور كما قال المص في هي قال ابن ادريس المراد برؤس
الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به ما كان من ذلك في ارض مسلم وفي يد مسلم عليه ما يكون في ملك من له حرمة ومع ذلك يلزم

وصوافي ملوك الحرب وقطايعهم وضابطه كل ما اصطفاه ملك الكفار لنفسه واختص به من الاموال المنقولة وغيرها غير المغصوبة من مسلم او مسالم وميراث فاقد الوارث الخاص وهو من عدا الامام واما هو فهو وارث من يكون كذلك القيمة

ان يكون ذكر بطون الاودية ونحوها بعد ذكر الارض المختصة به ع لغوا ويمكن كونه لدفع توهم انها لا يملك قال في شرح ثع لا يخفى ان المراد بهما ما كان في غير
ارضه المتقدمة والمرجع في الجبال والاودية الى العرف ففيه تامل انتهى وما ذكره من البعد لا وجه له اذ لا دليل تام على ان كل ما فيها ملكهم وايديهم لهم ولا
على ان احياء الارض احياء لما فيها من رؤس الجبال وبطون الاودية ايضا نعم ما قيل لا احياء فيهما بنفسه وقد يقع احياؤه فلا يبعد ان يحكم بكونه له ويحتمل الحكم بكونهما
فلا ملم بالموات كما ذكره لانه هو الغالب فيهما وح تخصيصهما بالذكر كانه باعتبار عدم ظهور شمول الموات لهما ومنه يظهر ان الاحتمال الاخر الذي ذكره وهو
التقييد فان يكون تركه للظهور فيه ما فيه لعدم ظهور له وما ذكر من دفع اللغوية يتجه عليه انه مع احتمال انها لا تملك لا يمكن الحكم بالظهور الذي ذكره لفظ فيها
ورد بكونهما للامام هو العموم والاطلاق لا التقييد الذي حكم بكون تركه للظهور وهو ظ وحمل مثله فيما نقله عن المسالك ثم ما حكم بعده خفائه ليس كذلك لما
ذكره من احتمال التقييد بما كان في ارضه وقد عرفت بعده لذلك الاحتمال ح انه يوجب لغوية ذلك التخصيص فتبصر ما ذكره الشارح فتدبر **قوله** وصوافي ملوك
الحرب وقطايعهم في اكثر عباراتهم صفايا الملوك وقطايعهم والصفايا جمع صفية والظاهر انها كل ارض اختارها الملك لنفسه لنفاستها او فقط ويمكن ان
يكون عاما في كل عين كذلك من غير اختصاص بالارض والقطايع جمع قطيعة وقطعة والظاهر انها ايضا الارض التي ابانها الملك وافرزها لنفسه ويمكن ان يعمها
لكل عين كذلك ولا يبعد عموم الاول وخصوص الثاني واما العكس فبعيد جدا كما يظهر بتتبع استعمالاتهم وعلى هذا فلو حمل كل منهما على العموم والخصوص
يكون الثاني تاكيدا للاول ولو عمم في الاول وخص الثاني يكون الثاني ذكر الخاص بعد العام لزيادة تاكيد فيه او يكون المراد بالاول بقرينة المقابلة
ما عدا الارض وقال في المسالك عند قول مصنفه من قطايع وصفايا الضابط ان كل ما كان لسلطان الكفر من مال غير مغصوب من محترم المال فهو لسلطان الاسلام
وقد قيل ان الصفايا ما ينقل من المال والقطايع ما لا ينقل انتهى وكانه لما كان في كون كل منهما لغة للعموم والخصوص وبالتفريق خفاء لم يتعرض لتحقيق
بل ذكر ضابطا لما هو مرادهم من مجموعهما وانه هو ما ذكره فيجب حملهما على ما ينطبق على ذلك ثم نقل ما قيل من التفصيل الذي هو احد الوجوه التي ينطبق على
ما هو مرادهم وسكت عليه اما لاستحسانه او لعدم حاجة الى تحقيق الامر فيه بعد العلم بمرادهم والظ ان بناء ما قيل في تخصيص الاول بما ينقل على مرتبته
مقابلة قلنا في ان الظ معهما لا ينقل لان الظ من الصفايا منفردا هو خصوص ما ينقل فانه لا يظهر ذلك من اطلاقاتهم والمص ورد بدل الصفايا
الصوافي وهي جمع الصافية وقال الازهري يقال للضياع التي يستخلصها السلطان لخاصته الصوافي وعلى هذا فالظ من كل التخصيص بالارض ويمكن حملها على
كل ملك خالص للملك وح حمل الثانية ايضا على العموم او حمل الثانية على العموم كما هو ظاهره وحمل الاولى على الخالص مما ينقل بقرينة المقابلة كما ذكرنا و
قال المحقق في المعتبر ومن الانفال صفايا الملوك وقطايعهم ومعنى ذلك اذا فتحت ارض من اهل الحرب ما كان يختص به ملكهم مما ليس بغصب من مسلم يكون للامام
كما كان للنبي ص وقال في المنتهى ومن الانفال صفايا الملوك وقطايعهم مما كان في ايديهم على غير جهة الغصب بمعنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص
بملكهم فهو للامام اذا لم يكن غصبا من مسلم او معاهد لان ذلك قد كان للنبي ص وقد ثبت ان جميع ما كان للنبي ص فهو للامام بعده ولا يخفى ان كلا
ههنا في كرة تدل على الثاني فانه قال ومنه صفايا الملوك وقطايعهم التي كانت في ايديهم على وجه غير الغصب على معنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب
وكانها لملكها مواضع مختصة به غير مغصوبة من مسلم او معاهد بان ملك المواضع للامام ع ان ما رايناه من الروايات في هذا الباب هو صحيحة داود بن فرقد
عن ابي عبد الله ع قال قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس فيها شيء ومرسلة حماد الطويلة المتقدمة وان فيها وله صوافي ملوك ما كان في ايديهم غير وجه
الغصب لان الغصب كله مردود ومضمرة سماعة الموثقة قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك وهو خالص للامام ليس للناس منها
سهم ولا يخفى ان الاولى يختص بالقطايع فلا بد من تحقيق معناها والثانية يحتمل وجهين احدهما ان يكون قوله ع ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب تفسيرا للصوافي
وح تدل على العموم والثاني ان يكون تخصيصها للعموم بما كان في غير الغصب ايديهم على وجه غير الغصب وح لا بد من تحقيق معناه لغة هذا على ما في وفي ب
ما كان في ايديهم وهو ظ في الثاني والثالثة ظاهرها ولا يخفى ان الحكم بالعموم كما فعله الش بمجرد تلك الرواية مع اضمارها وعدم صحتها مشكل جدا فالظ
بناء الحكم على عموم القطايع والصوافي او خصوصهما اما ما ذكروا العلامة من ان ذلك كان للنبي ص فلم اقف على ما يدل عليه حتى ينظر في دلالته على العموم
او الخصوص على انه لا ثمرة معتد بها في تحقيق ذلك وبما تلونا عليك ظهر لك ان التعبير بالصوافي كما فعله المص اولى من الصفايا لورودها في الخبر بخلاف
الصفايا فتدبر واعلم ان من الانفال ايضا ما يصطفيه النبي ص او الامام ع من الغنيمة من الفرس الجواد والثوب المرتفع والجارية الحسناء والسيف القاطع
وما اشبه ذلك ما لم يجحف بالغانمين قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع ما استدل عليه برواية ابي الصباح الموثقة قال ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله طاعتنا
لنا الانفال ولنا صفو المال الحديث ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صفو المال قال للامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفاره
والسيف القاطع والدرع قبل ان يقسم الغنيمة فهذا صفو المال ويدل عليه ايضا صحيحة ربعي التي نقلناها في بحث تقسيم الخمس فتذكر **قوله** وميراث فاقد
الوارث هذا هو مذهب علمائنا اجمع على ما ذكره في هي وخالف فيه الجمهور كافة وقالوا انه للمسلمين اجمع ويدل على ما ذهب اليه الاصحاب من الروايات
المتقدمة مرسلة حماد الطويلة فان فيها وهو وارث من لا وارث له ولا مولى عتاقة بعد جريرة فماله من الانفال ورواية ثعلبة عن ابي عبد الله ع في الرجل
يموت لا وارث له ولا مولى هو من اهل هذه الاية يسألونك عن الانفال ورواية اخرى عنه ورواية الحلبي قال يسألونك عن الانفال قال من مات وليس
له مولى فماله من الانفال ولا تعارض هذه الروايات ما روي مرفوعا الى امير المؤمنين ع في الرجل يموت ويترك مالا وليس له وارث فقال
امير المؤمنين ع اعط همشاريجه وما روي ايضا مرسلا عن ابي عبد الله ع قال مات رجل على عهد امير المؤمنين ع لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين ع
ميراثه الى همشهريجه على انهما بعد تسليم سندهما يمكن حملهما على ان ذلك كان عطية منه ع لهم فلا يلزم ان يكون حقا لهم شرعا ولا يخفى انه على هذا لو
اتفق ذلك في زماننا وجوزنا دفع ما للامام ع الى المستحقين بشهادة الحال كما هو الظ فالاولى دفعه الى المستحقين من همشاريجه مع وجودهم وهو ظ

ولا نزق

والغنيمة بغير اذنه غائبا كان ام حاضرا على المشهور وبه رواية مرسلة الا انه لا قائل بها ظاهرا والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيصح التصرف في الارض المذكورة بالاحياء واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية وقيل بالفقراء مطلقا لضعف المخصص وهو قوي وقيل مطلقا كغيره واما المعادن الظاهرة والباطنة في غير ارضه عليه السلام فالناس فيها شرع على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضا اما

ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر كما صرح به **قوله** والغنيمة بغير اذنه قد فصلنا الكلام فيه في اول الكتاب فارجع اليه **قوله** والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة هذا يدل على ان المشهور يفرق بين الخمس والانفال فانهم يحكمون بما سبق من انه لا يحل منه شيء حال الغيبة بغير رخصة الا ما استثني هناك من المناكح والمساكن والمتاجر والانفال مباحة على الغيبة مطلقا وقد نقلنا سابقا اكثر عباراتهم وظاهرها كما يظهر لك بالنظر فيها عدم الفرق بينهما وان من اقتصر في التحليل على الثلثة قال بذلك في الخمس وساير حقوقه ومن عمم التحليل فقد عممه والجميع يعم المشهور في خصوص الانفال ان اختصاص حال الغيبة لكل من اراد اخبارها بل الظاهر انه لا خلاف فيه للروايات الواردة بان من احيى ارضا ميتة فهي له لكن يظهر من بعضها ان ذلك له الى ان يظهر القائم فاذا ظهر فله اخذها منه واما ساير الانفال من الاراضي وغيرها فلا يظهر من كلام اكثرهم فرق بينهما وبين الخمس نعم كلام المصنف في البيان والدروس يدل على الفرق بانه في البيان ذكر في اخر بحث الخمس انه رخص حال الغيبة المناكح والمساكن والمتاجر وفسرها ثم انه ذكر انه يلحق بالخمس الانفال وعدها ثم قال ثم مع وجوده لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه ولو تصرف متصرف فاثم وضمن ومع الغيبة فالظاهر اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا انتهى ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا وفي الدروس ذكر بعد بحث الخمس ان الانفال للامام عليه السلام وعدها ثم قال ولا يجوز التصرف في حقه بغير اذنه وفي الغيبة تحل المناكح وفسرها ثم ذكر المساكن وفسرها ايضا ثم المتاجر كذلك وبعض التفسيرات التي ذكرها ينطبق على الخمس وبعضها على الانفال ثم قال والاشبه تعميم اباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والامام وما يكون بها من معدن وشجر وبنات لفحوى رواية يونس والحرث نعم لا يباح الميراث الا الفقراء بلد الميت انتهى وظاهره انه رخص التحليل بالثلثة والخمس والانفال جميعا كما هو المشهور ثم اختار تعميم اباحة الانفال دون الخمس وانا لم اقف على دليل لذلك الفرق في غير الموات كما ذكرنا وما تمسك به من فحوى رواية يونس والحرث فغير ما فيه فان رواية يونس كما نقلنا سابقا هكذا قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع وايدينا الارباح والاموال وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ولا يخفى انها ظاهرة في الخمس او شاملة للانفال ايضا فاذا دلت على التحليل في زمان الحضور فلنا بدلالة لانها على زمان الغيبة ايضا بالفحوى بما فيه من زيادة تعذر الايصال اليه عليه السلام وسلم ذلك في جميع ازمنة الغيبة فيدل على ذلك اما في خصوص الخمس او في الجميع فالتفصيل بالانفال دون الخمس لا وجه له اصلا ورواية الحرث كما نقلنا سابقا ايضا هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب والكلام فيها ايضا مثل ما ذكرنا في الرواية الاولى فالاستشهاد بهما للفرق المذكور من مثل المصنف الذي هو علم في التحقيق والتدقيق غريب جدا وفي اللمعة كان ظاهر عبارة المتن تحريم التصرف في الانفال حال الحضور وعبارته الاماية تستثني هو المناكح وقسيمها والاصح اباحة الانفال حال الغيبة واختصاص المنع بالخمس عدا ما استثني وهو اولى بما ذكره هيهنا حيث لم يذكر منه كونه مشهور الكن في كونه اصح ايضا تامل بل الظاهر عدم الفرق الا في الموات كما ذكرنا **قوله** بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية الواردة هي ما نقلنا من الروايتين وليس في شيء منهما ذكر خصوص الجيران فالظاهر حذفه لانهم ان كانوا من اهل البلد فداخل فيهم وليس لهم ذكر في الرواية بالخصوص حتى يحمل ذلك على مزية لهم على ساير اهل البلد وان لم يدخل فيهم عرفا بان نزلوا في جوار من غير قصد الاستيطان في ذلك البلد فالظاهر انهم ليسوا الهمشاريج والهمشيرج مع احتمال الصدق والجيران عليهم فلا يعطفون على مقتضى الرواية وابنه مع ان ذكرهم على الخصوص يدل على جواز اعطائهم ثم انه لا دلالة لنصها ما في الرواية على اختصاص بالفقراء بالتمسك بها على اعتبار الفقراء لا وجه له فالظاهر انه ان يتمسك فيه بالعمومات الدالة على تحليل حقوقهم فالظاهر عدم اعتبار الفقر وان تمسك بشهادة الحال برضاهم عليه السلام فينبغي اعتبار الفقر فتدبر **قوله** وهو قوي لا وجه للحكم بقوته مع اعتقاد التصرف في الانفال حال الغيبة مطلقا لغيره اي لغير الميراث كساير الانفال وبنا كلام هذا القائل ايضا على عدم اعتبار الفقر في ساير الانفال وقد عرفت انه على تقدير القول به ما القوة لهذا القول لعدم امور مخصص فيه بالفقر فتدبر **قوله** واما المعادن الظاهرة والباطنة كلامهم في تحقيق معادن الظاهرة والباطنة مشوش جدا والذي يظهر من الشهيد في فتاويهم ان الظاهرة هي ما يبدو جوهرها من غير عمل اي لا يحتاج الى حفر شيء من الارض لظهوره ولا الى عمل ومعالجة لحصوله وان احتاج الى عمل وتعب في حفره واخذه والباطنة هي التي يحتاج الى احدهما اما بان يكون في تحت الارض كالياقوت الكائن في الارض ويكون على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما في الذهب يظهر بعد اذابة حجره او ترابه وهذا الاختلاف القسمين في الاحكام سيجيء في كتاب الاحياء **قوله** فالناس فيها شرع اي متساوون لا فضل لاحدهم فيها على الاخر وهو مصدر بفتح الراء وسكونها ويستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث كذا في النهاية **قوله** وقيل هي من الانفال ايضا هذا القول نقله في المعتبر عن الشيخين وقال فان كانا يريدان ما يكون في الارض المختصة به امكن اما ما يكون في ارض لا يختص بالامام عليه السلام ما نوجه انه لا يختص به لانها اموال مباحة تستحق بالسبق اليها والاخراج لها والشيخان يطالبان بدليل اطلاقه انتهى وكان ما ذكره من انها اموال مباحة مبني على ما ذكره الشهيد من اصالة عدم الاختصاص فلا يظهر دليل اخر له وفي المنتهى نقل غير المعادن من الانفال من الشيخين ونقل عن ابن ادريس انه منع الاطلاق في ذلك بل له من المعادن ما كان في الارض المختصة به اما ما كان في الارض المشتركة بين المسلمين او لمالك معروف فلا اختصاص له به قال والوجه ما قاله ابن ادريس لم نقف للشيخين على حجة في ذلك وقال الفاضل المحقق خالي طاب ثراه لعل مستند الشيخين ما رواه علي بن ابرهيم بن هاشم في تفسيره عن اسحق بن عمار في الموثق قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلا اهلها فهي لله وللرسول فما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال والترجيح للعمل بهذا الخبر لانه معتبر قد عمل به جماعة من القدماء انتهى ولا يخفى ان التقييد بقوله قد خربت في اول الخبر لا يخلو عن اشكال اذ الارض التي انجلا اهلها من الانفال وان كانت عامرة الا ان يراد بخرابها مجرد انجلاء اهلها عنها وبقاؤها بلا رب كذا التقييد

بالخربة

اما الارض المختصة به فما بها من معدن تابع لها لانه من جملتها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل حسن هذا كله في غير المعادن المملوكة تبعا للارض او بالاحياء فانها مختصة بمالكها **كتاب الصوم** وهو الكف نهارا كما سبق التنبيه عليه عن الاكل والشرب مطلق المعتاد منهما وغيره والجماع كله قبلا ودبرا لادمي وغيره على اصح القولين والاستمناء وهو طلب الامناء بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه وان كان محرما ايضا الا ان الاحكام الاتية لا تجري فيه وفي حكمه النظر والاستمتاع بغير الجماع والتخيل المعتاد معه كما سبق وايصال الغبار المتعدي الى الحلق غليظا كان ام لا لحلل كدقيق وغيره كما في ب وتقييده بالغليظ في بعض العبارات ومنها س لا وجه له وحد الحلق مخرج الحاء المهملة والبقاء على الجنابة مع علمه بها ليلا سواء نوى الغسل ام لا ومعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين منامه بعد العلم بالجنابة وان نوى الغسل اذا طلع الفجر عليه جنبا لا بحرم النوم كك فيكفر من لم يكف من احد هذه التسعة اختيارا في صوم واجب متعين او في شهر رمضان مع وجوبه بقرينة المقام ونقيضي الصوم معهما ولو تعمد الاخلال بالكف المؤدي الى فعل احدها والحكم بالستة السابقة نظرا في السابع مشهور ومستنده غير صالح ودخل في التعمد الجاهل بتحريمها وافسادها وفي وجوب الكفارة عليه خلاف والذي قواه المص في شرح غيره وهو المرتضى وخرج الناسي فلا قضاء عليه ولا كفارة والمكره عليه ولو بالتخويف فباشر بنفسه على الاقوى واعلم ان ظاهر العبارة كون ماذكر تعريفا للصوم كما هو عادتهم ولكنه غير تام اذ ليس مطلق الكف عن هذه الاشياء صوما كما لا يخفى ويمكن ان يكون تجوز فيه ببيان احكامه ويؤيده انه لم يعرف غيره من العبادات و لا غيرها في الكتاب غالبا واما دخله من حيث جعله كفا وهو امر عدمي فقابل للتاويل بارادة العزم على الضد او توطين النفس عليه وبه يتحقق معنى الاخلال به اذ لا يقع الاخلال به الا ... من ردة

بالحرية فيما لا يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولا يظهر له وجه فان ماكان كك من الانفال وان كانت عامرة ثم انه قد قيد المعادن فيه بقوله فيها فلا يصلح تجزيه لما اطلقه الشيخان بل يكون شاهدا لعكسا لاطلاق وفي بعض النسخ النقل المذكور منها بدل فيها وح يحتمل التقييد بالحرية فلا يصلح ايضا للاحتجاج به للاطلاق الذي ذكره الشيخان الظاهر احتمال التقييد اعلم ان قوله ع وماكان للملوك ظاهره العموم فيمكن الاحتجاج به الظاهر على ماذكره الش سابقا من العموم لكن لا يبعد حمله على الاراضي بقرينة سابقه ولاحقه ويؤيد ايضا ضمير هي هنا ثم انه طاب ثراه قال ربما يتوهم ان الاخبار الواردة في وجوب الخمس في المعادن تدل على خلاف قول الشيخين اذ لا معنى لوجوب الخمس في مال الغير وجوابه انه يجوز ان يكون الحكم في المعادن من اخرجها باذن الامام يكون خمسه للامام والباقي كما صرح به الكليني وسلار ومعنى كونه ع مالكا للمجموع ان له التصرف في المجموع بالاذن والمنع فمعنى الاخبار الدالة على ان في المعادن من اخرجها على الوجه الشرعي كان عليه الخمس وهو انما يكون مع اذن الامام ع وماذكره من تصريح الكليني هو كما ذكره فانه بعدما ذكر انه ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو من الانفال قال وكذا الاجام والمعادن والبحار والمعادن هي للامام خاصة فان عمل فيها قوم باذن الامام فلهم اربعة اخماس وللامام خمس والذي للامام يجري مجرى الخمس ومن عمل فيها بغير اذن الامام فالامام ياخذه كله وليس لاحد فيه شيء وكان من عمر شيئا او اجرى قناة او عمل في ارض خراب بغير اذن صاحب الارض فليس له ذلك فان شاء اخذها منه كلها وان شاء تركها في يده انتهى وظني ان ماذكره تعسف والاظهر ان يقال ان اخبار الخمس لا تدل الا وجوب الخمس في المعادن وليس فيها تعيين من وجب عليه وانه غير الامام فاذا قلنا ان المعادن كلها للامام فلا يبعد القول بوجوب الخمس عليه وكون الباقي ع ثم يقسم الخمس فيكون لهم ع منه ايضا ويكون سهم الباقين لهم وليس في العقل غضاضة على ذلك بل الظاهر كما اشرنا اليه في الكتاب فيما وجده لزم ان يكون حكمه كك وكذا فيما اذا اخذ شيئا من المعادن على القول بكون للناس فيه شرعا سواء على هذا فلم يجوز ان يكون الامر على القول بكونها له ع ايضا كك وايضا فيما عمل فيها احد بغير اذنه ع ان قال بكون الجميع له ع من غير خمس كما هو ظ كلامه فيحكم بسقوط الخمس وان قال بكون الجميع له بعد اخراج الخمس فلم لا يجوز القول به مط واما من عمل فيها باذنه ع فان كان في زمان الحضور فينبغي في ذلك مقتضى اذنه وان كان في زمان الغيبة بناء على ما يدل من الاخبار على عموم تحليلهم ع حقوقهم لشيعتهم ع على القول به فيحكم بحلية الجميع غير سهم الباقي من الخمس واما سهم الباقي فالظ وجوب صرفه فيهم والله تعالى يعلم **قوله** اما الارض المختصة به هذا اعم من ان يكون اختصاصا باعتبار الملكية بالخصوص او باعتبار الامامة كما ظهر من قول الش سابقا ومايكون بهما من شجر ومعدن **قوله** في غير المعادن المملوكة تبعا اي المملوكة ملكا خاصا لاحد وقوم على هذا فما يكون للناس فيه شرعا سواء هو ما يكون في الارض المفتوحة عنوة لعدم كونها ملكا لاحد بل يتصرف غلتها في مصالح المسلمين ولا يخفى انه ان حكم بتبعية ما في الارض لها فالظ الحكم بانها تكون في المفتوحة عنوة تابعا لها بان يصرف حاصلها في مصالح المسلمين كسائر غلتها وان لم يحكم به فيها فلا يحكم به في شيء منها فيكون الناس في الجميع شرعا سواء فالتفصيل الذي ذكره الش حسن ينبغي فاحسن التامل **قوله** او بالاحياء اي باحياء خصوص المعدن في الاراضي المباحة بدون احياء الارض بان يحفر الارض الى ان يبلغ نيل الجوهر او يعمل عملا يحصل به الجوهر كان يساق الماء الى الارض المالحة فينعقد ملحا هذا واعلم انه قد نقلوا عن المفيد انه عد البحار ايضا من الانفال وكان ذلك فيما نقلنا عن الكليني ايضا ولم يظهر له مستند والله تعالى يعلم **كتاب الصوم** واما دخله من حيث جعله كفا وهو امر عدمي حمل الترك على الكف الامساك كما هو معنى الصوم لغة فلذا حكم بانه امر عدمي والمش بين الاصوليين ان الكف امر وجودي ولذا الحكم ذهب الاشاعرة الذين لم يجوزوا التكليف بالامر العدمي بان المط في النهي هو الكف وح فيمكن حمل الكف ههنا ايضا لكن في تحصيل معنا اشكال وكانه يمكن حمله الى ماذكره الش من العزم والتوطين ثم الظ انه لا حاجة في التزام كونه امرا عدميا وجعل الصوم المامور به عبارة عنه وكذا في التزام صحة الاخلال به ومنع عدم وقوع الاخلال الا بالفعل كما لا يظهر لمن حقق الاصول **قوله** في الماء دفعة واحدة عرفية المراد بالدفعة مقابل التعاقب بان يغمس نصف الراس مثلا اولا ثم يخرجه ويغمس النصف الاخر لا مقابل التدريج اذ لا ريب في حصول الارتماس هنا وان وقع تدريجا في زمان طويل **قوله** يقع فاسدا ذكر في الـ.. ان هذا انما يصح ان وقع الغسل حال الاخذ اما لو وقع في حال الاخذ في رفع الراس من الماء فانه يجب الحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق به نهي اصلا فينبغي المقتضي انتفاء **قوله** ولو نسي صح الجاهل عامدا كذا في شرح الش التعلم على بعض الوجوه والكلام فيه محال بل لا يبعد القول النهي الى الجاهل وعدم انحصار اثمه في التقصير في التعلم وكانه ذهب الى ان تارك الواجب بترك المقدمة انما ياثم بترك المقدمة فقط وهو بعيد كما يظهر لمن حقق الاصول **قوله** والاولى كونه تمرينا لا شرعيا اختلف الاصحاب في عبادة الصبي هل هي شرعية بمعنى انها مستندة الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب ام لا بل هي تمرينية فذهب الشيخ وجماعة الى الاول بناء على ان الامر بالشيء امر بذلك الشيء بمعنى ان الظ من حال الامر كونه مريدا لذلك الشيء وقال بعضهم كالعلامة في المخ كونها تمرينية بناء على منع المقدمة المذكورة وتمسكا بان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط وقد نوقش في اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل لا يابى عن توجه الخطاب الى الصبي المميز والمعلوم من الشرع انما هو توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ بحديث رفع القلم ونحوه اما التكليف بالمندوب ونحوه في معناه فلا ثم الظ انهم فرعوا على ذلك وصف العبادة الصبي منه بالصحة وعدمها فان قيل بالشرعية جاز الوصف بالصحة ولو قيل بالتمرينية فلا يوصف بصحة ولا فساد ذكر الش ان الصحة من احكام الوضع فلا يقتضي الشرعية فيجوز القول بالتمرينية والصحة وفيه مع ان الصحة في العبادات عبارة اما عن موافقة الامر او سقوط القضاء وظ ان شيئا منهما لا يعقل في فعل ما لم يتعلق به امر وخطاب من الشارع نعم الصحة من المعاملات بمعنى ترتب الاثر وهو لا يقتضي الشرعية الا ان يمنع كون عبادة الصبي عبادة ويقال ان الصحة فيها ايضا بمعنى ترتب الاثر كخروج الولي عن العهدة مثلا وح فلا يقتضي الشرعية وهو بعيد فتدبر واما الايراد على الش بان الصحة بمعنى موافقة الامر ليست من خطاب الوضع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها على ما صرح به ابن الحاجب وغيره كما اورده صاحب المدارك فلا وقع له ههنا اذ ليس هنا مقام تحقيق هذه المسئلة ويكفي لحكم الش بكونها من خطاب الوضع ههنا

رموزنا ... عادته فلعل ... من عادته ذلك ... كان من ... اخباله ... كتعا ... النقا ... علينا ... ولعل ... واما النعت ... هو ... فلو ... وان علم ... الغيب ... بنتهم ... يا انا ... بعض

ويدخل في غسل الصبح ثواجمعا ومن المسافر في ذم المتعر بالنسبة الى الثلثة لا السبعة وبدل البدنة وهو ثمانية عشر يوما للمفيض من عرفات قبل الغروب عامدا والمقيد به اى بالسفر اما
بان نذره سفرا او سفرا وحضرا وان كان النذر في حال السفر لا اذا اطلق وان كان الاطلاق يتناول السفر الا انه لابد من تخصيصه بالقصد منفردا او منضما خلافا للمرتضى حيث
اكتفى بالاطلاق لذلك والمفيد حيث جوز الصوم الواجب مطلقا عدا شهر رمضان قبل والقائل به ابنا بابويه وجزاء الصيد وهو ضعيف لعموم النهي وعدم ما يصلح للتخصيص
ويمرن الصبي وكذا الصبية على الصوم لسبع ليعتاده فلا يثقل عليه عند البلوغ واطلق جماعة تمرينه قبل السبع وجعلوه بعد السبع مشددا او قال ابنا بابويه والشيخ في بعض كتبه
لتسع والاول اجود ولكن يشدد للتسع ولو اطاق بعض النهار خاصة فعل ويتخير بين نية الوجوب والندب لان الغرض التمرين على فعل الواجب ذكره المصنف وغيره وان كان الندب

والمريض يتبع ظنه فان ظن الضرر به افطر والا صام

بعض الاصوليين اليه القول بكونها ليست من خطاب الوضع بل هي عقلية لا يضر بما هو فرضه ههنا بل يؤكده فلا وقع كثير المثل هذا الايراد عليه
هنا على ان ذلك انما يتوجه على تفسير الصحة بما فسره واما لو فسرت بالتفسير الاخر فلا يبعد القول بكونهما من خطاب الوضع كما قيل وحكم ابن الحاجب بكونها
عقلية على التفسير منظور فيه ثم بما ذكرنا من توجيه كلام الشارح لدفع ما اوردنا عليه يندفع هذا الايراد ايضا اذا الصحة بمعنى ترتب الاثر من خطاب
الوضع كما هو المشهور فتدبر **قوله** ويدخل في غسل الصبح اى لو قدمت غسل الفجر ليلا **قوله** وان كان النذر في حال السفر اى يجب قصد خصوص السفر
وان كان النذر في حال السفر فلا يتوهم كفاية الاطلاق فيه والاولى ان يؤخر هذا عن قوله الا اذا اطلق او يذكر بعد قوله منفردا او منضما **قوله**
بالاطلاق لذلك اى الشمول للسفرية وصحة الصومية ولما ذكرنا من ان الاطلاق تناول السفر اى تمسكا بذلك وهذا اظهر **قوله** في غسل الاموات
اى بناء على مذهب المصنف والاجزاء بنية في الثلثة لو اراد الغاسل الاحتياط بتعددها لكل غسل فانه لا يتم اه وقد يتوهم المراد انه يأتي مثله عند المص
حيث اجتزأ في الثلثة بنية وجعل التعدد اولى كما هنا لو اراد المص من الاولوية الاحتياط بتعددها فانه لا يتم اه وفيه بعد ولم نجد ايضا تصريح المص
بالاولوية المتعلقة فيه في شيء من كتبه **قوله** يفرق بين العدل وغيره فيه تامل فانه يمكن ان يجعل مناط الفرق هو افادة ذلك الظن وعدمه فان افاد
فهو شياع وان كان من قول اثنين غير عادلين وان لم يفد ذلك فلا يقبل الا من عدلين فتدبر **قوله** ناقصا مطلقا مبتدا من اى شهر كان لا من خصوص
المحرم كما ذكر في الجدول ويظهر من شرح الشرايع دخول الجدول بهذا المعنى ايضا في الجدول **قوله** والعلو وان تاخر غيبوبته بعد العشاء وقال
ابن بابويه واعلم ان الهلال اذا غاب قبل الشفق فهو لليلة وان غاب بعد الشفق فهو لليلتين وان راى فيه ظل الراس فهو لثلث ليال ونقل
عن المرتضى رض في بعض مسائله انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وقال في المختلف الاقرب اعتبار ذلك في الصوم والفطر
قوله قال المص والتطوق قال في المدارك بعد حكم مصنفه بعدم اعتبار التطوق هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا **قوله** وما نوى فيه الصوم
قبله اى قبل التكلم اما لو نوى بعد التكلم فيعتبر قدومه من حين النية فان كان قبل الزوال ولم يتناول شيئا وجب الصوم والا فلا فالمراد بالقبلة
ما يتناول المقارنة بقرينة جعله مقابلا للبعد فانه لو نوى الاقامة مقارنا ايضا فيتحقق القدوم ح ويحتمل ايضا ارجاع الضمير الى كل من رؤية الجدار
سماع الاذان والمعنى على التقدير بين واحد واما ارجاع الضميرين الى الزوال كما فعله سلطان المحققين فهو كما ترى فتبصر **قوله** وان كان
افضل اى الترتيب في تقديم الاول فالاولى افضل وقال في شرح الشرايع يستحب بنية الاولى فالاولى وفيه اشكال وانت خبير بانه لم يوجد في الروايات ما يدل على
استحباب ذلك فالاولى عدم التعرض في النية لذلك للمص **قوله** وكذا لا ترتيب نقل في شرح الشرايع عن ابن ابي عقيل انه لا يجوز صوم النذر والكفارة لمن عليه
قضاء رمضان وقال في موضع اخر من شرح في وجوب تقديم القضاء على الكفارة اشكال **قوله** على ما عدا اليوم الاول الظاهر انه اليوم بالياء فالمعنى ظ ويمكن
ان يكون بالنون كما وقع في بعض النسخ ويكون المراد انه يحمل الخبر الدال على وجوب القضاء على ما عدا النوم الاول اى في صورة نسيانا وقع ليلا بعد
الانتباه من النوم الاول فلا ينافي حكمهم المذكور وفي حمل العبارة عليه تكلف لكنه لا يخرج عن وجه في شرح الشرايع تعرض لكلا الوجهين حيث قال واجيب بحملها
ههنا على الناسي ليلا بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوات محل الغسل جمعا بين النصوص **قوله** لاشتراكهما في المعنى اشتراكهما
في المعنى ثم فالاولوية بطريق اولى وهذا الجمع لا يخرج عن وجه ولعل وجه الاولوية التي تنزل عنها فهو قلة المشقة في قضاء البعض ووجه المنع الذي اشرنا اليه ههنا
قوله اى يتخير في المدة قال سلطان العلماء اى يتخير المكلف في المدة بين المكلف حال حكمنا عليه بين الزوال هذا حاصل المعنى المراد لا عين مفهوم العبارة
اذ الضمير في بينه على ما ذكره اذ لا عايد الى الزمان الذي هو ظرف المكلف المخير لا الى المكلف حال حكمنا عليه لكن مفادهما واحد انتهى والظاهر ان هذا مفهوم
العبارة وما ذكره اولا هو بيان حاصل المراد **قوله** كقضاء النذر المعين وقد طرد بعض الاصحاب في قضاء كل صوم واجب بناء على اطلاق بعض الروايات
حيث جعل مناط الحكم فيه قضاء الفريضة **قوله** الا قضاء رمضان الاولى حذف هذا الاستثناء كما لا يخفى **قوله** اجودهما وجوب الكفارة يعني
ان الاجود وجوب الكفارة اى مع القضاء مع التاخير لا لعذر بان لم يكن اصل سفره او استمراره ضروريا او وجوب القضاء مع دوام العذر بان يكون سفره
المستمر ضروريا ولا يخفى انه في الصورة الاولى يلزم ان يكون الامر على المسافر اشد من غيره فان في غيره التفصيل بالتهاون وعدمه وفيه الحكم بالفدية
والقضاء جميعا مطلقا وهو بعيد جدا الا ان يكون ذلك بناء على ما قواه بعد ذلك لا على ما اختاره المص ثم لا يخفى انه ح يصير ما جعله اجود هو الحكم
بعدم التعدي الذي هو احد الوجهين لكن مع زيادة هي بيان الفرق بين السفر الضروري وغيره وتفصيل حكم كل منهما على تقدير عدم الالحاق هذا
ما بدا في بادي الراي والتحقيق ان المراد تعدي ما ذكر في هذه المسئلة اى مسئلة المرض المستمر وكذا فيما ذكر في المسئلة الاتية اى البرء بينهما في غير
المرض مثل لو استمر السفر فهل يتعدى اليه حكم المرض المستمر ام لا وان فاته رمضان بسبب سفر مثلا ثم قدم على القضاء بين الشهرين فهل يتعدى اليه حكم من
برء بينهما ام لا وما اختاره من الاجود هو التفصيل بالتعدي في المسئلة الاتية فانه اذا وجبت الفدية مع القضاء في المرض الذي هو اقوى الاعذار ففي غيره
بطريق اولى وهذا بناء على ما قواه في تلك المسئلة واما على ما اختاره المص فيجب التفصيل فيه ايضا بالتهاون وعدمه وعدم التعدي في هذه المسئلة لعموم
ابتداء القضاء واختصاص ما دل من الاخبار على سقوطه والفدية بدله بالمرض وبطلان القياس لا سيما على ما ذكره الشارح في شرح الشرايع وح فما فصله من الوجوه في
موقعه لكن ينبغي اسقاط المستمر في قوله كالسفر المستمر على ما وقع في شرح الارشاد لان التقييد بالمستمر انما هو في احدى المسئلتين دون الاخرى فالاولى اطلاق السفر
حتى يجري فيهما جميعا لكن ينبغي تقييد السفر بالضروري كما وقع في كلام بعضهم فان احتمال التعدي الى غير الضروري بعيد جدا ولعل في لفظ العذر في كلام
المص اشعارا بما ذكرنا نعم لا يبعد ادخال السفر الواجب شرعا ايضا في الضروري وهذا في قوله اجودهما ايضا حزازة فان ههنا وجهين احدهما الذي في كلتا
المسئلتين وثانيهما عدم التعدي اصلا وما ذكره من الاجود وجه ثالث فالاجود بدله فالاجود الخ وعبارات شرح الشرايع خالية عن هذه الخرازة كما يظهر

بالمراجعة

وان كان الاصل متتابعاً كما يقتضيه اطلاق العبارة وهو قول قوي واستغرب ثم وجوب متابعته كالاصل وجزاء الصيد وان كان بدل النعامة على الاشهر والسبعة في بدل الهدي
على الاقوى وقيل يشترط فيها المتابعة كالثلاثة وبه رواية حسنة وكلما اخل بالمتابعة حيث تجب لعذر كحيض ومرض وسفر ضروري بنى عند زواله الا ان يكون الصوم ثلثة فيجب
استينافها مطلقا كصوم كفارة اليمين وكفارة قضاء رمضان وثلاثة الاعتكاف ثلثة المتعة حيث لا يكون الفاصل العيد بعد اليومين ولا الراي لعذر بينا انها الا في ثلثة مواضع الشهرين

ايام التشريق (٢) الثالث الا افضا الاولين مطرق التتابع بعد فطنا في ان بعد هما ام لا فان سواء ويوم من التمام العيد فلا بد بوقوع بالا على الدم بعد صوم التمتع الواجبة غير فان عشيى يوما وتنقص حفا بعد صوم حتم على عبد بظهار او قتل بنذر او في كفارة وفي الشهر الواجب متتابعا شهر ويوم من الثلث ثم معناه بعد صوم كفارة وبنذر وما المتتابعين

بالمراجعة لكن كلامه ايضا في شرح يع في هذا المقام لا يخ عن شيء كما يظهر بالمراجعة وفضلا ثانيهما علقنا عليه **قوله** والا اثم قال سلطان العلماء اي وان كان
تجاوز الحدين بعد الزوال اثم في الافطار وان كان وال الخروج قبل الزوال انتهى والظاهر ان اثم تصحيف والاصح اتم من التمام اي وان لم يكن تجاوز الحد قبل
الزوال اتم الصوم وان قصر الصلوة **قوله** ممن ان عجز هما عنه لا برجي زواله هذا وان لم يكن كل كثيرا ما يمكن فرض قدرته تماما على القضاء اذا فرض شهر رمضان
في الصيف فيمكن قدرته تماما على القضاء في الشتاء **قوله** الضماء الماوس منه كما المستفاد من كتب اللغة ان ايسر لازم وح فلا يصح المايوس بل الصحيح الايس او
الماسي او المايس لكن قد وقع المايوس في بعض خطب نهج البلاغة وكفاه حجة نكانه مفعول بمعنى الفاعل كما قيل في قوله تعالى انه كان وعده ماتيا وقوله عز
وجل حجابا مستورا او بمعني من اصابه البائس كالمسلول ان شد والاظهر انه يوان نعد بتجر ف الجر كالمرشد به وانه وصف بحال المتعلق اي ذو والعطا
الذي به مايوس منه وعبارة نهج البلاغة هكذا الحمد لله غير مقنوط من رحمته ولا مخلو من نعمته ولا مايوس من مغفرته ولا مستنكف عن عبادته ولعل
توجيه المايوس فيه وكذا المقنوط وكذا المستنكف بالفتح هو احد الوجوه المذكورة فيكون على الاولين حالا عن الحامد وعلى هذا يمكن ايضا في المستنكف ان
يقراها بالكسر لئلا يحتاج الى توجيهه على الاخير وهو الاظهر يكون حالا عن المحمود والمعني ان مغفرته ليس المايوس منها ورحمته ليست مقنوط وعبادته
ليست مستنكف عنها واما المخلو فمتعديته لا يحتاج الى توجيه واذا جعل حالا عن المحمود فهو ايضا وصف بحال المتعلق والمعني ان حامده ليس بمخلو عن نعمته
فتد **قوله** وان كان الاصل متتابعا ذكر المص في س ان كل الصوم يلزم فيه التتابع الا خمسة وذكر منها قضاء رمضان وقضاء النذر المعين ثم قال ولو كان قد شرط
فيه التتابع ففي وجوبه في قضائه وجهان اقربهما الوجوب فظهر مما نقلنا ان قول الش وان كان الاصل متتابعا اه متعلق بالنذر المعين فقط وبرمضان هذا
ما نقله في س فانه مخصوص بالنذر كما نقلنا بل القول بوجوب التتابع في قضاء رمضان لم ينقل فيما رايناه من الكتب نعم الش استحبه كما سبق **قوله** بل ينبغي كذا
في بعض النسخ التي رايناها وفي بعضها بالضاد المعجمة والظ بدله بما يصوم ويضم وكانه وقع سهو من الكتاب **قوله** ويجوز للمسافر التناول قال سلطان المحققين
حين كونه قاصدا دخوله الى بلده او بلد الاقامة اما في الخروج فلا يجوز التناول قبل محل الترخص انتهى واطلاق عبارة الش اما اعتماده على الظهور او على ما ولا لزم
وان علم بوصوله قبله فانه كالصريح في انه لا يطلق المسافر على من لم يبلغ حد الترخص **قوله** الصبي بغير اذن الوالدين بل الوالدين كما وقع في رواية
هشام بن الحكم التي هي مستند الحكم **قوله** لما روي انت خبير بان هذه الرواية وهي رواية هشام بن الحكم تدل على كون هؤلاء موصوفين بتلك الصفات
اذا صاموا بدون اذنهم لا مع نهيهم فجعل ذلك تعليلا لما ذكره المص من اولوية عدم الانعقاد مع النهي كما ترى **قوله** والعبد ابقا كذا في بعض النسخ وفي
الرواية في الفقيه على ما رايناه وكان العبد فاسدا وفي بعض النسخ باضافة عاصيا في وكان العبد فاسقا عاصيا **قوله** وفي الدروس استقرب اه
وفي المدارك ادعى الاجماع على عدم الصحة بدون الاذن في الزوجة والمملوك والنسبة ودلك نسبة الاول الى المعتبر وعبارة المعتبر على ما رايناه تدل على عدم
الاجماع فيهما وكذا في الضيف بدون اذن المضيف مع انه في يع حكم بالكراهة في الضيف والاظهر عدم الانعقاد مع النهي وقد اطلق الكراهة فيه جماعة منهم
العلامة وظ بعض عباراتهم كعبارة هنا وس عدم ثبوت الاجماع في شيء والله يعلم **قوله** ولا فرق بين كون الزوج والمولى حاضرين وغائبين وخص
الشافعي اشتراط اذن الزوج بصورة حضوره **قوله** بما يناسبه متعلق بالراحلة واما الزاد فقد ذكر في شرح يع ان المعتبر فيه ما يليق بامثاله بحسب حاله
من نفقة وغيرها واكثر منهم ما زادوا على اعتبار الزاد انما تعرضوا لذلك لتفصيل الراحلة حسب فتدبر **قوله** قوة وضعفا فلو كان قويا بحيث يمكنه الاستمساك
على الراحلة من غير محمل ولا يلحقه من ذلك مشقة ولا ضرر كفى في تحقق استطاعته وجدان الراحلة وان لم يمكنه ذلك الا بمشقة فيعتبر وجدان المحمل ايضا و
هكذا لو فرض انه شق عليه ركوب المحمل ايضا فيحتاج الى الكنيسة **قوله** لا شرفا وضعة ويظهر من العلامة في كرة اعتبارهما ولعل الاقوى ما ذكره الش لعموم
الادلة الدالة على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا والظ صدق الاستطاعة لغة وعرفا على من وجد الزاد والراحلة وان لم يكن على ما يناسب حاله في الشرف
وفي الاخبار ايضا لم يعتبر في تفسير الاستطاعة ازيد من الزاد والراحلة مط من غير تقييد بالمناسب بل في بعض الاخبار الصحيحة والحسنة انه من عرض عليه الحج فهو
من يستطيع ولو على حمار ابتر بل يظهر من الاخبار وجوب الحج على من اطاق المشي ايضا والله يعلم **قوله** فيما يفتقر الى قطع المسافة هذا ايضا متعلق بالراحلة
واحترز به من اهل مكة وما قاربها ممن يمكنه السعي من غير راحلة حيث لا يشق عليه عادة فان الراحلة ح غير شرط واما البعيد فيعتبر في حقه وجود الراحلة
وان سهل عليه المشي لكن في تحقق القرب والبعد خفاء ولا يبعد الرجوع الى العرف واما الزاد فيعتبر في الجميع فمن لم يجده لم يلزم الحج كما صرح في شرح يع نعم
القريب يكفيه اليسير من الزاد بنسبة حاجته كما ذكر فيه هذا لكن ينبغي جعل قوله وان سهل المشي اه متعلقا بالزاد والراحلة لكن لقوله قوله ولشمول
اشارة الى حكم الزاد فتدبر **قوله** اوقع به صورة الوضوء ثم طاف به ولو في حال طوفه ان لم يمكنه المشي انتهى اقول كانه يمكن حمل كلامه ههنا اعلم
بوافق لك اي حمله الولي ولو كان على المشي في طواف نفسه وعنه بعيد **قوله** ويندفع باشتراطه بالموافاة عليه بدليل قوله تعا ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ولعل قول الش والاية اشارة الى هذا والاستدلال باعتبار المفهوم ويمكن ان يكون اشارة الى نحو قوله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والله يعلم **قوله** والنصوص خالية من الهدي اي قوله الا انه
يخل بركن **قوله** يتحج به مط بنفسه جعل هذا مقابل للاذن لصريح تامل **قوله** المص وحج الافراد بمنزلة اي اذا كان حجة الاسلام والا فيمكن حج الا
لغير حاضري مكة فميقاته احد المواقيت الا ان يكون منزله بين مكة والميقات فميقاته ولا يخفي ان من كان كذلك فلو حج التمتع ايضا ندبا مثلا فميقاته
لعمرته منزله وكذا اذا كان فرضه بان كان بعد منزله عن مكة مرحلتين او ازيد مع ذلك وقع ما بين مكة والميقات ككثير من القرى التي بين الحرمين
فميقاته منزله ولا يلزمه الخروج الى ذي الحليفة فالضابط ان من كان منزله خلف الميقات سواء كان عمرة التمتع او حج الافراد ومن كان منزله بين مكة و
الميقات فميقاته منزله فيهما فافهم **قوله** ويشكل بان كان زيادة لا يخفي ان مراد المص ليس الا ان ميقات حج الافراد وقد يكون منزله كما سبق من قوله

واحرامه

وليشكل بامكان زيادة منزله بالنسبة الى عرفة والمساواة فيتعين الميقات فيهما وان لم يتفق ذلك بمكة وكل من حج على ميقات كالشامى يمر بذى الحليفة فهو له وان لم يكن من اهله ولو تعددت المواقيت فى الطريق الواحد كذى الحليفة والجحفة والعقيق بطريق المدنى احرم من اولها مع الاختيار ومن ثانيها مع الاضطرار كمرض يشق معه التجريد وكشف الرأس وضعف او حر او برد بحيث لا يتحمل على ذلك عادة ولو عدل عنه جاز التأخير الى الآخر اختيارا ولو اخر الى الآخر عمدا اثم واجزأ على الاقوى ولو حج على غير ميقات كفته المحاذاة للميقات وهى مسامتة بالاضافة الى قاصد مكة عرفا ان اتفقت ولو لم يحاذ ميقاتا احرم من قدر يشترك فيه المواقيت وهو قدر بعد

واحرامه من الميقات او من ويره اهله ان كانتا قبله ان ميقاته دائما منزله والا لكان منافيا لما سبق وح فلا اشكال بما ذكره الش وايضا لو حمل على ما حمله الابدان يخص بحج الافراد الذى يكون حجة الاسلام حتى يصح اطلاق الحكم بكون ميقاته منزله كما ذكرنا فى الحاشية السابقة وعلى ما ذكرنا فلا يحتاج الى تخصيص فت **قوله** ليكون متهيئا عن العبادة به قال سلطان العلماء فيه بحث ان لا يلزم من تجويز المص ادخال غير الملوثة فى المسجد تجويزه فى الصلوة فانه عبادة برأسه كالصلوة وربما اعتبر فيه ما لا يعتبر فى الصلوة ولا يلزم ان يكون وجه المنع من ادخال النجاسة فى المسجد تجويزه فى الطواف ايض وان لم يكن بناء الحكم عليه فيتجه ما اورده وهو ظ **قوله** فالزيادة يستحق عليها ثواب فى الجملة وان قال بناء على ما زعمه الش تبعا للمحقق الثانى من ان الكراهة فى العبادات بمعنى اقلية الثواب وفيه تامل بل الظ انها بالمعنى الثانى المتعارف وقد فصلنا القول فيه فى حواشى شرح المختصر الاصول
قوله وظاهر العبارة ان المراد ظهور المخالفة فيها بعد الذبح توضيحه انه يفهم من قوله يكفى الظن انه يكفى الظن بالسمن ولو ظهر الهزال بعده يجزى ومن قوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا انه لا يجزى الظن بالتمام بل يجب العلم به فلو ظهر ناقصا لا يجزى فيجب ان يكون مراده كفاية الظن قبل الذبح واجزاء المهزول بعده وكذا وجوب العلم بالتمام قبل الذبح وعدم اجزاء الناقص بعده اذ لو كان مراده قبل الشراء وبعده لم يصح فى المسئلة الثانية اشتراط العلم بالتمام قبل الشراء اذ لو لم يعلم التمام بل ظن النقص ايض قبل الشراء ثم ظهر التمام بعد الشراء قبل الذبح اجزأ قطعا وبهذا التقريب ظهر ان الحكم فى المسئلة الاولى ايض وهو انه لو ظن السمن قبل الشراء ثم ظهر الهزال بعده يجزى ليس متفقا عليه بل فيه قولان هذا ما تفطنت فى حال هذه العبارة فى اوائل زمن الشروع فى مباحثة ايام التحصيل حين اشتغالى بمباحثة هذا الكتاب عند والدى العلامة ادام الله ظلال افاداته ثم بعد مدة رأيت حاشية من بعض اعاظم الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى كل هذه العبادة بما يرجع الى ما ذكرنا وانا اقول الآن فيه تامل اما اولا فلانه بما ذكرنا يظهر انه لا بد ان يكون مراد المص كذا لا انه ظ عبارته كذا كما ذكره الش وقد تفطنت بهذا فى ذلك الزمان ايض لكن بنيت على المسامحة وجعلت الامر فيه هينا وهو كك واما ثانيا فلان قول المص بخلاف ما لو ظهر ناقصا يفهم منه كفاية الظن بالتمام مط واشتراط العلم فكان ينبغى ان يحمل اوفى ذلك الشق التمام وح لا فرق بين مسئلتى السمن والتمام فكما انه الظن فى الاول وان ظهرت المخالفة وعدم كفايته فى الثانى لو ظهرت المخالفة وح فكما يمكن حمله على قبل الذبح وبعده يمكن حمله على ما قبل الشراء وبعده ايض نعم لو حمل على الثانى فما ذكره فى المسئلة ولعله كان مختاره اما لو حمل على الوجه الاول فيكون كلا الحكمين متفقا عليه واما ثالثا فلانه على ما قرر يكون مراد المص اشتراط العلم بالتمام قبل الذبح فح لو لم يحصل له العلم بالتمام بل اكتفى بالظن ثم ظهرت الموافقة يلزم عدم الاجزاء ولعل الظ من كلماتهم هو الاجزاء ومفهوم عبارة المص ايض ينادى بذلك كما اشرنا ويمكن توجيه الكلام بحذف حديث اشتراط العلم بان يقال الظ ان المص بصدد بيان اقل ما يعتبر فى السمن والتمام من العلم والظن وعلى هذا فقوله ويكفى فيه الظن بيان لاقل ما يعتبر فى السمن وقوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا اى لا يكفى فيه الظن لو ظهر ناقصا نعم يكفى لو ظهرت الموافقة بيان لاقل ما يعتبر فى التمام فاقل الواجب فى الاول ظن السمن وفى الثانى ظن التمام مع ظهور الموافقة فالمعتبر فى الاول القدر المشترك بين العلم والظن وفى الثانى القدر المشترك بين العلم والظن مع ظهور الموافقة وعلى هذا فلا يمكن حمل الكلام على قبل الشراء وبعده اذ لا يعتبر الظن بالتمام قبل الشراء اصلا بل لو ظن النقص ايض ثم ظهر تاما يجزى قطعا وهذا هو الذى ذكره الش وايض لا يعتبر الظن بالسمن بالشراء بل يكفى الظن بعده وان ظهر الهزال قبله وهذا مما لم يتعرض له الش ولو فعل بالعكس لكان اولى كما لا يخفى نعم لو حمل على انه ليس بيانا لاقل الواجب بل على مجرد كفاية الظن بالسمن قبل الشراء وان ظهرت المخالفة وعدم كفايته فى مسئلة التمام لو ظهرت المخالفة فيستقيم الكلام بناء على احد القولين لكن يبقى فيه اخلال جدا اذ لم يظهر منه تفصيل القدر المعتبر وهو ظ بخلاف ما لو حمل الكلام على بعد الذبح وقبله اذ يحمل الكلام على ان اقل الواجب فى مسئلة السمن هو الظن قبل الذبح وهو احد الاقوال فيمكن انه يكون مختار المص وفى مسئلة التمام الظن مع ظهور الموافقة وح فلا اخلال اصلا ولعل الش رأى حمل الكلام على ما يوجب الاخلال بعيدا فلم يتعرض له بل حمله على الوجه الاول واورد ما اورد على حمل الكلام على قبل الشراء وبعده هذا غاية ما يمكن ان يوجه فى هذا المقام ولنعم ما فعله سلطان المحققين حيث كتب العبارة كلها عن قصور واقتصر فليتدبر ههنا وجه اخر وهو ان يكون مراده انه لو كان المراد بعد الشراء وقبله لا يصح اطلاق الحكم بعدم الاجزاء لو ظهر ناقصا اذ يجوز ان يظهر النقصان بعد الشراء ثم يظهر التمام بعده قبل الذبح وانه يجزى قطعا وقد خطر هذا بالبال فى ذلك الزمن ولم ار تصريحه فى نسخة وكاكنت ثم بعد ذلك كانى رأيت ان الشيخ الاجل نجل الش رحمهما الله وجه الكلام على هذا الوجه ووجدت حاشية ايض من بعض سادة الفضلاء كتب كل هذه العبارة على هذا الوجه واقول الآن الظ جريان مثل هذا الاحتمال فى صورة الحمل على بعد الذبح ايض اذ لو نجد على انه تام ثم ظهر النقص بعد الذبح ثم ظهر التمام فالظ الاجزاء بهذا الايراد لو توجه فهو مشترك بين الاحتمالين نعم لو قيل بوجوب العلم بالتمام قبل الذبح فلعله لا يتوجه ذلك لكنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم كما اشرنا اليه ويمكن ان يحمل ظهور التمام على صيرورته تاما بعد ما ظهر ناقصا بان ظهر مثلا بياض على عينه ثم زال قبل الذبح وصار تاما وح فلا يجزى مثل هذا الاحتمال فى صورة الحمل على بعد الذبح ولعله ليس بذلك السخافة ايض هنا ولا يخفى **قوله** الاول مما اوردنا على الوجه السابق يرد على هذا الوجه ايض على ان معنى حمل الظ هو ولكن الامر فيه هين كما اشرنا اليه فت **قوله** المص بعد التلبس بالحج ولو بعمرته وقيل التلبس باصل الحج **قوله** ولو مر اول ذى الحجة وقيل لا يجوز قبل السابع وعلى القولين فلا يجزى قبل ذى الحجة وان تلبس بالحج **قوله** فى الحاشية ينبغى ان يكون بجزئيه بطريق اولى فيه تامل اما اولا فلان الاولوية على الوجه الذى ذكره ممنوع بناء على حقيقة من شفقته الارسال فيمكن ان يكون كفارته هى ذلك لا الاشق لا الاسهل وان كان اقوى حالته نعم يمكن اثبات الاولوية بوجه اخر بعلمه هنا وهو ان الشاة يجزى مع تحرك القوح كما سبق فيجزى مع عدم التحرك بطريق اولى واما ثانيا فلان مما ذكره انما يظهر اجزاء الامرين الاخرين لكونهما

اقرب المواقيت من مكة وهو مرحلتان كما الخ

لو ظهر ... الا بعد ... كفاية الظن بالتمام

بدنه

فلا خلاف في وجوبها ولكن لو كان قبل طواف الزيارة اي قبل اكماله وان بقي منه خطوة وعجز عن البدنة تخير بينها وبين البدنة وغيرها بعد العجز عنها فكان
الاولى انه مع العجز عنها يجب بقرة او شاة وفي س اوجب فيه بدنة فان عجز فشاة وغيره تخير بين البقرة والشاة والنصوص خالية عن هذا التفصيل لكنه متفق في الجملة
على اختلاف في ترتيبه وانما اطلق في بعضها الجزور وفي بعضها الشاة ولو جامع امته المحرمة باذنه محلا فعليه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن البدنة والبقرة فشاة
او صيام ثلثة ايام هكذا وردت الرواية وافتى بها الاصحاب وهي شاملة باطلاقها لما لو اكرهها او طاوعته لكن مع مطاوعتها يجب عليها الكفارة ايضا بدنة

وصامت عوضها ثمانية عشر يوما مع علمها بالتحريم والا فلا شيء عليها والمراد باعساره الموجب للشاة او الصيام عجزه عن البدنة والبقرة ولم يقيد في الرواية والفتوى الجماع ح

بدلا عن الارسال باعتبار كونهما بدلا عن الشاة التي هي اقوى منه وكان لشيخ نظر بهذا اوراد قوله وانما اوجبناهما آه لدفع ذلك وفيه انه اذا ثبت عدم
الخلاف في وجوبهما فهو الحجة فيلغو جميع ما مهده لاثبات اجزائهما اللهم الا ان يكون غرضه بيان السر لحكمهم بوجوب الامرين مع عدم دليلهم فبين
وجهه انهم علموا وجوب بدله الارسال ولم يعلموا الخصوص فحكموا بوجوب الامرين لما ذكره من بدليتهما للشاة فيعلم صدق احدهما البدلية الارسال بطريق
اولى ولا يخفى ما فيه من التعسف اذ لو لم يظهر خلاف في ذلك فينبغي اتباعهم حذرا من مخالفة الاجماع ولا حاجة بناء الى الخلاف مثل هذه الحجة لهم
فتدبر قوله فلا خلاف في وجوبها قال سلطان العلماء فلا ينتقل ح بالعجز من البدنة الى الصوم بل لا بد من البقرة او الشاة بخلاف ما لو بعد طواف الزيارة
فانه مع العجز عن البدنة ينتقل الى الصوم ولا حاجة الى البقرة او الشاة انتهى وكانه سهو اذ لم يذكر ههنا صوما بدلا عن البدنة اذا عجز عنها ولم ارد ذلك
في كلام غيره ايضا فالفرق بين ما قبل طواف الزيارة وما بعده ان فيما قبله اذا عجز عن البدنة يجب عليه بقرة او شاة بالتخيير او الترتيب وفيما بعده لم
يحكم بانتقاله الى شيء فالظاهر عدم وجوب شيء كما في كل عاجز عن شيء لم يجعل له بدلا عن العجز قوله وغيره خير بين البقرة والشاة موافقا لما جعله الش
اولى قوله على اختلاف في ترتيبه حيث ان في س جعل الثلثة مترتبة وغيره حكم بالترتيب اولا ثم التخيير بين الاخيرين قوله وانما اطلق في بعضها
الجزور اي وقع ذلك في مطلق من واقع قبل طواف قوله وفي بعضها الشاة لم اجد رواية بالشاة بخصوصها بل في بعضها مطلق الدم فيمن واقع قبل
ان يزور البيت ثم قد حملوا المطلق على المقيد واما التفصيل المذكور فلم ار ايضا رواية تدل عليها قوله وقيل بسقوط القضاء على تقدير وجوبه وفي
هذه الفائدة كما ذكره صاحب المدارك ماخوذ مما ذكره الشيخ في يب نقلا رواية داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله ع بمنى اذ دخل عليه رجل
فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال انشاء الله العافية قوله قال الا عليهم ان يهرق كل واحد منهم دم شاة ويحلق ويحج عليهم الحج من
قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم
الحج من قابل وحملها اولا على ان يكون حجته حجة التطوع فلا يلزمه الحج من قابل وانما يلزمه اذا كان حجته حجة الاسلام وحمل قوله ع في اول الخبر
عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم على الاستحباب ثم قال ويحتمل ان يكون الخبر مختصا بما اشترط في حال الاحرام فانه اذا كان اشترط لم يلزمه الحج
من قابل وان لم يكن قد اشترط لزمه ذلك في العام المقبل واستشهد لذلك بصحيحة ضريس بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة
الى الحج فلم يبلغ مكة الى يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله
انشاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل والعلامة في هي نقل القائلين واستحسن الاول واعترض على
الثاني بان الحج الفائت ان كان واجبا لم يسقط فرضه في العام المتصل بمجرد الاشتراط وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط وانت خبير بان عدم السقوط
الواجب بالاشتراط كانه لا ريب فيه بل لا خلاف فيه بين المسلمين كما هو ظ كلام العلامة في هي في موضع اخر واما عدم وجوب القضاء في المندوب مع
الاشتراط فهو وان اختاره العلامة واستدل بوجوه ونقل ذلك الاعتراض لكن لم يظهر فيه اجماع اصحابنا عليه نعم لم ينقل فيه خلافا منهم وانما نقله عن
ابن عباس وجمع من العامة ولا يظهر فيه اجماع عليه بل قول اصحابنا وبما يرشد الى خلافه وادلته على ما اختاره ليست بشيء كما يظهر بالتامل فيهما وانما المسلم في
المندوب انه لا يمكن الحكم بالقضاء فيه اذا لم يدل عليه دليل فلا بعد فيه اذ الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه فلا استبعاد فيه ان يوجب الشارع قضاءه
اذا فات بعد الشروع وح فلما كان ظ صحيحة ضريس وجوب القضاء مع عدم الاشتراط فيه وسقوطه فيه فلا بعد فيه اذ الحج المندوب فينبغي حمل كلام الشيخ
عليه لا على الحج الواجب كما هو ظ كلامه بما نقلنا من الاجماع على خلافه وح فيكون حاصل كلامه انه اولا حمله على الحج المندوب ومط وثانيا حمله على الحج المندوب
بالتفصيل المذكور اي وجوب القضاء مع عدم الاشتراط وسقوطه معه وح يكون كل من التاويلين على سبيل الاحتمال لا الحكم بكل منهما ويكون بناء
الثاني على ظ قوله ع بالصحيحة عليهم الحج من قابل الظهور المذكور اذ لا يبعد احد حمله على الاستحباب فالظ ان الشارح ايضا حمل كلام الشيخ ره عليه واشار
بقوله على تقدير وجوبه بدونه الاشتراط الى ترديده فيه كما اشرنا اليه في توجيه كلام الشيخ واعلم ان المراد بالواجب هو الواجب المستقر واما غير المستقر فحكمه
حكم المندوب فتدبر قوله وهذه الفروض بمكراه كان مراده ان هذه الفروض كلها يحتمل وقوعها في الحصر مط لظ ان الحصر لا يتفق ان يكون عاما
وان يكون خاصا وهذه الفروض مما يمكن في الخاص لا العام اذ لا يتفق عادة مثلا صد الجميع عن خصوص الطواف والسعي او طواف النساء في عمرة الافراد
ومط قوله اما الاول فلانهما لطف لا يق اللطف انه فعل المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية لو وجب عقلا وانما يجب من امر بشيء او نهى لا على غيره
فلا يلزم الا وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه تع لا علينا كما هو المدعى لانا نقول بناؤه على قاعدة اللطف بالنسبة الى اوامر الله تع ونواهيه يلزم
منه وجوبهما علينا فافهم قوله اللازم فيه خلاف الواقع ان قام تع به يلزم ان لا يقع منكر ولا يزول معروف وهو خلاف وان لم يقم به فهو مناف في حكمته تع
لما ذكر من وجوب اللطف على الحكيم وكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لطفا وحاصل الجواب ان قيامه تع عليهم على المعروف منه ومنعهم عن المنكر كك
يستلزم الالجاء وهو ممتنع في التكليف فلذا لا ايجاب في حقه تعالى بخلاف ذلك في امرنا ونهينا فانه لا يوجب الالجاء فلا مانع منه فنفي وجوبهما علينا بمقتضى قاعدة
اللطف وفيه تامل فان هذا انما يدل على وجوبهما في حقه تعالى بعنوان يوجب الجاء المكلفين لكن يمكن في حقه تعالى ايضا امرهم ونهيهم بمراتب اخرى يقربهم الى فعل
المعروف وترك المنكر بحيث لا يوجب الالجاء كان لا يتوجه على ترك المعروف وفاعل المنكر او ينزل عليه بلاء شديد عند ذلك بحيث يعلم قطعا انه اثر ما فعله
او تركه ولا ريب ان ذلك يقربهم جدا الى فعل المعروف وترك المنكر فيكون اللطف مع عدم قيامه تع به فالحق ان مرتبة اللطف فيهما مما لا يتعين عقلا ولا
يمكن الحكم بوجوبهما عقلا بناء على تلك القاعدة بل التعويل في الحكم بوجوبهما على الشرع فتد قوله ظ الرواية اعتبار الكل لافادة الجمع ذكر المحقق
الدين منصور بن فلاح اليمني في كتابه المغني في النحو ان تمر ونحوه قد اختلف فيه فذهب الكوفيون الى انه اسم جمع تكسير وذهب الاكثر الى انه اسم مفرد واقع

على الجمع

وكفارة ضرب العبد فوق الحد الذى وجب عليه بسبب ما فعله من الذنب او مطلقا عتقه مستحبا عند الاكثر وقيل وجوبا وتردد المص فى س مقتصرا على نقل
الخلاف وقيل المعتبر تجاوز حد الحر لانه المتيقن والمتبادر عند الاطلاق ولو تسلم فكفارته كغيره وكفارة الايلاء كفارة اليمين لانه يمين خاص ويتعين العتق
فى المرتبة بوجدان الرقبة ملكا او تسببا كما لو ملك الثمن ووجد الباذل لها بزيادة على دابره وثيابه اللائقين بحاله وخادمه اللائق به والمحتاج اليه وقوت

على الجنس وليس بجمع تكسير ومنهم من قال انه اسم للجمع ثم احتج الكوفيين وردهما وقوى كونه معرفا بالتصغير على لفظه نحو تمير ولو كان مكسرا لرد فى التصغير الى
واحده فلعل الشارح اختار مذهب الكوفيين او اختصر فى العبارة والمراد ان الجمع المعرف والمضاف وما يلحق بهما كاسم الجنس المعرف والمضاف يفيد العموم فانهم
قوله المص وكفارة ضرب العبد قال فى شرح يع هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه والمستند صحيحة ابى بصير عن ابى جعفر ع قال من ضرب مملوكا حدا من الحدود
من غير حد اوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفارة الا عتقه انتهى وانت خبير بان ما ذكره فى هذه المسألة وبين ما يدل عليه هذه الرواية بعيد افلا
نغفل **قوله** فيما يجب عليه ذلك لا يخفى ان المص ذكر العتق فى المرتبة بيقين هكذا وظ ان المراد انه فيما يجب فيه العتق تعيينا بيقين العتق هكذا ثم ذكر ان
مع العجز يصوم ستين يوما ومع العجز عنه يطعم ستين مسكينا وهذا صحيح على اطلاقه فان المرتبة التى ذكرها المص يجب فيه العتق تعيينا ليس الا كفارة
الظهار وقتل الخطاء والحكم فيهما صحيح واما كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين فلا يجب العتق فى الاول اصلا واما الثانى فالمص لم يذكرها فى المرتبة
ولم يجب فيه العتق تعيينا بل تخييرا فهو خارج اولا ولذلك صح قوله ومع العجز صوم شهرين متتابعين واما بعد ذلك الحكم فالحكم باطعام ستين مسكينا
صحيح على اطلاقه وبالجملة فما ذكره الشارح من التقييد ههنا مما لا وجه له نعم لو تعرض لما ذكرنا من التقييد فى اول الكلام لكان له وجه هنا ثم فى التمثيل
لكفارة شهر رمضان والنذر ههنا نظر لان الكلام فى المرتبة وهما من المخيرة فى خيرة المص والمش الا ان يكون التمثيل بناء على مذهب من يقول بالترتيب فيهما
كما راى ابن عقيل فى الاول وظ سلار والكراجكى فى الثانى لكن الثانى كانه من الاقوال النادرة فيبعد جعل بناء الكلام عليه فتم **قوله** وعدم صحته
فى الكفارة المخيرة وكذا فى المرتبة فان صوم الستين فى المرتبة ليس الا فى بدلية النعامة وفى كفارة الظهار وقتل الخطاء وما يشاركهما فى الحكم وظ ان فى
الاول صوم الستين انما هو بعد العجز عن اطعام الستين فلا يصح ما ذكره فيه واما الثانى فالظ ان من عجز عن صوم ستين اذا قدر على اطعام ستين
مسكينا لا يكفيه صيام ثمانية عشر بل يجب الاطعام المذكور نعم اذا عجز عنه ايض فلعله يصوم ثمانية عشر يوما فلم يصح ما ذكره فيه ايض لكن فى شمول
الحكم المذكور فى هذه المسألة لهذا القسم نظر اذ لم اجد مصرحا بذلك فلعله مخصوص بالمعينة والمخيرة دون المرتبة او يشمل ايض المرتبة التى
وقع فيها صوم الشهرين فى المرتبة الاخيرة كبدل النعامة لا غير وعلى التقديرين يكون القسم الثانى المذكور من المرتبة خارجا فى المرتبة بقرينة ان بدله
صوم الستين فيه موجود وايض لا يصح اطلاق المذكور ايض بل لا بد من التقييد بالعجز عن اطعام الستين ايض كما ظهر مما قررنا ولم يفعلوا ولعل عدم
التعرض المش ايض للمرتبة لذلك هذا ثم على اى تقدير فتخصيص الش عدم صحة الحكم المذكور بالكفارة المخيرة كانه بالنسبة الى المعينة فانه يصح فيها لكن
كانه ليس فى الكفارات ما وجب فيه صوم الستين تعيينا الا فى كفارة الجمع فلعل نظر الش اليها او يقال ان الحكم المذكور ليس مخصوصا بالكفارة على ما يشعر
به كلماتهم بل يعم النذور وشبهه ايض كما هو مقتضى اطلاق وح فيتحقق صوم الستين الواجب تعيينا فتدبر **قوله** والكافر مط هذا فيمن عرف بالله
وكان كفره بجحد النبى ع او بعض شرايع الاسلام ثم لا نزاع وادعى القربة المتعذرة فى حقه فيه انقطاع الفعل طلبا للتقرب الى الله او نيل الثواب منه او
ما يقرب منه ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك فى نفس الامر لا تنعقد بها فى حق الكافر المذكور ثم نعم يتعذر ذلك فيمن لا يعترف بالله
كالدهرية وهو ظ وان اراد بها ايقاعه طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه ان يكون قابلا له باعتبار مثل هذه القربة فى السنة لعدم الدليل
عليه ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالف ايض لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم صرحوا بصحة بعض عباداته كالعتق وتأملوا فى بعض اخر هذا
وعليك بمحافظة ما ذكرنا فانه ينفعك فى كثير من المواضع **قوله** وعلى هذا الاوجه لاختصاص الحكم بالولد روى الصدوق فى الفقيه فى كتاب النكاح فى باب حق
المرأة على الزوج عن عبد الله بن سنان وطريقه اليه صحيح عن ابى عبد الله ع قال ليس للمرأة مع زوجها امر فى عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر فى
مالها الا باذن زوجها الا فى حج او زكوة او بر والديها او صلة قرابتها وانت خبير بانه يمكن ان يكون مستندهم فى اعتبار اذن الزوج فى النذر وهذه
الرواية لكن لا يخفى ان ما تضمنت الرواية من اعتبار اذن الزوج فى غير النذر ايض من الامور المذكورة مما لم يذهبوا اليه فلعلهم حملوها على الاستحباب فليحمل
عليه فى الجميع ويمكن ان يقال ان الحمل على الاستحباب فى غير النذر للضرورة لا يوجب الحمل عليه فيه ايض لعدم المقتضى له اذ يمكن حمله على الاستحباب لكن لا يخفى ان
الظ ان الحمل على الاستحباب فى الجميع كانه ليس ما بعد من ذلك فاثبات اشتراط الاذن وتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل وايض لا يخفى اختصاصها
بالنذر فى المال وعدم عمومها على ما ذكره الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فتأمل **قوله** فى الدين والدنيا هذا الكلام يدل على انه ليس المراد بالطاعة
ما يشمل كل راجح دينى والا فكان ينبغى ان يخص المباح الراجح بالراجح الدنيوى ليكون مقابلا لها وح فلعل المراد بها هو العبادات المعهودة لكن
كلامه فى شرح قوله ولا بد من كون الجزء طاعة لا يخلو عن تشويش وذلك لان قوله بان يجعله احد العبادات المعلومة يوافق ما ذكرنا ثم قوله فلو كان
مرجوحا او مباحا لم ينعقد يدل على شمول الطاعة لكل راجح والا فكان ينبغى ان يضم اليها الراجح الذى ليس بطاعة ايض بل هو الى التعرض اصرح
لكونه شقا خفيا وكلامه فى شرح يع ايض لا يخلو عن هذا التشويش كما يظهر بالمراجعة **قوله** فعلا او قوة الظ انه لا حاجة الى هذا التعميم بل يمكن ما
سبق بافادة ما قصده **قوله** والبيع مباح الا ان الاظهر ان بقى وعدم البيع مباح ليوافق ما فى الرواية السابقة ثم ان كان المراد بالطاعة اخص من
الراجح الدينى وكان الغرض الاستدلال به على عدم وجوب كون متعلقه الطاعة فلا يخلو عن وجه واما اذا كان غرض الاستدلال به على جواز تعلقه بالمباح
المتساوى الطرفين كما هو صريح س فيتوجه عليه ولا ان عدم بيع المملوك لعله كان راجحا دينا مط ولو سلم فيحتمل الاقتران بعوارض مرجحة كما اشار
اليه الش فلعله كان فى الواقعة المذكورة فى الحديث وعلمه الامام فاجاب على مقتضى علمه ثم الثانى عبارة س فى النسخ التى رأينا نقل عبارة الحديث
لله على ان ابيعها بدون لفظ لا وح فلا يتوجه عليه الايراد الاول نعم يرد عليه عدم مطابقة ما نقله لما نقل فى الرواية على ما نبت والله يعلم **قوله**
وفى بيان استعماله لها كانه اشارة الى مثل ما نقل فى الاصول مثلا ان اصل مقدمة الواجب يستعمل فى مثله كذا وكذا وان الامر بالشئ نهى عن ضده

يوم وليلة له ولعياله الواجبى النفقة ووفاء دينه وان لم يطالب به نعم لو تكلف العادم العتق اجزأه الا مع مطالبة الديان للنهى عن العتق ح وهو عبادة والعزم بالعتق عنه التق لا الوجوب الخ

كتاب النذر وتوابعه

ينبغى

لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد واعلم ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة مطلقا لانه ان كان مجتهدا انفذ حكمه لغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا اجماعا
وانما يتحقق مع جمعه للشرايط حال حضوره وعدم نصبه كما بيناه وقد تحرر من ذلك ان الاجتهاد شرط في القاضي في جميع الازمان والاحوال وهو موضع وفاق
وهل يشترط في نفوذ حكم قاضي التحكيم تراضي الخصمين به بعده قولان اجودهما العدم عملا باطلاق النصوص ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع الحاجة الى
الارتزاق لعدم المال او لوصلة اليه سواء تعين القضاء عليه ام لا لان بيت المال معد للمصالح وهو من اعظمها وقيل لا يجوز مع تعينه عليه لوجوبه ويضعف بان
المنع ح من الاجرة ينفع في كتب وكتب هكذا اولى مما يذكر في كتب الفقه لما فيه من الاسئلة لانه اذ به يعرف طريق استعمال المقدمات فتامل قوله لان الاستثناء هو المجموع لا الآحاد
لا من الوفق ذلك ولا يخفى ان الثاني في عبارة المص هو قاضي التحكيم والمستثنى منه هو القاضي مط وح فلا وجه لعبارة الاصل لا وجه لما كتبه سلطان العلماء في الحاشية ايض
يجوز الجعل ولا الاخر وهو انطبق بدل قوله الاستثناء ومستثنى منه اويدل قوله هو المجموع من المجموع انتهى بل الظاهر ان يق لان مخالفة المستثنى للمستثنى منه انما هو في اعتبار
من الخصوم ولا من مجموع الشرايط من حيث المجموع لا كل فرد نعم لو لم يحمل الاستثناء على معناه الاصطلاحي بل حمل على معنى التخصيص وما قرب لامكن توجيه العبارة بحمل الاستثناء
عليهم لانه في معنى على المستثنى منه كما في الحاشية ويمكن حمله على المستثنى ايض فتامل قوله والانصاف لكل منهما اه كانه حمل الانصاف على السلام والاعتذار ووقع منه من
الرشا والمزق الخ وانهما فانه يجب التسوية بينهما فيه بمعنى انه لا يجوز له ان يفعل ذلك لاحدهما لو وقع منهما ما يقتضيه بالنسبة اليه او حمل الانصاف على الزجر والمنع اذا
وقع من احدهما مثلا بالنسبة الى الاخر ما يقتضيه فانه يجب التسوية في ذلك ايض على رايهم بالمعنى الذي ذكرنا فتامل قوله لما فيه من الترجيح الذي اقل مراتبه
الكراهة لا يخفى انه على هذا يجب على المص ان يحرم ذلك لقوله بوجوب التسوية فتامل قوله وعلى تقدير كون الدعوى لا يخفى ان قول المص تولى
بما يتعلق بالمدعى الاعتبار تنبه عليه على الصور الثلث جميعا وعلى توجيه الش يختص بصورة كون الدعوى ليتم لا يخرج عن الكلام عن الانتظام فكانه
تغفل قوله تحلف انه لا حق له قبله على صيغة الماضي من القبول فيكون جزاء الشرط ويمكن ان يقرا قبله بمعنى عنده فيكون متعلقا بقوله لا حق ويكون
جزاء الشرط هو قوله فان ويكون قوله وان قام متعلقا به مقدما عليه هذا على ما نقلت الرواية ههنا واما على ما رايناه في الكتب فليست هكذا
بل في الفقيه الذي نقلت الرواية فيه صحيحة هكذا قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي ولا دعوى له
قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعد ما استحلفه خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه
ويقرب من هذا ايض عبارة في رواية ابي بكر ولكن السند فيهما ليس بصحيح وعلى هذا فالعبارة واضحة كما لا يخفى قوله وان قام بعد ما استحلفه كان المراد وان
اقام الشهود بعد خمسين قسامة اي اقام خمسين شاهدا قوله وفي هذه الادلة نظر بين اما الاول فلانا لا نجعل النكول دليلا على ثبوت الحق بل لحكمة به
للرواية الصحيحة ولو لا حجة شرعية لم يكن الحكم بثبوت الحق بعد اليمين ايض الى الاحتمال الكذب بعد قيامها فالعمل على مقتضاها واما الثاني فمع عدم صحة
سنده لانه عام لعله باعتبار رد المنكر ولا نزاع فيه انما الكلام في صورة امتناعه عن الرد ومنه يظهر الجواب عن الثالث ايض لحمل الاخبار على ما ذكرنا
جمعا بينها وبين الصحيح المذكور بل لعل ظاهرها هو ذلك كما يظهر بالرجوع اليها واما الرابع وهو حديث الاحتياط فلا يضع اليه بعد ورود الصحيحة
على خلافه وبعد هذا كله فلا ريب ان العمل على الاول اولى فتامل قوله فان اصر حكم بنكوله على قول من يقضي قال سلطان العلماء كان الش حمل كلام
المص على انه حكم على المدعى عليه بالحق بسبب النكول ولذلك جعله مبنيا على القول بالقضاء بمجرد النكول ولا يخفى عدم ملايمته لفتوى المص سابقا من
رجوع اليمين الى المدعي فالاولى جعل الباء في قوله بالنكول صلة للحكم اي يحكم عليه بانه ناكل من غير تعرض لحكم الناكل من انه هل يقضي عليه بالحق ام لا
تمام انتفاقه انتهى ولا يخفى ان الحكم بالنكول جار على القولين ح فالعبارة كما نرى فينبغي ان يقدر بعد قوله حكم بنكوله قولا لنا وثبوت الحق او ثبوت البا
في قوله بنكوله للسببية لا صلة لحكم والمعنى حكم بثبوت الحق بسبب النكول اي بمجرده هذا ثم ان تمام كلام الش كانه تفصيل لما ذكره المص من الحكم بالنكول
وبيان انه بعد الحكم بالنكول كيف الحكم لا انه حمل كلام المص على القول الاول حتى يرد عليه انه غير ملايم لفتوى المص سابقا من رجوع اليمين الى المدعي فتامل
قوله من ظاهر النهي في الخبر لا يخفى ان الخبر الثاني المذكور ههنا مخصوص بالدعوى لا الاول فيمكن ان يقرا الاول لا يختلف فيه بالتشديد من باب التفعيل ويصير
مخصوصا بالدعوى فالاستدلال به على عموم الحكم لا يخ عن اشكال ثم بعد حمل الخبر على الكراهة كيف يمكن الاستدلال به على التحريم في الدعوى هذا ويمكن
ان يكون نظر الش الى خبر اخر غير ما ذكر ههنا فان في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عموم الحكم فتامل قوله ثم الغائب على حجته لو حضر هكذا ورد في رواية
جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما قال الغائب يقضى عليه اذا اقامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على
حجته اذا قدم وانت خبير بان هذا على تقدير عدم توجه اليمين على المدعي متوجه واما على القول بتوجه اليمين على المدعي مع البينة كما هو راي المص
ههنا فالظ كما يستفاد من غير كلمات الش في شرح يع انه لا يبقى للغائب بعد ذلك حجة لا سيما اذا لم يكن له بينة وعلى هذا فحكم الش بذلك في تضاعيف
كلام المص كما ترى فتدبر والله تعالى يعلم قوله بناء على ترجيح بينة الخارج هذا هو الاشهر وقيل انما يقتسمانه نصفين بناء على ترجيح بينة الداخل فلكل
منهما مرجح باليد على نصفه تقدمت بينته على ما في يده وقيل انما يقسم كذلك بناء على تساقط البينتين بسبب التساوي فيبقى الحكم كما لو لم يكن بينة و
نظهر الفائدة في اليمين على من قضى له فعلى الاخير يلزم كلا منهما اليمين لصاحبه لان تساقط البينتين يوجب الرجوع الى اليمين كما لو لم يكن بينة وعلى
الثاني لا يمين على احدهما لان ترجيح البينة بسبب اليد اوجب العمل بالراجح وترك الاخر كما لو تعارض خبران ويترجح احدهما وعلى الاول الظ ايض عدم
اليمين لمثل ما ذكرنا في سابقه لكن العلامة في التحرير مع انه قوى القول بتقديم بينة الخارج قضى ههنا لكل منهما بما في يد صاحبه وقوى ثبوت اليمين على
كل منهما واحتمل عدمه كذا في شرح يع واعلم ان كون العين في يديهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون يدهما على السوية كان يكون مثلا في ملك مشترك
بينهما والثاني ان يكون في يد كل منهما نصفه وانت خبير بانه في الصورة الثانية للنزاع فايدة ظاهرة سوى ما ذكره الش فكانه حمل الكلام على الوجه الاول
فضرب لبيان تلك الفائدة بما ذكره لكنه في مسئلة اخرى عند قول المحقق لو ادعى كل منهما ان الدابة له وفي يد كل واحد بعضها واقام كل منهما بينة قضى
لكل واحد بما في يد الاخر قال انما يقضي لكل واحد منهما في يد الاخر على تقدير كون البعض الذي في يد كل منهما منفصلا عن الاخر ليتحقق اختصاص اليد به
اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة كما لو اقام المدعيان بينتين والعين في يدهما انتهى وكلام العلامة ايض في التحرير في تلك المسئلة
مطابق لما ذكره حيث قال لو تداعيا شاة مذبوحة وفي يد كل واحد منهما بعضها منفصلا فلا بينة قضي لكل واحد بما في يده بعد الاحلاف ولو اقاما

بينتين

نذو الید من صدقه من هی بیده مع الیمین وعلی المصدق الیمین للاخر فان امتنع حلف الاخر وان غرم له مجیلو شتریتهما باقراره الاول ولو صدقتهما فهی لهما بعد حلفهما او
نکولهما ولهما احلافها ان ادعیا علمه ولو انکرهما قدم قوله بیمینه ولو کان لاحدهما بینة فی جمیع هذه الصور فهی لذی البینة مع یمینه ولو اقاماها رجح الاعدل شهودا
فان تساووا فی العدالة فالاکثر شهودا فان تساووا فیهما فالقرعة فمن خرج اسمه حلف واعطی الجمیع فان نکل احلف الاخر واخذ وان امتنعا قسمت نصفین و
کذا یجب الیمین علی من رجحت بینته وظ العبارة عدم الیمین فیهما والاول مختاره فی س وفی الثانی قطعا وفی الاول میلا ولو تشبث احدهما ای تعلق بها بان کان زاید
علیها فالیمین علیه ان لم یکن للاخر بینة سواء کان المتشبث ام لا ولا تکفی بینته عنها ای عن الیمین لانه منکر فیدخل فی عموم الیمین علی من انکر وان کان له بینة فلو نکل عنها
بینتین حکم لکل واحد بما فی یده الاخر الی اخر ما ذکره لکن کلامه ههنا یحمل علی نحو ما ذکره ههنا وانت خبیر بانه علی هذا یجب حمل هذه المسئلة علی ان یکون عنها حلف الاخر و
ما فی ید کل واحد منفصل عن الاخر ولا یخفی بعده والتعلیل الذی ذکره بقوله لیتحقق اختصاص الید به یتوجه علیه ان حکمهم بان لکل واحد منهما ما اخذ فان نکل اقرت فی
ید الاخر انما هو لتصحیح فایدة ان البینة للخارج یکفی فیه تحقق نصفین علی الاشاعة بید کل واحد منهما علی احدهما فحکم لکل واحد منهما بما فی یده بید المتشبث ولو اقاما
الاخر بناء علی القاعدة المزبورة وان لم یتفاوت الحال لو حکم لکل واحد منهما بما فی یده ایض من حیث الملکیة وان تفاوت الحکم من حیث الیمین وعدمه ای المتشبث ولو اقاما
والقول بعدم التمایز بین النصفین المشاعین وانه بعد الحکم له بما فی ید صاحبه لا یحکم له الا بالنصف المشاع وقد کان فی یده مدفوع بانه یکفی الامتیاز ای المتشبث والخارج
بکون احد النصفین ملکا له والاخر لصاحبه فیحکم بانتقال کل منهما الی الاخر بناء علی الاصل المذکور ولزوم الامتیاز الزاید علی ما ذکر محل نظر ولو سلم بینة فهی الحکم لاتهما
الحکم بوجوب الانفصال مما لا وجه له بل لو کان فی ید واحد منهما نصفه وبید الاخر نصفه الاخر وان کان متصلا احدهما بالاخر تحقق الامتیاز قطعا ویجری خلاف وقیل تقدم
فیه الخلاف المذکور الا ان یحصل ما ذکره من الانفصال شاملا لذلک ایض فتدبر **قوله** فذو الید من صدقه ای یحکم له مع الیمین والا فالیمین لا اثر له بینة الداخل مطلقا
صرح بانه زاید هو ظ **قوله** ولو انکرهما قدم قوله ولو قال هی لاحدهما ولا اعرفه احتمل قویا القرعة فیحلف من خرج اسمه فان نکل حلف الاخر وان لما روی ان علیا ع
نکل اقتسماه بینهما کذا فی شرح یع **قوله** ولو کان لاحدهما بینة فی جمیع هذه الصور قال فی س ولو کان لاحدهما بینة فهی له فی الصور کلها ولم یذکر قضی بذلک وثنا ...
الیمین وانت خبیر بانه یشکل ذلک فی صورة احدهما خاصة فانه ذو الید علی ما ذکره ح فلو کانت البینة له فینبغی علی القول بان البینة فی الخارج البینتین فیرجع الی
وعدم اعتبارها اذ لیس وظیفته الاثبات ومثله الاشکال فی صورة تصدیقهما اذ ح یصیر کل منهما ذا الید علی النصف فعلی القول بان البینة للخارج تقدیم ذی الید و
یشکل سماع بینته فی النصف الذی بیده والجواب انه یظهر من کلامه فی س انه اختار ان صاحب الید اذا جاءت بالبینة اعترف بعینه وکفته عن الیمین اذا قبل الخارج مطلقا
لم یکن للمدعی بینة والظ انه لیس بینه بناؤه علی القول بترجیح بینة الداخل فی صورة تعارض البینتین بل مطلق وح فما ذکره مبنی علیه هذا واما بظهر الخبر المستفیض
ما ذکره الش من اضافة الیمین فغیر اشکالی فی صورة تصدیق احدهما وصیرورته ذا الید ان کانت البینة من المصدق له فاما ان یتعین علیه الیمین من ان القول قول ذی
بینته کما هو مختاره فی هذا الکتاب وتسمع بینته لدفع الیمین عنه علی ما اختاره فی س وکیف ما کان فلا وجه للجمع بین البینة والیمین وان کانت البینة الید والبینة بینة
من الاخر فوظیفته بالبینة ولا حاجة له الی الیمین الا ان یقال ان کلامه مبنی علی القول بان فی صورة ترجیح الداخل والخارج علی القول بلا بد من الحلف المدعی الشامل لوضع
ایض علی ما اشار الیه والتحریر حیث قال وای البینتین قدمناها ففی استحلاف صاحبها نظر ینشأ من تساقط البینتین عند تعارض فیبقی کما لو لم یکن بینة النزاع وقیل تقدم
وح عدم التساقط مع رجحان احدهما فیحکم بالراجح کما لو تعارض خبران انتهی فلعل الش اختار الاول ولا یخفی ان الحکم بالحلف علی القول بترجیح البینة بینة الخارج ان شهدتا
الداخل لا یخ عن وجه بناء علی ان یحکم بتعارض البینتین فیبقی کما لو لم یقم بینة فیحکم بیمین ذی الید لما فی روایة اسحق بن عمار عن الصادق ع قیل وان بالملک المطلق او المسبب
کان فی ید واحد منهما واقاما جمیعا البینة فقال اقضی بها للحالف الذی هی فی یده واما علی القول بترجیح الخارج فلا وجه له اذ لیس بناؤه علی التعارض او بینة خاصة بالسبب
لو بنی علیه حکم بسقوطهما فلا یبقی رجحان یحکم به للخارج لو سلم لزوم الحلف فی الصورة المفروضة فلا ریب فی اختصاصه بصورة اقامة البینة من الطرفین ولو انفردت به بینة
ولا فیما نحن فیه فلا وجه له اصلا وکل من ادعی ما لا ید لاحد علیه واختص باقامة البینة علیه یحکم له به من غیر حلف وما نحن فیه لیس الا منهما وایض لا معنی متن
لسماع بینة الداخل فی صورة اختصاصه باقامة البینة مع الحلف اذ لا ریب فی کفایة الیمین له فالبینة لغو فعلم ان ما احتمله من ثبوت الیمین علی القولین
انما یختص باقامة البینة من الجانبین هذا ویرد علیه الاشکال فی صورة انکارهما فان کلا من الطرفین ح خارج فیکفی البینة له فلا وجه للیمین وفی ما
صورة تصدیقهما فالظ انه یصیر کل منهما ذا الید علی النصف ثم بینته بالنسبة الی النصف الذی فی ید صاحبه لا علی القول ببینة الخارج فظ و
علی القول الاخر فلان الظ ان النزاع فی ترجیح الداخل انما هو فی صورة اقامة البینة من الجانبین واما اذا اقام المدعی وحده البینة فتسمع بینته ولا
فی النصف الذی فی یده فلو قیل بما اختاره فی س من سماع بینة الداخل اذا لم یکن للمدعی بینة فیکفی البینة فیه ایض کما اشرنا الیه اما لو لم یقل به بل
حکم بان وظیفته الیمین کما اختاره فی هذا الکتاب فلا بد من الیمین فالحکم بالبینة مع الیمین فی هذه الصورة لا یخ عن وجه ومثله القول فی الصورة
التی فرضها اولا بقوله لو تداعیا ما فی ایدیهما کما لا یخفی فظهر بما قررنا ان ما احتمله سلطان العلماء من جعل هذه الصورة اشارة الی الصور الاخیرة من تصدیقهما
وانکارهما الخ مما لا یسمن ولا یغنی من جوع لورود الاشکال فی صورة انکارهما ایض علی ما عرفت وایض جعل صورة حلفهما وکذا نکولهما من الصور والحکم
بهما ما ذکره کما تری فالظ اذن ان یجعل جمیع الصور اشارة الی الصور الثلثة الاخیرة من تصدیق احدهما وتصدیقهما وانکارهما لکن یتوجه علیه الاشکال
فی صورتین منها علی ما قررنا واما صورة کونهما فی ایدیهما التی اشار الیها اولا فهی وان صح ما ذکره فیها ایض لکن الظ ادخالها ایض لیعلم حکم الجمیع
ولا یلزم الاهمال فی البیان لکن عبارة المص لا یحتمل الشمول لها وهو ظ ولو قطع النظر عنه وقیل ان الش غیر نظم الکتاب فینبغی النظر الی مجموع العبارتین
لا الی عبارة المتن وحدها ففیه ان جعل ذلک شاملا لها ثم تخصیص ما ذکرناه بعده بقوله ولو اقاماها بالصور الاخیرة تعسف جدا فالظ جعل ذلک
ایض اشارة الی الصور الاخیرة خاصة وان لزم الاجمال المذکور فتدبر اما ما ذکره بعد ذلک بقوله ولو اقاماها الخ ففیه ایض اشکال اما اولا فلان فی
صورة تصدیق احدهما وصیرورته ذا الید ترجع المسئلة الی المسئلة الاتیة من تشبث احدهما ویاتی فیها الخلاف من ترجیح الداخل والخارج فلا وجه لتغییر
الحکم فیه وهذا یتوجه علی قوله فیما سیجیء ولو اقاماها بینة فللمستوعب بل ینبغی ان یحکم فیه بانه ان کان المصدق له هو مدعی النصف فالحکم هو حکم
بقیة المسئلة السابقة علیه وهو قوله ولو اقاما بینة فهی للخارج الخ وان کان هو مدعی الکل فالکل له علی القول بترجیح بینة الداخل وعلی القول
الاخر یقسم بینهما نصفین ویمکن ان یقال الحکم بصیرورة احدهما ذا الید علی تقدیر تصدیقه انما هو فی صورة عدم اقامة البینة من الجانبین واما
فیها فلا لتحقق الخلاف فیه قال فی التحریر لو اقر الثالث بها لاحدهما مع تعارض البینتین المتساویین عدالة وعددا اهل منزل الاقرار منزلة الید

حتی

الداخل قدم وقيل مع نسبتها تقدم بينة الداخل ايضا وتوقف المص هنا وفي س مقتصرا على نقل الخلاف وهو في موضعه لعدم دليل متين من جميع الجهات وفي شرح الارشاد
رجح القول الثالث
وهو مذهب الفاضلين
ولا ترجيح من رجحان ولا تثبت او
ادعى احدهما الجميع والاخر النصف
مشاعا ولا بينة اقتسماها نصفين
بعد يمين مدعي النصف للاخر من
دون العكس لصادقته اياه على
استحقاقه النصف الاخر ولو كان النصف
المتنازع معينا اقتسماه بالسوية بعد
التحالف فيثبت للمدعي الربع و
الفرق بين المشاع ان كل جزء من
العين على تقدير الاشاعة يدعي كل
منهما تعلق حقه ولا ترجيح للداخل والعين
اذ لا نزاع في غيره ولم يذكروا هنا
الحكم والكلام خلافا والافلا (.)
من نظر ولو اقاما بينة فهي للخارجة
على القول بترجيح بينة وهو
مدعي الكل لانه يد مدعي النصف
النصف منه

حتى ترجح البينة ان قلنا بترجيح بينة ذي اليد او ترجح الاخرى ان قلنا بترجيح بينة الخارج فيه نظر فان قلنا انا قوان ليس كاليد فهو مرجح به صنا التصديق
الاقوى لعدم لان هذه يد مستحقة الازالة بالبينتين انتهى مع انه قد ذكر في المسئلة السابقة سابقا عليه انه لو كانت العين في يد ثالث حكم لها من صدقه
الثالث بعد الاحلاف من المدعى عليه على الثالث اليمين لو ادعى الخصم علمه بالملك لفائدة الغرم مع الاعتراف لا القضا بالعين ولا يخفى بعده فان لفظ
قوله فيما سيجيء صاحب اليد صيرورته ذا اليد فط والظ عند الاعتبار هو ذلك وقد اختار في التحرير في مسئلة دعوى احدهما الكل والاخر النصف
فه واما ثانيا فلان في صورة تصديقهما يصير كل واحد منهما ذا اليد فيرجع المسئلة الى ما كان في ايديهما واقاما بينة وقد حكم فيه بالقسمة نصفين و
الحكم لكل منهما بما في يده فلا وجه لتغيير الحكم فيه ثم لا يخفى ان ما ذكر في المسئلة السابقة ان كان المراد بكونهما في ايديهما ما يشمل الوجهين فالامر ظ وان
كان على ما يظهر في شرح يع في مسئلة الدابة فان كانت العين في يد الثالث منفصلا احد نصفه عن الاخر وصدق لكل واحد منهما لاحدهما فالامر كك و
ان لم يكن كك بل كان متصلا وصدق بها لهما على الاشاعة كما لو كان في ايديهما كك على ما ذكره في تلك
المسئلة حيث قال اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة وعلى اي وجه كان فلا وجه لتغيير الحكم فيه والحكم بالترجيح فيه بما ذكره هذا الا
تخصيص الحكم بصورة المصدقة اليد بصورة عدم اقامة البينة من الجانبين امره كما عرفت فتدبر ثم الظ ان ما ذكره الشارح في حل عبارات المص ليس بشيء
والظ في علة ان يكون المراد بقوله ولو خرجا هو بيان حكم اذا خرجا بدون تصديق من في يده لاحدهما اما بان لا يكون في يد ثالث او كان ولم يصدق
احدهما في الحكم ما ذكره من انها للذي له البينة مع اختصاصها باحدهما وما اضافه الشارح من قوله مع يمينه بحيث ترى كره وقوله بعده لك سواء كانت في يد ثالث او
بينهما اذا خرجا وصدق من في يده احدهما سواء ادعى كل منهما الكل او احدهما الكل والاخر النصف في حكمه ان المصدق او صاحب اليد فيترتب عليه
ما فصل سابقا من انه لو تشبث احدهما فاليمين عليه لا يكفي بينة ولو اقاما فيبقى الحكم لا يهما خلاف وفي انا ادعى كل منهما الكل فالامر ظ وان ادعى احدهما
النصف فالنزاع انما هو في النصف صدق بدله تهوده والبد فاليمين عليه البينة على صاحبه ولو اقاما بينة ففي الحكم خلاف على قياس سابقه واما ما
ذكره الشارح من قوله ولو اقاما بينة فليس في محله وعليك بالتامل في هذا المقام **قوله** المص لا يكفي بينة قال سلطان العلماء ذكر هذا الحكم بلا خلاف وكذا
كثير من الاصحاب مع انهم نقلوا الخلاف في مسئلة تعارض البينتين في انه هل يرجح بينة الداخل وهو المتشبث والخارج من غير مرجح ولا يخفى انه من قال بترجيح
بينة المتشبث على تقدير تعارض بينة الاخر من غير يمين يحض انه يرجح بينته بانه ذو اليد فلا بد له من الحكم باعتبار بينته على تقدير عدم معارض بطريق
اولى انتهى ولا يخفى ان الناس حكم بتقديم بينة الداخل باعتبار انه يرجع الى تساقط البينتين فيرجع الى تقديم ذي اليد لا يرد عليه اشكال فانه حكم فيه
ايضا باليمين وحكم له لاجلها واما على القول بترجيح بينته في نفسه تقديمه بغير يمين فيتراءى انه يتوجه عليه ما ذكره من القياس بطريق الاولى لكن قد
ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة انهم حكموا ايضا بسماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه ما نقلنا عن س واختار العلامة فلا ايراد على الظاهر لو لم يقو لوا
بذلك وقالوا بتعيين البينة كما اختار في هذا الكتاب فيمكن ان يقال بينة الداخل خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص وهو صورة تعارض البينة
على ما ورد في روايتي غياث بن ابرهيم وجابر فلا اشكال فيه **قوله** فلا يخفى من رجحان انت خبير بانه ليس في الاخبار التي يدل على اعتبار الخروج او الدخول ما
يدل على رجحان هذا القول بل منها ما يدل على رجحان الخارج اما مط او مع تسببهما وهو رواية منصور ومنها ما يدل على رجحان الداخل مط مع الحلف
وهو رواية اسحق بن عمار ومنها ما يدل على رجحان الداخل مع تسببهما وهو روايتا جابر وغياث بن ابرهيم ويمكن ان يقال برجحانه مع انفراده بالسبب بطريق اولى
كما هو القول الرابع وفي المسئلة اخبار اخرى لا يوافق شيئا من الاقوال المذكورة **قوله** والا فلا يخفى من نظر قال سلطان العلماء الارب في الحكم على تقدير
التعيين لان النصف الاخر مخصوص بمدعي الكل بلا كلام فالمدعى به هو النصف المعين على السوية فيقسم هذا النصف بعد التحالف لا على تقدير دعوى النصف
المشاع فما حكم المص فيه محل نظر لعين الوجه المذكور في صورة التعيين لان النصف المشاع لمدعي الكل بلا كلام والنصف الاخر اي نصف فرض فنسبتهما اليه
بالتصرف على سواء فلا وجه لاختصاص احدهما بالحلف لان الغرض اشاعة التصرف ايضا فالنظر يقتضي في هذا التقدير ايضا التحالف وقسمة النصف كما في صورة
التعيين وما ذكر في بيان الفرق ان كل جزء على تقدير الاشاعة يدعي كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح ثم اذ المرجح موجود فان كل جزء فرض يكون نصفه بالاشاعة
متعلقا بمدعي الكل بلا كلام والدعوى في نصفه الاخر فليس نسبتهما الى الكل على السوية حتى يقسم الكل بل الى النصف فيقسم لا انه قال الشارح بذكر والعلا
في هذا الحكم وكان نظر الشارح الى ما قلناه فه انتهى وانت خبير بانهم ذكروا في باب الصلح انه لو كان بيدهما درهمان فادعاهما احدهما وادعى الاخر
احدهما خاصة فالثاني نصف درهم وللاول الباقي واسندوا في ذلك الى رواية عبد الله بن المغيرة عن الصادق ع ومثله ما رواه في يب في باب زيادات القضايا
والاحكام عن محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عنه ولا يخفى انه ان يمكن الجمع بين ما ذكروه ههنا وما حكموا به هنا وبحمل كلامهم ههنا على صورة الاشاعة
كما ذكره الشارح ويخصص كلامهم بصورة كون احدهما المدعى به معينا كما هو ظ الحال لكن ذكر المص هناك وفي س وسينقله الشارح انه يشكل ذلك اذا ادعى
الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسمة نصفين ويحلف الثاني للاول وكذا في كل مشاع وانت تعلم ان الظ منه انه حمل كلامهم على صورة الاشاعة والتعيين
جميعا ح فيكون منافيا لحكمهم ههنا وما قواه هو الموافق لما ذكره ههنا ويرد عليه ما اشير اليه من النظر ولا يمكن لعذرهم من قبله بعد ذكرهم الخلاف في
الحكم على ما ذكره الشارح فتدبر وانت خبير بمال ما ذكر من النظر وان توجه على ما ذكره الشارح من الفرق لكن يمكن ان يقال ان المفروض ههنا وبهما في اليد على
سبيل الاشاعة ح فيكون في يد كل واحد منهما نصف مشاع من العين ولذا حكموا بانه لو اقاما بينة فهي للخارج على القول بتقديم بينته وعلى القول الاخر
يقسم بينهما نصفين وح نقول مدعي النصف يده ثابتة على ما يدعيه مدعي الكل يده خارجة عنه في لو لم يكن بينة فلا يتوجه على صاحب اليد الا اليمين
فيحكم له بالنصف بيمينه كما ذكروه وهذا بخلاف صورة التعيين اذ لا نزاع في النصف الاخر والنصف المتنازع فيه يدهما عليه على السوية وقد يتوهم انه

يقسم

لمدعي الكل خارج عنه وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين كما لو لم تكن بينة لما ذكرناه من استقلال يد مدعي النصف عليه فاذا رجحت بينته باخذه ولو اقام
احدهما خاصة بينة حكم بها ولو كانت في يد ثالث وصدق احدهما صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل وللاخر احلافه ولو اقاما بينة فللمستوعب النصف وتعارضت
البينتان في الاخر فيحكم للاعدل فالاكثر فالقرعة ويقضى لمن خرج بيمينه فان امتنع حلف الاخر فان نكلا قسم بينهما فللمستوعب ثلثة ارباع وللاخر الربع وقيل
يقسم على ثلثة فلمدعي الكل اثنان ولمدعي النصف واحد لان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة فيقسم على طريق العول على حسب سهامهما وهي ثلاثة كضرب الديان
يقسم نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم لا يخفى ان هذا كله انما هو اذا كان نسبتهما بالنسبة الى الكل على السوية واما لو كان في يد كل
واحد منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فلا ريب في توجه اليمين عليه والقضاء له بعدها وان ادعى ما في يد الاخر فيتوجه اليمين على الاخر
ويحكم له بالكل بعدها وان ادعى النصف مشاعا فلا نزاع في ثبوت النصف مشاعا من كل منهما لصاحب الكل انما النزاع في النصف الاخر منهما فينبغي القول
بتوجه اليمين على كل منهما في نصف النصف الذي بيده فتدبر **قوله** لمدعي الكل خارج عنه هذا انما يفيد القضاء له بالنصف الذي في يد صاحبه لا
النصف الذي في يده فلعلهم نظروا الى عدم التنازع فيه وفيه نظر وههنا احتمال اخر وهو ان يحكم على هذا القول ايضا بالقسمة بينهما نصفين بناء
على القضاء لكل منهما بما في يد صاحبه لترجيح بينة الخارج كما في صورة النزاع في الكل اليمين هذا على ما هو الظاهر من كلامهم من كون حكمهم في تلك
المسئلة جاريا على الوجهين جميعا واما على ما نقلنا عن شرح يع فقد ظهر انهم لم يحكموا في صورة النزاع في الكل اذا كان يدهما عليه على السوية
بان لكل واحد منهما ما في يد الاخر بل بالقسمة بينهما نصفين على الاشاعة لعدم الترجيح ح فيمكن ان يقال فيما نحن فيه ايضا على قياس ما سبق ان ترجيح
الخارج يستدعي ان الحكم له بشيء لم يكن حاصلا في يده واذا حكم له بالنصف المشاع الذي في يد صاحبه فقد كان ذلك في يده ولا تمايز بينهما فيجب ان
يحكم في هذه الصورة لمدعي الكل بالكل اذ ح النصف الاخر لم يكن بيده فيحكم به للخارج لكن قد عرفت ما فيه ايضا وايضا يحصل كلامهم ح التشويش
اذ الظاهر ان يكون الغرض في المسائل الثلثة على نحو واحد وعلى هذا الابدان يحمل تلك المسئلة وسابقتها على ان يكون يد كل منهما على اليمين على
السواء والمسئلة السابقة على ان يكون في يد كل منهما النصف منفصلا هذا ويحتمل ثالث وهو ان يقال لا نزاع فيحكم به لمدعي الكل وقد تعارض
البيان في النصف الاخر فيحكم بتساقطهما ويقسم ذلك النصف بينهما نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه كما في قول في صورة النزاع في
الكل لكن لم اجد في كلامهم التعرض لهذين الاحتمالين وانما ذكروا ما ذكره المص من الاحتمالين ونقلوا عن ابن الجنيد قولا ثالثا وهو القسمة بينهما اثلاثا
سواء اقاما بينة او لم يقم شيء منهما نظرا الى العول ثم لا يخفى ان الظاهر ان ما ذكروه انما هو في ما لو كان النصف المتنازع فيه معينا فالحكم ما ذكرنا
في الاحتمال الثالث من قسمة النصف نصفين لكن يحتمل فيه وجه ما ذكروه من الاحتمالات في مسئلة التنازع في الكل مع اقامتهما البينة من جعل بنائه على
ترجيح بينة كل منهما على ما في يده او يد صاحبه او الحكم بالتساقط والقسمة نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم هذا كله اذا كان يدهما على
الكل على السوية كما فرض في المسئلة السابقة واما لو كان في يد كل منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فالحكم ما ذكروه من انه على القول بترجيح
الخارج يحكم بالجميع لمدعي الكل وعلى القول الاخر يقسم نصفين وهو ظ وان ادعى النصف الذي بيد صاحبه فالامر بالعكس كما لا يخفى وان ادعى النصف مشاعا
فعلى القول بترجيح الخارج يحكم له بالنصف المشاع مما في يد صاحبه وعلى القول الاخر بالنصف المشاع مما في يده والباقي لمدعي الكل **قوله**
وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين اما بيمين مدعي النصف على مذهب من يقول بترجيح الداخل بناء على التساقط والرجوع الى اليمين او بدونها
على مذهب من يقول بترجيحه نفسه **قوله** ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها لا يخفى انه لو كان اقامة البينة من مدعي الكل فلا ريب في سماع بينته
في النصف الذي بيد صاحبه بناء على ترجيح بينة الخارج ولا في النصف الذي بيده فلو قيل بما اختاره في شرح من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي
بينة كما نقلنا سابقا فلا اشكال ايضا واما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفته اليمين كما اختاره في هذا الكتاب فلا يخ عن اشكال الا ان ينظر الى
عدم النزاع فيه وفيه نظر والاولى اضافة اليمين لذلك واما على القول الاخر فالظ انه لا اشكال ايضا في النصف الذي بيد صاحبه والظ ان النزاع
في ترجيح الداخل انما هي في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فتسمع بينته على ما اشرنا اليه سابقا ولا في النصف الذي
بيده على ما نقلنا من شرح من سماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه لا اشكال ايضا واما لو قيل بعدم سماع بينة الداخل ههنا وانما اقتصر فيه على
صورة الاقامة من الجانبين فلا يكفي البينة له بل لا بد من اضافة اليمين ايضا الا ان يبنى على النظر المذكور فتدبر واما لو كانت البينة لصاحب النصف فعلى
القول بسماع بينة الداخل فيه لا اشكال واما على الاحتمال الاخر فلا بد من اليمين الا ان يقال بسماع بينته والحكم بالنصف الذي في يد صاحبه على ما ذكرنا
من الاحتمال في صورة الاقامة من الجانبين واما على القول بترجيح الخارج فلا اشكال ايضا على ما نقلنا عن شرح واما على ما اختاره في هذا الكتاب فوجه
ان وظيفته ح اليمين ولا يكفي البينة الا ان يقال بسماع بينته للحكم له بل في يد صاحبه كما ذكر في الاحتمال المذكور وهذا كله اذا كان يدهما على الكل على
السوية وادعى مدعي النصف النصف المشاع واما اذا ادعى النصف المعين فلا نزاع في النصف وانما المتنازع فيه النصف الاخر وبيد كل منهما نصفه فعلى
القول بترجيح الخارج لا ريب في سماع بينة كل منهما في نصف النصف المذكور الذي بيد صاحبه واما في نصفه الاخر الذي بيده فيسمع ايضا على ما اختاره
في شرح على مختار الكتاب لا بد من اليمين واما على القول الاخر فالظ ايضا ان الامر كما ذكرنا كما ظهر مما قررنا في سابقه ولو كان بيد كل منهما نصف معين
فان ادعى صاحب النصف النصف المشاع من كل منهما فهو محل النزاع وحكم بسماع البينة من الطرفين يظهر على قياس ما سبقه وان ادعى النصف المعين
فان ادعى ما في يده فلا ريب في سماع بينة الكل ح كما ذكرنا سابقا ولا بينة الاخر فتسمع على ما اختاره في شرح واما على مختار الكتاب فلا بد له من اليمين
وان ادعى النصف الاخر فالامر بالعكس فتدبر **قوله** ولو اقاما بينة فللمستوعب قد ظهر مما تلونا عليك ان هذا انما يتوجه على تقدير عدم تصديق
احدهما واما في صورة تصديق احدهما والحكم بانه ذو اليد ففي الحكم بسماع بينته او بينة الاخر الخلاف المذكور سابقا فتذكر **قوله** في اجزاء
غير معينة فكل واحد من اجزائها فلا يخ عن دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة فلا يتم ما ذكروه من خلوص النصف لمدعي الكل بل كل جزء يدعي مدعي
النصف نصفه ومدعي الكل كله فنسبة احد الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا وفيه ان مدعي الكل يسلم له نصف مثله بغير
نزاع وهو كاف في الظ وان وقع النزاع في كل جزء معينا هذا ولا يخفى ان هذا القول يجري في صورة كون العين في يدهما ايضا حيث لا بينة مع التسمية

مع قصور ما المماثل كل موضع حكم ابتدا في

متن

ج

يقسم

وكل موضع حكمنا بكافى البينات او توجيهها باحد الاسباب انما هو مع اطلاقهما او اتحاد التاريخ ولو كان تاريخ احدى البينتين اقدم قدمت لثبوت الملك بها
سابقا فيستصحب هذا اذا شهدتا بالملك المطلق او المسبب او بالتفريق اما لو شهدت لاحدهما باليد والاخرى بالملك وان كان المتقدم هو اليد رجح الملك
لو تقرر وتحققه الان فان انعكس ففي ترجيحهما قولان للشيخ وتوقف المص في س مقتصرا على نقلهما القول في القسمة وهي تمييز احد النصيبين فصاعدا عن الاخر
وليست بيعا عندنا وان كان فيها رد لانها لا تفتقر الى صيغة ويدخلها الاجبار ويعلم مها ويتقدر احد النصيبين بقدر الاخر والبيع ليس فيه شيء من ذلك
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واشتراك كل جزء يفرض قبلها بينهما واختصاص كل واحد بجزء معين وازالة ملك الاخر عنه بعدها بعوض مقدر

يقسم نصفين على هذا القول ثلاثا ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالقسمة ثلاثا في صورة كونه بيدهما سواء اقاما بينة اولم يقيما فتدبر قوله وكل موضع
حكمنا ظاهره ان الحكم بتقديم من كان تاريخ بينته اقدم في جميع الصور المذكورة سواء كان في يد واحد منهما او في يد ثالث وصدق احدهما ام لا والا بعد
ان يكون الحكم بذلك في صورة ان لا يكون في يد واحد منهما ولم يصدق من في يده احدهما واما اذا كان في يد واحد منهما فيكون الحكم ما فصل سابقا
من ترجيح الداخل او الخارج وكذا اذا كان في يد ثالث وصدق احدهما فان المصدق له صار صاحب اليد ويترتب عليه ما فصل بل نظرا الى الدليل
الدال على تقديم بينة الخارج لو تم يدل على تقديم بينته مط وعدم سماع البينة من صاحب اليد فعلى القول به ينبغي القول بتقديمه مط وعدا لا اعتبار
بسبق التاريخ واما على القول بتقديم بينة الداخل فيمكن ان يجعل سبق التاريخ مرجحا على الاطلاق ويمكن ان يخص ذلك بما اذا لم يكن احدهما
صاحب اليد كما ان عدالة الشهود واكثريتها ايضا من المرجحات عندهم في غير هذه الصورة واما فيها فالمدار على ترجيح الداخل والخارج ولا يبعد ان يقال
ان الحكم بترجيح الداخل بناؤه اما على تعارض البينتين وتساقطهما والرجوع الى تقديم ذي اليد او على ترجيح بينته في نفسه بناء على ما ورد في بعض
الاخبار من ترجيح بينة الداخل فعلى الاول كما لوحظ ترجيح صاحب اليد من جهة اليد ينبغي ان يلاحظ منها ترجيح الخارج ايضا باعتبار سبق الملك لو فرض
ذلك وقيل بكونه مرجحا فمن رجح الملك السابق على اليد في الحال بناء على قوة الملك بالنسبة الى اليد كما هو احد قولي الشيخ باختياره المحقق فينبغي
ايضا ان يرجح الخارج ومن رجح اليد عليه باعتبار تحققها الان وجواز زوال الملك السابق كما هو القول الاخر للشيخ فينبغي ان يرجح الداخل اما على
الثاني فيمكن ان يكون الحكم بتقديم الداخل تعبدا فيرجح الاخر من جهة سبق الملك لا عبرة به لكن لا يخفى ان ما دل من الاخبار على ترجيح بينة الداخل
لا دلالة له على ترجيحها في صورة سبق تاريخ الاخر كما يظهر بالرجوع اليه فالقول بترجيحها في هذه الصورة من جهة النص يمكن من الضعف فتدبر وقال في ح
يع المسألة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما او قامت بينتان مختلفتان التاريخ فان كانت بينة الداخل
اسبق تاريخها فهو المقدم لا محالة وان كانت بينة الاخر اسبق تاريخها فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا وكذا يقدم الداخل وان جعلناه مرجحا
ففي ترجيح بهما وعدمه اوجه احدها ترجيح اليد لان البينتين متساويتان في اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق وهذا
لا ازالة بها والثاني ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من جهة البينة ومع الاخرى ترجيحا من جهة اليد والثالث انهما متساويتان لتعارض البينتين
انتهى ولا يخفى ما فيه من الاختلال فان جميع ما ذكره انما يتوجه على القول بترجيح الداخل فلم يتعرض للحكم على تقدير ترجيح الخارج اصه وهو ظ ثم قوله واليد
اقوى من الشهادة بالملك السابق انما يتوجه على القول احد قولي الشيخ واما على القول الاخر وهو الذي اختاره المحقق فالملك السابق اقوى من اليد
كما اشرنا اليه واما ما ذكره من الوجه الثاني فلا يخفى سخافته على تقدير صحته انما يتوجه على القول بترجيح بينة الداخل باعتبار تعارض البينتين وتساقطهما
والحكم بالترجيح باليد واما على القول بترجيح بينة الداخل في نفسها فلا اتجاه له اصلا فتدبر قوله وتحققه الان فيه انه لو كان التحقق في الان مرجحا وكان
ينبغي ان يرجح في المسألة السابقة ايضا بينة من شهدت له بالملك في الان على بينة من شهدت له بالملك السابق ولا اقل من ان يقدم عليه بينة الاخر وهو
ظاهر ثم نقل القولين عن الشيخ في صورة تقدم الملك مع الجزم بترجيح الملك السابق على اللاحق مع عدم نقل خلاف لا يخلو عن غرابة لانه اذا اقدم الملك
السابق على الملك اللاحق مع قوته فان يقدم على اليد التي هي اضعف من الملك اولى والحق ان في كلام الشيخ في هذه المسألة اختلالا لاجل ان اذا علم ان ترجيح
الشهادة بالملك القديم على الملك في الحال ليس مجمعا عليه بل هو مشهور بينهم وفيه وجه اخر ذكره في شرح يع هو عدم الترجيح بذلك والحكم بالمساواة
بينهما ثم الظ على القول به انه انما هو في صورة شهادة البينة بالملك السابق وفي الحال ايضا ما لو شهد بذلك الملك السابق فقط ولم يتعرض للحال
فالحكم بتقدمه على ما يظهر من كلام بعضهم ضعيف جدا نعم المش انه يكفي ان تشهد البينة بالملك السابق مع اضافة اني لا اعلم له مزيلا ولا يلزم التنصيص
بالملك في الحال وهذا ايضا محل تامل وعلى هذا فلا يبعد ان يكون قول الشيخ ههنا بتقدم اليد المتاخرة على الملك السابق انما هو في صورة الاكتفاء البينة
بالشهادة على الملك السابق ولم تضف اليه ما اعتبر من الاضافة واما على القول بتقديم البينة بالملك القديم على البينة بالملك في الحال بدون اشتراط الاضافة
والقول بتقديم بينة اليد في الحال على بينة الملك السابق فغير معقول وكذا لا يبعد ان يكون ما ذكره من ترجيح بينة الملك المتحقق الان انما هو في صورة شهادة
البينة باليد السابق فقط لا مع اضافة اليد في الحال ايضا وحكمه سابقا بترجيح الملك السابق على الملك في الحال كانه انما هو مع الاضافة المذكورة
فاندفع الاشكال الاول فتدبر قوله ليس حد البيع الخ كان هذا بناء على القول بثبوت الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين كما هو مذهب العلامة وبعض
الاصحاب ايضا كابن الجنيد اذ يمكن ح ان يفرض الشركاء اكثر من اثنين ويفرض القسمة بين الاثنين منهما ولو برضى الثالث ح لو فرض كون القسمة معا فلا ثالث
دعوى الشفعة عليهما او فرض وقوع القسمة بين الجميع وفرض ان بعضهم اسقط من شفعته فلم يسقط ان يطلب الشفعة ح ولو فرض كون القسمة بيعا او بفرض
ان الشركاء اثنان لكن الثالث شريك في طريق الملك المشترك مثلا او نهره فبعد قسمتها الملك له دعوى الشفعة عليهما او بفرض ان الثالث كان له حصة
وافرزها سابقا وبقي حصة الشريكين مشاعا فبعد قسمتها له دعوى الشفعة عليهما بناء على القول بثبوت الشفعة في المقسوم كما هو مذهب ابن ابي عقيل او
يفرض ان الثالث يدعي الشفعة باعتبار الجوار بناء على ثبوت الشفعة بالجوار كما هو مذهب بعض العامة هذا ولما كان القول بكون القسمة بيعا من العامة
فلا استبعاد في كون بنا بعض الاحتمالات التي ذكرنا على مذهبهم كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان جميع هذه الاحتمالات وان كان صحيحا باثمرة الخلاف باعتبار
الشفعة لكن عبارة الشرح حيث جعل ثبوت الشفعة فيها للشريك تابى عن بعضها فتدبر قوله عدا الثالث في السيف لا يخفى ان الجوهر ايضا مما ينفع بقسمته غالبا
ولو في المعاجين ونحوها نعم العضايد كانه يمكن فرضها صغيرا جدا بحيث لا ينتفع بقسمتها اصلا قوله ولو اختلف قسم على اقل مثلا اذا كان ارض
بين ثلثة لاحدهم النصف وللاخر الثلث وللاخر السدس فيقسم الارض ستة اسداس ويجعل لها اول وثان وهكذا الى الاخر ويكتب اسماء الشركاء في

حتى يدل عليه وتظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها وعدم بطلانها بالتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه التقابض في البيع وعدم خيار المجلس وغير ذلك ويجبر الشريك على القسمة لو التمس شريكه القسمة ولا ضرر ولا رد والمراد بالضرر نقص قيمة الشقص بها عنه منضما نقصا فاحشا على ما اختاره المص في س وقيل مطلق نقص القيمة وقيل عدم الانتفاع به منفردا وقيل عدمه على الوجه الذي كان ينتفع به قبل القسمة والاجود الاول ولو تضمنت ردا اي دفع عوض خارج عن المال المشترك من احد الجانبين لم يجبر الممتنع منها لاستلزامها المعاوضة على جزء من مقابلة صورية او معنوية وهو غير لازم وكذا لا يجبر الممتنع لو كان فيها ضرر كالجواهر والعضايد الضيقة والسيف والضرر في هذه المذكورات يمكن اعتباره بجميع المعاني عدا الثالث في السيف فانه ينتفع بقسمته غالبا في غيره مع نقص فاحش فلو طلب احدهما المهاياة وهي قسمة المنفعة بالاجزاء او الزمان

ان يجتمعوا على مباح وان لا يتفرقوا بعد الفعل المشهود به الا ان يؤدوا الشهادة والمراد ح ان شرط البلوغ ينتفي ويبقى ما عداه من الشرائط التي من جملتها العدد
وهو اثنان في ذلك والذكورية ومطابقة الشهادة للدعوى وبعض الشهود لبعض وغيرها ولكن ردّ هنا الاخذ باول قولهم لو اختلفوا والتهجم على الدماء في غير
محل الوفاق ليس بجيد واما العدالة فالظاهر انها غير متحققة لعدم التكليف الموجب للقيام بوظيفتها من جهة التقوى والمروة غير كافية واعتبار صورة الافعال والتروك
لا دليل عليه وفي اشتراط اجتماعهم على المباح تنبيه عليه وعلى العقل فلا تقبل شهادة المجنون حال جنونه فلو دار جنونه قبلت شهادته مغيضا بعد العلم بالاستكمال
رفاع فمن خرج اسمه اولا اعطي في الاول واكمل نصيبه مما بعده ان احتاج الى ذلك هكذا فلو خرج اسم صاحب النصف مثلا اعطي السهم للاول والثاني والثالث
ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي سهم الرابع والخامس ويبقى السادس لصاحب السدس ولو خرج اسم صاحب السدس اولا اعطي السهم الاول
ويخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي الثاني والثالث ويبقى الثاني لصاحب النصف هكذا في جميع الصور ولا يكتب اسماء السهام حذرا من التفريق
فانه ربما خرج لصاحب السدس السهم الثاني او الخامس فيفرق سهما احد الامرين لا يخ وايض اذا خرج سهم لصاحب النصف مثلا فاما ان يخرج ويعين اخريين
وما خرج فيعطى له وح فكثيرا ما يحصل التفريق بان يخرج له الاول مثلا ثم الثالث ثم الخامس الى غير ذلك من الصور او يق اذا خرج سهم فيكمل نصيبه متصلا
به فلا حاجة الى اخراج وتعيين اخريين له بل يخرج وتعين اخريين للشريكين الاخرين ويلغى البواقي وح فربما يحصل النزاع اذ ربما خرج لصاحب النصف مثلا
السهم الرابع فيقول اخذه وسهمين بعده ويقول الاخر بل خذه وسهمين قبله بهذا ولا يخفى ان المحذور التفريق الذي ذكرنا او لا يمكن التخلص منه بالتراضي
ان لا يخرج اولا باسم صاحب السدس بل يخرج باسم الاخيرين لكن ما ذكرنا اخر من لزوم التفريق او التنازع مما لا مدفع له الا باعتبار وان لا دليل على اعتبارها
الا ان يرضى الشركاء فتدبر **قوله** قال المص ان يجتمعوا على مباح لعل المراد المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين والا فلا تكليف في حقهم ولم اقف في الروايات
على ما يدل على هذا الاشتراط ولكن يروى ههنا فعلى مقتضى الرواية يسقط اعتبار عدم الرجوع الذي هو من جملة الشرائط كما سيجيء لكن التهجم على
الدماء في غير محل الوفاق مشكل ففي صورة عدم رجوعهم لما كان الحكم بشهادتهم اجماعيا فلا اشكال فيه واما في صورة رجوعهم واختلاف قولهم فلما
لم يقع الاتفاق فالحكم باخذ اول قولهم والحكم به مستندا الى الرواية ليس بجيد هذا ولعل المراد بالوفاق هو الشهرة او وفاق القائلين بقبول شهادتهم الصبي
مط كلي انه اختاره الشيخ فخر الدين في شرحه **قوله** شهادة اهل الذمة اي على ملتهم لا على المسلمين ايض وح فلو اكتفي بقوله عليهم كان اولى لكن كانه نظر الى
انه لو اكتفي به يتبادر منه قبول شهادتهم عليهم للمسلمين فقط ولا يشمل شهادتهم عليهم لهم فاضاف ذلك ليدل عليها صريحا فتد **قوله** ويظهر من
العبارة عدم حيث لم يعبره الاوقت الاداء لكن لا يخفى انه يمكن ان يستفاد من قوله بعد ذلك ولو ظهر للحاكم سبق القادح في الشهادة على حكمه نقض
اعتبار استمرار الشروط الى عين الحكم كما اختاره في شرحه فتامل **قوله** رجوا شفاعة من لا يقبل شهادته الظ ان المراد به المجذوبون ومن فيه شوب من
الجنون والبلاهة لاكثر السهو فتدبر **قوله** المص ولا يشهد الا على من يعرفه الظ ان مراد المص انه لا يشهد اي لا يصير شاهدا الا على من يعرفه والمراد معرفته
نسبه فلا يكفي انتسابه لجواز التدليس لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا كان لغرض الاشهاد على منسوب اما لو كان لغرض الاشهاد على عينه فيكفي معرفة عينه ليشهد
عليه اما على ما ذكره الش فيحمل الكلام على انه لا يشهد اي لا يؤديها الا على من يعرفه بنسبه اي يعلم ان نسبه هو نسب من صار شاهدا عليه او بعينه اي يعلم
انه عين من صار شاهدا عليه فلا تكفي انتسابه في ذلك الوقت للشهادة على المنسوب بذلك النسب او لا يصير تحمله الا على من يعرفه بنسبه اذا كان الغرض
الاشهاد على المنسوب او بعينه اذا كان لغرض الاشهاد على العين فلا تكفي انتسابه له للاشهاد على المنسوب بذلك النسب وعلى الوجهين ففيه من التكلف ما لا يخفى
قوله ليحصل الفرق فيه تامل فانه يمكن ان يكون الفرق باعتبار اشتراط حصول الظن المتاخم للعلم والعلم في الاستفاضة وعدم اشتراط في العدلين فلو
حصل ذلك الظن او العلم من غير العدلين يثبت ولو لم يحصل لم يثبت الا بالعدلين نعم من اكتفى بمطلق الظن كانه اعتبر الظن الحاصل بالعدلين وما يزيد منهما
لم يعتبر مطلق الظن فتد **قوله** المص ويكفي اي في حكم الحاكم بها وكذا في ان يشهد الشاهد بها اذا استندت شهادته الى الاستفاضة وقول الش في الخبر
بهذه الاسباب في الاخير وقوله حتى لو سمع من شاهدين عدلين صار متحملا صريح فيه فافهم وعلى المختار لا يشترط العدالة لا وجه للتخصيص بالمختار
بل الامر على المذهبين الاخيرين الظ كذلك نعم على المذهب الاخر لو انحصر المخبر في الاثنين فكانهم اعتبروا فيهما ما اعتبر من الشاهد واما اذا زاد عليهما فلا
ويمكن ان يكون نظر الش والتخصيص الى ذلك فتد **قوله** وضابطه هذا القسم كان غرضه الاشارة الى ما يستفاد منه الحاق المص هذه الاربعة بحقوق الله تع
وذلك لان ضابط هذا القسم فيما كان من حقوق الادمي ما ليس مالا ولا المقصود منه المال وهذه الضابط لا يدخل تلك الحقوق الاربعة اذا جعلت من حقوق
الادمي اذ لا ريب الا المقصود منها المال فلا ان يق ان دخالها في هذا القسم بناء على الحاقها بحقوق الله كما ذكره فتدبر وهذا الضابط لا يدخل فيه السلطان
العلماء اي تعرض صحتها المذكور ولا بعد هذه الاربعة في هذا القسم ان كان داخلا في هذا القسم بناء على ضابطه انتهى ولا يخفى ما فيه فتد **قوله** فانه
من القسم الثالث الصواب الرابع الا ان يريد بالثالث هذا القسم وفيه تكلف ويكون غرضه الاشارة الى دخوله في الثالث دون الرابع بناء على ما ذكره فيهما من
الضابطة ولا يخ عن تعسف **قوله** ولو افرده قسما آه ويشترك معه الاحكام الاستهلال الذي هو داخل في الضابطة ولذلك جعلها في نوع قسما على حده
والاوسط او وسط يحمل الاوسط بحسب تحرير الدعوى والدليل والظ من حكمه بالحاق الخنثى بالمرأة ان المراد هو الاول **قوله** وكذا القول فيما لا
يثبت كما اذا كانت المرأة اثنتين او ثلثة ومثله ما اذا لم يمكن للمدعي اثبات الحق وبعلم القرار على الصلح فيريد في الدعوى ليستقر الصلح على حقه **قوله**
وهذا وما بعده ينبغي ان يخص منه احد قسمي الوصية وهو الوصية لها فانه من الحقوق المالية ويمكن ان يجعل الخبر هو قوله وبينهما الامر اذ وح لا حاجة
الى التخصيص الكلام فافهم **قوله** فتثبت بشهادته اي يثبت شهادة احد الاصلين بشهادة الاصل الاخر مع اخر هو شهادة فرع او يثبت الحكم بهما
قوله بشرط ذكر الاصل للسبب ان يقول انا اشهدان لفلان على فلان كذا من ثمن ثوب او عقار مثلا **قوله** لم يضمنا اذ لا يخفى ان الحكم بالضمان انما هو
اذا كان قبل الدخول وقبل الدخول لا يتصور الطلاق فلا يحصل لهذا التحقيق والفرق الا ان يق المراد انه اذا شهد الشاهدان بالطلاق الرجعي اي ذكر
الرجعي في الشهادة فح يمكن القول بعدم الضمان اصل لتقصيره بعد الرجوع فلو فرض انه لم يرجع وتصدى لاثبات عدم الدخول فح يمكن القول بعدم
الضمان بناء على انهما ما شهدا الا بالطلاق الرجعي ويمكنه اظهار الرجوع فتركه تقصير منه هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام ولا يخفى انه لو
شهد بطلاق ايض ويمكن التمسك بالرجوع فيحتمل عدم القول بالضمان واما اذا لم يمكنه التمسك به كما اذا كان عدم الدخول معلوما عند الحاكم

مظنة في التحمل والاداء وفي حكمه الابله والمغفل الذي لا يتفطن لمزايا الامور والاسلام فلا تقبل شهادة الكافر ولو كان ذميا ولو كان المشهود عليه كافرا على الاصح لاتصافه بالفسق والظلم المانعين من قبول الشهادة خلافا للشيخ ره حيث قبل شهادة اهل الذمة لملتهم وعليهم استنادا الى رواية ضعيفة وللصدوق حيث قبل شهادتهم على مثلهم وان خالفهم في الملة كاليهود على النصارى ولا تقبل شهادة غير الذمي اجماعا ولا شهادته على المسلم اجماعا الا في الوصية عند عدم عدول المسلمين فتقبل شهادة الذمي بها ويمكن ان يريد باشتراط فقد المسلمين مط بناء على تقديم المستورين والفاسقين الذين لا يستند فسقهما الى الكذب وهو قول العلامة في التذكرة ويضعف باشتراط العدالة في غير محل الوفاق وفي اشتراط السفر قولان اظهرهما العدم وكذا الخلاف في احلافهما بعد العصر وجبره عملا بظاهر الاية والاشهر العدم فان قلنا به فليكن بصورة الاية بان يقولا بعد الحلف بالله لا نشتري به الخ

نخ

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة فيقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف لقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بعد فلو مات الواقف قبله اى قبل قبضه المسند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فورية والظ ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من تفسير اللزوم بل ان
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا لا متزلزلا لا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهره في س انه لصحة وتظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ان يريد هنا باللزوم الصحة
قرينة حكمه بالبطلان
لو مات قبله فان ذلك من
مقتضى عدم الصحة لا عدم
اللزوم كما صرح في
س واحتمل ارادته من كلام
بعض الاصحاب فيها ويدخل
في وقف الحيوان لبنه و
صوفه وما شاكله الموجود
ان حال العقد فلم يستثنها
كما يدخل ذلك في المبيع
لانهما كالجزء من الموقوف
بدلالة العرف وهو الفارق
بينهما وبين الثمرة فانها
لا تدخل ان كانت طلعا
لم يؤبر واذا تم الوقف لم يجز
الرجوع فيه لانه من العقود
اللازمة وشرطه مضافا
الى ما سلف التنجيز فلو علقه
على شرط او صفة بطل
الا ان يكون واقعا و
الواقف عالما بوقوعه
كقوله وقفت ان كان
اليوم الجمعة وكذا في غيره
من العقود والدوام فلو
قرنه بمدة او جعله على
من ينقرض غالبا لم يكن
وقفا والاقوى صحته
حبسا يبطل بانقضائها
وانقراضه فيرجع الى
الواقف او وارثه حين
انقراض الموقوف عليه
كالولاء ويحتمل الى وارثه
عند موته ويسترسل
فيه الى ان يصادف
امنه الانقراض ويسمى
هذا منقطع الاخر
ولو انقطع اوله او
وسطه او طرفاه
فالاقوى صحته
الخ

ح يتوجه القول بالضمان قوله فلو اعتبر لم يقع اى للبطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع
له مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتباره قوله مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذا لم يكن له حق فيه
كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم بحول قبل حصول نماء اوسط اذا قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المش بل المجمع عليه ما يظهر من شرح يع وههنا احتمال
اخر من هذا وهو قيام البطن الثاني مقامه في القبض وفي شرح يع احتمل هذا ونقل عن ير انه يوقف صحته اذا قبض البطن الثاني ولم يذكره في
س وغيره ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره ههنا ويمكن حمل الوارث ههنا على البطن الثاني لكنه بعيد ثم الفرق بين موت الواقف والموقوف عليه ان بموت
الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حيوته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره كذا في ح يع
قوله وصرح غيره وهو ظاهره في س انه شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب
فيجوز فسخه قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف كما اشار اليه الش ح لا انه يبطل العقد في نفسه ولا يصح بدونه قوله فيرجع
الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر قوله حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله فيرجع بقرينة
قوله فيحمله اه قوله وقد يغاير الاول في القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض فمغايرة ذلك للاقباض تامل كما قيل
الان يقال انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده منه بل يكون الملك بعد في تصرف عماله فانه عين القابض منه صريحا فتحقق القبض بالاذن ولم
يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف القابض عليه ورفع يده عنه ولا يخفى ما فيه من التكلف والظ الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل
القبض لكان له وجه فتم قوله فلا يصح وقف المنفعة الاشتراك قوله ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبق قوله لانه
عقد صدر من صحيح العبارة استدل القائلون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع فيه الا وقوعه بغير اذن المالك فهو قابل
المانع باجازته واعتبار الشارع لها في البيع مع كون ساير العقود مساوية في المعنى فدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود مع احتمال عدم الصحة تمسكا
بان عبارة الفضولي لا اثر لها من حيث عدم الملك وقبح التصرف في الغير وتاثير الاجازة غير معلوم في غير موضع النص وفرق بين البيع والوقف لان البيع سبب
لانتقال الملك والوقف فك الملك في كثير من موارده فماهيته من حيث هي مغايرة للبيع وان وافقه في بعض الافراد فلا يلزم من تاثير الاجازة في البيع تاثيرها
فيه هذا تفصيل ما اجمله الش ههنا فتدبر قوله لعدم صحة التقرب كان للمنع فيه مجالا اذ ربما يظن في فضولا سببا لاجازة المالك وانتفاع المستحق
فنوى القربة بل لا يبعد الاكتفاء في ذلك بالاحتمال فتد قوله لعدم استلزام التخلية التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول ليس الا التخلية نعم تصرف الموقوف
عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر اخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان قبضه هو النقل فيتوقف على اذن الشريك ايض قوله
ويشترط في المشروط له النظر العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر العدالة كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على
هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح يع اشتراطها ايض لخروجه بالوقف عن الملك مساواته لغيره فلا بد من اعتبار العدالة في التولية كما يعتبر في غيره
قوله بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظ انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اى بان يجعله في الطبقة الاولى اصلا واما اذا جعله
بعد الطبقة الاولى وفي الطبقة الاولى تبعا للموجود بان يوقفه على زيد وجعل من يتجدد من ولده لو يتجدد شريكا له في طبقته فالظ الصحة وعلى هذا فيمكن
حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص في الحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله
تبعا على مطابقه وينبغي ح التخصيص لكلام بالطبقة الاولى ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اى اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا
على ما يقابله وح لا حاجة الى تخصيص لكنه لا يخ من بعد اما كلام الش فلا يخ عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به اه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى
اصلا وقوله بان يوقف عليه وعلى من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدم يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من
ولده طبقة ثانية وح ففيه ما فيه ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى الا كمن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى قوله اما ما لا يمكن وجوده كالميت
كالميت لم يصح مط وهذا اذا جعل كالامر الموجود والمعدوم اصل وقصد الشركة بينهما من الابتداء ظاهر والظ فيما يمكن وجوده ايض اذا جعل اصل كذلك هو
وذلك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه وعلى ميت لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد وانما يشركه لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته
ان يكون الضميمة لغوا كما لو وقف عليه وعلى من يتجدد من ولده لو يتجدد وفرض عدم تجدد ولده والله تعالى يعلم قوله على الاقوى كان مقابل الاقوى
هو احتمال البطلان في الجميع قوله ومن يجوزان يتولد منهم المسلمون وان يسلم انفسهم قوله المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين و
البنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك فقوله لاستعمال الى قوله والاجماع
دليل على الاول وقوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايض بناء على شموله لمن ليس بمنسوب الا بالام كعيسى ع ويمكن حمل كلام الش ايض على ذلك فته قوله المص ولو قال على من انتسب ذكره في شرح يع ان
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى ع في ذلك وانه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى وانت خبير بانه لو صح
ما ذكره كما هو الظ فيعلم ختار المص في المسئلتين متنافيا لكن كان للمنع فيما ذكره مجالا الان الظ من كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
تتبع ما ذكروه فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب واحتملنا بادى الراى ان يكون عبارته هذا الكتاب هكذا اذا وقف على
اولاده واولاد اولاده اشترك كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سياق العبارة ايض ينادي بذلك كما يحكم به من له
ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى س ظهر عدم سقوط شئ حيث قال فيه ويدخل في ان له اولاد البنين والبنات

والذكر

ينقسم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلثة ان المكتسب به اما ان يتعلق به نهي اولى والثاني المباح والاول اما ان يكون نهي منه مانعا من النقيض ولا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما الوجوب والاستحباب لانهما عن عوارض التجارة كما سياتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من التمر وغيره من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد ببيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمايع

وان لم يكن باقيا

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من نحب الى اشرط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره هيهنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من المص انه ذكر في شرح الارشاد عند قوله مصنفه ولو قال من نتسب الى خرج اولاد البنات على راى هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمص الى قوله ونهب المرتضى الى دخول ابنا البنات لاستعماله فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة اما الصغرى فلقول النبي مشيرا الى الحسنين هذان ابناى اماما قاما او قعدا ولقوله تعالى ذريته داود الى قوله وعيسى والياس ومن المعلوم ان عيسى لا ينتسب الا بامه واما الكبرى فمحققة في الاصول والجواب نقض الكبرى ايض في الاصول انتهى حيث اكتفى في جواب السيد بما ذكره ولم يتعرض عليه بان صدقا لولد او الذرية حقيقة لا يستلزم صدق الانتساب حقيقة مع ما ذهب اليه في شرحه **قوله** المص ينقسم موضوع التجارة الظ ان المراد بالموضوع هنا هو المحال ما يتعلق به الشئ لا المعنى الذي يراد من موضوع العلوم كما يستفاد من كلام الشارح اذ موضوع التجارة اى علمها هو اصل التجارة والتكسب اذ يبحث فيها عن عوارضها اللاحقة لها من حيث الحكم الشرعي لا ما يكتسب به اذ لا يختص البحث في التجارة به بل لا يبحث عنها اصلا اى بحثا عنه من حيث حقيقة عن الاحوال المعارضة للتجارة باعتباره فتامل **قوله** وضابطها المسكر قال سلطان العلماء الظاهر رجوع ضمير ضابطها الى الانبذة اذ لا يصلح رجاعه الى الاعيان النجسة لان الحشيشة ليست بنجسة اجماعا ولا يخفى ان جعلها من الابدة ايض لا يخلو عن تعسف مع ان الظ حيث قال الاعيان النجسة ان المنظور والضابط في هذا الكلام النجاسة وذكر الخمر والنبذ من حيث نجاستها لا من حيث السكر وادخال الحشيشة في هذا الكلام غير مناسب انتهى ولا يخفى انه على هذا لا يصح جعل النبيذ عطفا على الخمر اذ النبيذ بهذا المعنى الاعم لا يدخل تحت اعيان النجسة وظ انه لا يصح ايض عطفه على الاعيان النجسة اذ ح لا وجه لعد الفقاع وباقي ما عده من الاعيان النجسة عليه وجعلها معطوفة عليها او على المعطوف عليها ثم لا يخفى ان توجيه كلام المص مع قطع النظر عن ذلك الخلل او هو انه اراد بالاعيان النجسة ما هو الظ منها اى النجسة بالذات فلا يصح عد المايع النجس منها اذ كانت نجاسته عرضية مع ان الغرض من افراده بالذكر ليس الا بيان حاله وان اريد الاعم فيدخل الجامد المتنجس منها مع جواز بيعه فكانه اراد بها ما لا يمكن تطهيرها الا بعد خروجها عن مسماها وفيه بعد لكنه ح يستقيم الكلام بان يكون النبيذ وما يعطف عليه الى قوله والالات اللهو عطفا على الخمر وقوله الالات اللهو وما بعده عطف على الاعيان النجسة فتدبر **قوله** وقصد ببيعها للنفعة الظ ان قصد فعل ماض مبني للمفعول ويصح عطفه على النفي اعني لم يفرض لفسا المعنى كذا على النفي لفسا اللفظ والمعنى جميعا الا ان يكون الواو بمعنى او فيستقيم المعنى لكن يبقى الفساد في اللفظ فكانه عطف على نفع بتقدير انا وبان يكون قصد مصدرا منونا مضافا بتوسط الجار والمجرور بين المضاف والمضاف اليه على ما جوزه والاظهر ان يكون الجملة حالية بتقدير قد اى لم يفرض لها نفع اخر محلل وقد قصد بيعها تلك المنفعة المحللة فالنفي ورد على المجموع من حيث المجموع وذلك اما بان لا تكون لها منفعة اخرى محللة او يكون ذلك لم يقصد تلك المنفعة المحللة فافهم **قوله** الهبة المشروط فيها مطلق الثواب اى مطلق العوض بان لا يعين عوضا معلوما في نفس العقد بان يقول وهبتك هذا على ان تهبني بازائه شيئا او بعوض ولم يعين وهذا وان انصرف الى المثل او القيمة كما سيجئ في بحث الهبة لكن ليس هذا التعيين في اصل العقد **قوله** ويرد على تعريف جنس اللفظ جنسا اذ بيع الاخرس لا لفظ فيه فيختل عكس التعريف ومن هذا ظهر ان فيما ذكره سابقا من ان اللفظ جنس بعيد الايجاب والقبول جنس قريب مسامحة اذ الجنس ماخوذ في القريب فلا يتحقق القريب بدونه مع تحقق الايجاب والقبول بدون اللفظ كما ذكره هيهنا فتامل **قوله** لتعبيره بجوز منها الدال على وقوع امر يوجبه اى يوجب الفسخ اى الحاجة اليه وليس ذلك الا العقد اذ لو كانت باحة محضة فلا حاجة الى الفسخ **قوله** وكلها كانت حاصلة اذ لا يخفى انه اذا اعترف بان رضا المالك من الشرائط فانا حصل عمل السبب التام اثره فيلزم ان لا يتحقق اثره وهو نقل الملك الا عند حصوله فهذا دليل على نقيض ما ادعاه وكانه زعم ان الشرط ما يتوقف عليه التاثير ولكن ليس جزء للمؤثر بل تحققه يوجب تحقق تاثير السبب في نفس تحققه وان كان قبل تحقق الشرط بخلاف الجزء فانه لا بد من تحققهما ومدخليته في التاثير وهذا كما ترى نعم يمكن ان يق ان السبب الناقل للملك هو العقد لعموم الامر بالوفاء بالعقود وما دل على اشتراط رضا المالك لا يدل على اشتراطه في اللزوم لا في اصل العقد فاصل العقد يكفي للنقل نعم قبل الاجازة يجوز الفسخ فتامل **قوله** ولو جعلنا هما ناقلة فيهما للمالك المجيز الظ على القول بالنقل ان نماء الثمن للمشتري ونماء المبيع للبايع اذ على القول به يبقى قبل الاجازة كل على ملك صاحبه فيكون نماؤه له فقوله فيهما للمالك المجيز كانه توى الا ان يفرض كون العقد فضوليا من الطرفين ويكون المراد بكونهما للمالك المجيز كون كل منهما للمالك صله المجيز وفيه تكلف او يق ان المراد ان كل منهما للمالك المجيز ولو في صورتين فنماء المبيع للبايع عند كونه فضوليا من قبله ونماء الثمن للمشتري اذا كان فضوليا من قبله ولم يتعرض لنماء الطرف الاخر لظهوره بالمقايسة ولا يخفى بعده ويمكن ان يق في صورة كون احد الطرفين فضوليا ان الطرف الاخر قد يحصر بحكم من حين العقد فوقع الانتقال من طرفه انما يبقى التزلزل من الطرف الاخر فلا ينتقل منه الا بعد الاجازة وح فيكون نماء كل منهما قبل الاجازة للمالك المجيز وفيه اشكال اذ الظ على القول بالنقل ان الانتقال لا يقع في شئ من الطرفين الا بعد الاجازة كيف على الوجه المذكور يلزم في صورة عدم اجازة المالك ايضا ان يكون النماء المتخلل بين العقد والحكم بعدم الاجازة للطرف الفضولي والظ انه لم يقل به احد الا ان يق الانتقال المذكور انتقال متزلزل يتوقف لزومه على الاجازة فعند عدم الاجازة يفسخ من اصله كما صله فافهم **قوله** وهذا القيد وارد على ما اطلقه اه الظ ان لو حمل المثمن على المبيع الاول والثمن على ثمنه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من الضابطة انه ان ورد المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها على المبيع وبعضها على الثمن فلا يمشي ما ذكره كما يظهر بالتامل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الشارح في صورة التي فرضها وورد جميع العقود على الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظ ان مراد الاصحاب ترتب العقود بحيث يرد على كل عقد على ثمن سابقه او مثمنه وح لا يرد ما اورده اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على المثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثله ذلك يرد على ما حمله الشارح ايضا كما اشرنا اليه الامر فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهوره استنباطا ما ذكره

متصلا كان ام منفصلا باقيا كان ام هالكا فانه يرجع عليه بعوضه بعوض المبيع نفسه لو هلك في يده او بعضه مع تلف بعضه بتفريط وغيره والمعتبر في القيمي قيمته

فانه اذا لوحظ كل عقد بالنسبة الى سابقه فان كان واردا على مثمنه فلا يصح ما قبله وان ورد على ثمنه فيصح واذا قيس كل عقد الى ما بعده فبالعكس فانه اذا ورد على مثمنه فيلزم من صحته السابق صحته واما اذا ورد على الثمن فلا بل كل عقد اذا قيس الى اى عقد مما سبقه سواء كان سابقا عليه بواسطة او بلا واسطة اذا صدق عليه احد القسمين فحكمه ما ذكر نعم انما كان بلا واسطة يمكن ان لا يكون من احد القسمين كما يظهر بالتامل اذا عرفت هذا فنقول في الصورة التي فرضها الشارح ان البيع الاخير وقع على مثمن العقد السابق عليه فاذا اجازه لا يوجب صحة السابق واما اذا قيس الى العقد الاول فهو بيع مال المالك بثوب فقد وقع على ثمنه وكذلك ان اجازته يوجب صحة ذلك البيع وح فلا ايراد فتد **قوله** متصلا كان او منفصلا باقيا كان ام هالكا الظاهر ان الترديد الثاني يتوجه على كلا شقي الترديد الاول ولا يختص بالشق الثاني كما يظهر مما فعله ش فانه رجع ضميركان الى المنفصل **قوله** فلا يرجع به لرجوع عوضه الخ الظاهر ان المراد بالعوض الراجع اليه هو المبيع وتلفه لا اثر له فانه لما اشترى المبيع بذلك الثمن فقد رضى بهذه المعاوضة عند تلفه سواء في ذلك البيع الصحيح والفاسد فلا وجه للحكم بالرجوع منه بخلاف الزائد مما جعل العوض هو الثمن على ما فعله سلطان العلماء فهو كما ترى فان الثمن الذى يرجع به هو في ماله والمفروض هيهنا انه ياخذ المالك مثل هذا الثمن الى المشتري لتلف العين فيتوهم جواز الرجوع به ايضا ويدفع التوهم بوصول عوضه اليه وهو المبيع فلا يجمع بين العوض والمعوض ولا الثمن الذى يرجع به فلا فهو ان يصلح بجعله عوضا عن ذلك كما لا يخفى وكما يجعل المنع في مقابلة الثمن الاول الذى دفعه الى البايع وجعل ارجعه من الثمن في مقابلة ما دفع الى المالك بقيمته فحكم بانه لو رجع بهذا القدر ايضا يلزم الجمع بين العوض والمعوض وح يستقيم ما ذكره لكن الاظهر في دفع التوهم هو ما ذكرنا من الاعتبار فاعتبر **قوله** ووقف فيما لا يملك على اجازة مالكه لا يخفى ان هذا التفصيل لا يلائم ما فرض ولا يقوله ولم يجز المالك وحمله على معنى بعد اجازة المالك وان صح بعد ما اضافه الش لكن لا يصح في عبارة المتن منفردة فلا تغفل **قوله** وانما يعتبر قيمتهما لا يخفى ان الظاهر من عبارة المصنف انه لو رضى المشتري باخذ المملوك بحصته من الثمن وباخذ من الثمن من البايع وح فما ذكره الش من انه لا يستحق مالك كل واحد ماله الا منفردا حجة عليه لا له لا انه لا يستحق المالك الا قيمته ماله منفردا فيجب ان يعطى بتلك النسبة من الثمن ويبقى الباقي للمشتري وكذا ما ذكره من الفرق بين ما اذا كان لما لكين او لمالك واحد مما لا يظهر له وجه والظاهر انه غفل عما ذكره المص في شرحه وزعم انه حكم بانه يرجع الى البايع بتلك النسبة كما وقع في عبارة غيره كالشرايع وح واعترض ان مالك كل واحد لا يستحق الا ما له منفردا فلا ينبغي ان يزيد المالك ما زاد بسبب الاجتماع والفرق ح بين المالك والمالكين انه اذا كان لمالك واحد يمكن ان يوقن بضمان المشتري ما وقع من النقص في حسنه لو يجزها كما في الغصب انه لو غصب ما ينقصه التفريق كالخفين او المصراعين فتلف احدهما قبل الرد ضمن قيمة التالف مجتمعا مع الاخر ونقص الاخر فلو كان قيمة المجموع عشرة وقيمة كل واحد مجتمعا ومنفردا ثلثة ضمن سبعة لان الحاصل في يده مستندا الى تلف عين مضمونة عليه وما نقص من قيمة الباقي في مقابلة الاجتماع فهو بعنوان صفة الاجتماع في يده كما سيجيء في كتاب الغصب واما احتمال ما فيده فبناء على احتمال اختصاص ذلك الغصب والفرق بينه وبين البيع الفضولي ثم لا يخفى ان قول الش وانما اخذ بنسبة القيمة الخ ايضا ينادي بالغفلة المذكورة فانه في المثال المفروض مما يلزم الجمع بين الثمن والمثمن وهو ظ ولا يخفى ايضا ما ذكره سلطان العلماء ايضا من ان ما ذكره الش ظلم وما ذكره القوم اظلم مبني على الغفلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيه فتم ولا تغفل هذا والتحقيق ان كلمات الش وان كانت تنادي بالخلط الا ان ايراده وارد على ما ذكره سواء كان على ما ذكر في شع او في هذا الكتاب والصواب على قواعدهم انما يتوزع على اعيان المبيع لا على الصفات والهيئات الا اذا كان قوامها عينا كما يظهر للمتبع قال الش في بحث خيار التدليس لو شرط المشتري صفة كمال كالبكارة او توهمها كما اذا اتى كتحمير الوجه ووصل الشعر فظهر الخلاف تخير بين الفسخ والامضاء بجميع الثمن والارش لاختصاصه بالعيب والواقع ليس بعيب بل فوات امر زايد وقال في شرح شع في بحث تلف بعض المبيع اما لو كان تضعا كما لو كان العبد كاتبا فنسي الكتابة قبل القبض فللمشتري الرد خاصة او الامساك بجميع الثمن لان الفائت ليس جزء من المبيع ومن ثم لو شرط كونه كاتبا فظهر بخلافه لم يستحق سوى الرد وقال المص في شع في مسئلة البيع بشرط العتق لو اعتق ظهر انه لم يكف وللبايع الفسخ والرجوع بالقيمة وقيل له الرجوع بما يقتضيه شرط العتق ويضعف بان الشرط لا يوزع عليه الثمن انتهى اذا عرفت هذا ظهر لك ان الثمن في المثال المفروض لا بد ان يوزع على كل واحد من المصراعين مثلا منفردا الا عليهما على الهيئة الاجتماعية وح فالصواب في طريق التوزيع هو ما ذكره الش وما يتخيل له لزوم الظلم على المشتري يندفع باختيار ومن هذا ظهر ان ما اورده الش من الايراد على ما ذكره ليس بناؤه على لزوم الظلم على المشتري حتى يرد عليه انه على ما ذكره وان تخفف الظلم لكن يبقى في الجملة بل بناؤه على ان مقتضى التقسيط على قواعدهم ليس على ذلك فان الثمن انما وقع بازاء كل واحد منفردا فلا وجه لاعتبار قيمتهما مجتمعا اذ يلزم ح اختصاص ما وقع بازاء الهيئة باحد الطرفين لا بالمالك على ما ذكر في شع او بالمشتري على ما ذكره هنا مع انه يلزم ح تقسيط الجميع عليهما بالنسبة فلا بد من تقويم كل واحد منفردا وحفظ نسبة احدهما الى الاخر ثم توزيع الثمن عليهما بتلك النسبة وهو المطابق لما قررنا واما ما ذكره من الفرق بين المالك والمالكين فهو مبني على ما ذكرنا من احتمال قياس ذلك على الغصب كما اشار اليه في شرح شع فتد جدا **قوله** المص والخنزير عند مستحله هذا مع علم المشتري بكونه خنزيرا ولو فرض انه لبس على المشتري بكونه خنزيرا فظن الخنزير شاة مثلا او الخمر خلا فالظ انه يقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو عليه من الاوصاف كما في الحر لكن يشكل ذلك في صورة عدم امكان كونه بتلك الاوصاف **قوله** فيشكل صحته الا ان يفرض علمه بما يوجبه التوزيع كما اشار اليه في شرح شع **قوله** في يده امانة في قول القول الاخر انه لا ربه مضمون فلو تلف عنده كان ضامنا **قوله** بان يبيع اى يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او من له الولاية عليه او يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او يبيع مال نفسه ممن له الولاية عليه وانما فسر جواز تولى طرفي العقد بما ذكر لا بمباشرتهم الايجاب والقبول كما هو الظاهر مع انه ايضا قد يجعل مسئلة بقرينة ما ذكر بعده من الاستثناء وما يعقبه فتدبر **قوله** ومسبيه المنفرد اى المنفرد بذلك المسمى بالسبي والمنفرد سابيه به وعلى الوجهين فالمراد انه مسبيا وحده لا مع احد ابويه فانه يلحق بسابيه في الاسلام كما هو مذهب الشيخ وجماعة وقيل انما يلحق به في الطهارة فقط وقيل بانتفاء التبعية مط واما اذا كان مسبيا مع ابويه يلحق بهما لا به وكذا لو سبي مع احدهما على ما صرح به الشيخ وفيه احتمال الالحاق بالسابي ايضا هذا ولا ما كتبه سلطان العلماء حيث يظهر منه

ان المراد

مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا وطالبا لكنه نقله او مما في حكمه نعكس الحكم واتجه كونه على البائع مط لبطلان البيع على التقديرين واستبعاد كونه على
المشتري لكونه من فعله وزوال المالية عنهما مشترك ايضا بين الوجهين وكيف كان فبناء حكمها على الوجهين بين واضح وربما قيل بظهور الفائدة ايضا فيما لو تبرأ
البائع من عيبه فيتجه كون تلفه من المشتري على الثاني دون الاول ويشكل صحة الشرط على تقديره لمنافاته لمقتضى العقد اذ لا شيء في مقابلة الثمن
فيكون اكل مال بالباطل وفيما لو رضي به المشتري بعد الكسر وفيه ايضا نظر لان الرضا بعد الحكم بالبطلان لا اثر له العاشرة يجوز بيع المسك في فارة بالجزم

ان المراد المنفرد سابقه بالبيع اي لا يكون فيه شريك كانه سهو ونشأ من الغفلة عن المسئلة المذكورة **قوله** مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا
وطلب مالكه نقله منه او ملحق حكم النقل كدفنه مثلا وح فالمراد بمؤنة النقل وفي ما حكمه او المعنى لو كان موضع الكسر مملوكا او في ما حكم المملوك من المساجد
المشاهد ما لزم نقله منه وهذا اظهر وقد حمل بعضهم على ان يكون المبيع مملوكا وطلب مالكه نقله فلا غرض طلبه بان المفروض كون مكسوره لا قيمة له فكيف
يتوهم لو كان مملوكا قال ثم ما ذكره من احتمال كونه على المشتري لانه من فعله وزوال المالية عنهما يؤيد الاعتراض ويمكن الجواب بان المراد بعدم القيمة عدم
اعتبار البيع ولا يلزم من عدم اعتبار البيع الخروج عن الملكية كما في الحبة والحنطة ولا عليك ان هذا الجواب لا يفي بدفع الاشكال لذكر الاحتمال المصرح
المالية عنهما فلا بد من زيادة تكلف في الجواب والظنه لا يسمن ولا يغني من جوع انتهى وعلى ما حملنا لا اشكال اصلا فتدبر **قوله** لو رضي المشتري بعد الكسر
يعني على القول بالفسخ من اصله لا يفيد ذلك الملك المشتري على الثاني يعني نظر الش انه على القولين يحكم بالبطلان ولكن الخلاف في وقته ولا اثر لذلك الرضا
والظاهر ان من جعل الفائدة ذلك لا يسلم الحكم ببطلان بناء على القول الثاني بل حمله على اختيار المشتري في الفسخ فاذا رضي سقط ذلك وكان الش لا يجوز ذلك
بناء على ما اشار اليه من انه مناف لمقتضى العقد اكل مال بالباطل فلا بد من القول بالبطلان على التقديرين وح فلا اثر للرضا **قوله** يجوز بيع المسك
فيه ان صحة البيع هنا محل اشكال فان اصالة السلامة انما يكفي مع المشاهدة مع دون الوصف والوصف هنا لا مشاهدة ولا وصف بل ظ الاصحاب
لزوم الشم من المشموم فالجهالة حاصلة اللهم الا ان يدعى الاجماع ههنا هو المصحح للبيع مضافا الى عموم الاخبار او يدعى ان المشاهدة للفارة كافية ولا يخفى ما فيه
هذا وانت خبير بان ظ الاصحاب طهارة الجلدة مع انفصالها من الغزال ولم يشترط العلم بالتذكية وقد تقدم منا في كتاب الصلوة ذكر حديث في فارة
المسك هنا نوع فائدة فليراجع **قوله** لتظافر الاخبار قد تداول كتابته بالظاء المعجمة الذي يظهر من كتب اللغة انه بالضاد المعجمة قال في الصحاح تضافروا
على الشيء تعاونوا عليه وفي القاموس تظافروا على الشيء تظافروا **قوله** ويرد رق المولاه يمكن ارجاع الضمير الى المأذون فيطابق ما ذكره الاصحاب ويكون
الرد باعتبار الرد الى اصل الرقية وان كان لمولى اخر **قوله** ولاشتمالها على مضي الحجة للعمر يكفي في الحكم بصحتها عدم منازع فيه لاعتراف وارث الدافع بصحتها
وعدم منازع على انه يحتمل صحتها في الواقع باعتبار احتمال وقوعها باذن مولاه واعتراف الجميع به **قوله** مع ان ظ الامر حجه بنفسه لم يفعل يمكن ان يكون ح
من باب الافعال فيطابق ما نقله **قوله** لو تنازع المأذونان اعلم ان في المش فرض المسئلة في المملوكين المأذونين اذا ابتاع كل واحد منهما صاحبه من
حكم بمسح الطريق والحكم بالسبق لمن كان له طريقه اقرب مع التساوي ببطلان العقدين على ما ورد في رواية اخرى لابي خديجة بالشروط المستفادة منها
ومنهم من حكم بالقرعة مع التساوي على ما ورد في رواية على ما حكاها الشيخ في كتابي الحديث حيث روى اولا عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع في رجلين
مملوكين مفوض اليهما يشتريان ويبيعان باموالهما وكان بينهما كلام فخرج هذا يعدو الى مولى هذا وهذا الى مولى هذا وهما في القوة سواء فاشترى هذا
من مولى هذا العبد الاخر وانصرفا الى مكانهما فتشبث كل واحد منهما بصاحبه وقال انت عبدي قد اشتريتك من سيدك قال يحكم بينهما من حيث افترقا يذرع
الطريق فايهما كان اقرب فهو الذي سبق الذي هو ابعد وان كانا سواء فهما رد على مواليهما جاءا سواء وافترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه
فالسابق هو له ان شاء باع وان شاء امسك وليس له ان يضر به ثم قال وفي رواية اخرى اذا كانت المسافة سواء يقرع بينهما فايهما وقع القرعة به كان
عبد الاخر وقال في الاستبصار وهذا عندي احوط لمطابقته لما روي من ان كل مشكل يرد على القرعة فما اخرجه القرعة حكم له به وهذا من المشكلات وذهب
الشيخ في نه الى ان البيع للسابق منهما فان اتفق ان يكون العقدان في حالة واحدة اقرع بينهما فمن خرج اسمه كان البيع له ويكون الاخر مملوكه قال وقد روي
انه اذا اتفق العقدان في حالة واحدة كانا باطلين والاحوط ما قدمناه انتهى ولم يذكر حكم صورة الاشتباه وقال العلامة في لف والتحقيق انه يحق ان اشتبه
السبق والسابق حكم بالقرعة وان علم التقارن وكان شراء كل منهما لنفسه قلنا انه يملك بطل العقدان ان قلنا انه لا يملك وكان كل منهما اشترى لمولاه
فان كانا وكيلين صح العقدان وكان كل منهما عبد المولى الاخر وان كانا مأذونين فالاقرب لحاق العقدين على الاجازة فان اجاز الموليان صح العقدان
وانتقل كل واحد منهما الى مولى الاخر لان كل واحد منهما قد بطل اذنه ببيع مولاه له فاذا اشترى الاخر لمولاه كان كالفضولي وان فسخ المولى ان بطلا
انتهى ولا يخفى ان في صورة الشراء لنفسه اذا قلنا انه لا يملك ينبغي الحكم ببطلان العقدين ولا وجه للتفصيل بكونهما وكيلين او مأذونين ولعل مراده
تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم وح فالمراد انه اذا كان لنفسه وقلنا انه لا يملك فبطلان العقدين ظ فلا يصح حمل المسئلة
المتنازع فيها عليه فينبغي حملها على الشراء للسيد فعلى هذا وكذا على تقدير كون الشراء للسيد وان قلنا يملك العبد فالحكم فيه التفصيل بكونهما وكيلين
او مأذونين هذا ثم حكمه بصحة العقدين على تقدير كونهما وكيلين والوقوف على الاجازة على تقدير كونهما مأذونين كانه مبني على عدم بطلان الوكالة
ببيع مولاه له كما هو مختاره بخلاف الاذن اذ لا اشكال في بطلانه بالبيع لانه تابع الملك واما على القول بالبطلان اي بطلان الوكالة بالبيع كالاذن كما
هو المش فلا فرق بين الوكالة والاذن لبطلان كل منهما بالبيع فينبغي اتصاف العقدين على الاجازة وفيه ان البيع لا يتم الا بالقبول وعلى هذا فالانتقال
عن الملك بطلان الوكالة او الاذن انما هو بعد تمام الصيغة والعقدان وقعا ومن الملك قبل الانتقال فينبغي الحكم بصحتهما ولزومهما وانتقال كل
من العبدين الى مولى الاخر ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الفرق بين الوكالة والاذن وان الوكالة لا تبطل الا بعد البيع بخلاف الاذن فانه يبطل بمجرد
شروع السيد في الايجاب اذ المتبادر منه اخراجه من كونه مأذونا في التصرفات بعد ذلك على ما قيل وفيه تامل اذ الظ انه لا دلالة للقصد الى اخراج العبد
عن الملك على القصد الى منعه من التصرفات باحد الدلالات حتى لو شرع في العقد فحصل مانع من اتمامه بقي الاذن وانما المزيل له خروج عن ملكه عملا
بالاستصحاب وتمسكا ببقاء المقتضي كما ذكره الش في شرح يع وعلى هذا فالظ انه لا تبطل الوكالة والاذن الا بعد تمام الصيغة وانتقاله من ملكه وح فالظ
صحة العقدين ولزومهما على تقدير المقارنة سواء كانا وكيلين او مأذونين فينتقل كل منهما الى مولى الاخر والعجب من الش في شرح يع انه حكم بانه اذا.

جع فارة بانفرادها كالفارة في غيره وهي الجلدة المشتملة على المسك وان لم يفتق بناء على اصل السلامة فان ظهر بعد فتقه معيبا تخير وفتقه بان يدخل فيه خيطا بابرة ثم يخرج ويشم احوط لترتفع الجهالة راسا الحادية عشر لا يجوز بيع سمك الآجام مع ضميمة القصب او غيره للجهالة ولو في بعض المبيع ولا اللبن في الضرع ... ولا الجلود ... وهو الشعر على الشاة ... او ظلفها ... ولو ابتاع محلوبا بالاناء ضميمة المعلوم الى المجهول اما على الجواز بدون الضميمة فواضح ووفاقا واما معها فلانه ... انه كذلك ... بالنسبة الى الشيخ فجوز ضميمة ما في الضرع الى ما يجلب ... معلومة والوجه المنع نعم لو ... بالصحة الى التبعية ... الجواز وفصل آخرون فحكموا بالصحة ... انتهى

ولا بينة لهما ولا لاحدهما بالتقديم قيل يقرع والقائل بها مطلقا غير معلوم والذي نقله المصنف وغيره عن الشيخ القول بها مع تساوي الطريقين علما او رواية وورد في ذلك
رواية وقيل بها مع اشتباه السابق او السبق وقيل يمسح الطريق التي سلكها كل واحد منهما الى مولى الآخر ويحكم بالسبق لمن طريقه اقرب مع تساويهما في المشي فان تساويا بطل العقدان
لظهور الاقتران هذا اذا لم يجز المولّيان ولو اجيز عقدهما فلا اشكال في صحتهما ولو تقدم العقد من احدهما صح خاصة من غير توقف على اجازة الا مع اجازة الآخر فيصح
العقدان ولو كانا وكيلين صحا معا والفرق بين الاذن والوكالة ان الاباحة للتصرف للمأذون منوطة والفارق بينهما مع اشتراكهما في مطلق الاذن اما بتصريح المولى
بالخصوصيتين او دلالة

القرائن عليه ولو تجرد اللفظ عن القرينة لا حدهما فالظاهر حمله على الاذن لدلالة العرف عليه واعلم ان القول بالقرعة مطلقا لا يتم في صورة الاقتران لانها لاظهار المشتبه ولا اشتباه ح والاولى المنع بهذه الحالة والقول بمسح الطريق مستند الى رواية ليست سليمة الطريق والحكم للسابق مع علمه لا اشكال فيه

اقترن العقدان بطلا اي لم يمضيا بل يكونان موقوفين على الاجازة لاستحالة الترجيح ثم خصوا الاقتران انما يتحقق بالاتفاق في القبول بان يكملاه معا لان
به يتم السبب ويحصل الانتقال عن الملك الموجب لبطلان الاذن لمتأخر لا بالشروع في العقد لعدم دلالة قصد الى آخر ما نقلناه عنه ثم الحكم بالقرعة في صورة
اشتباه السبق او السابق مطلقا محل تأمل بل يجري فيهما ايضا ما ذكره من التفصيل من كون الشراء لنفسه او لسيده فالتفصيل التام ان يقال الشراء اما لنفسه او لسيده فعلى
الاول ان احللنا ملكه بطل العقدان مطلقا وان اجزناه فان علم السابق صح وبطل اللاحق وان علم السبق دون السابق او اشتبه السبق ايضا فالظاهر القرعة
ان علم الاقتران فيحتمل بطلان العقدين لاستحالة صحتهما وعدم المرجح ولرواية ابي خديجة ويحتمل القرعة للرواية الاخرى المعتضدة بالرواية المطلقة الواردة
فيها وعلى الثاني فان علم سبق احدهما فلا اشكال في صحته ولزومه واما الآخر فمع الاذن فضولي وكذا مع الوكالة ان قلنا ببطلانها ببيع العبد الآخر فيصح
ايضا وان اشتبه السبق او السابق فالظاهر القرعة وان علم الاقتران فمع الوكالة يبنى على القولين من بطلان الوكالة بالبيع وعدمه فعلى الاول يحكم بوقوفهما وعلى
الثاني بلزومهما هذا على ما ذكره الشارح في شرح الشرائع واما على ما حققناه فالظاهر على القولين لزومهما وانتقال كل من العبدين الى مولى الآخر واما مع الاذن فلو
تخصيصها بتبادر الاخراج عن الاذن بمجرد الشروع في البيع فيحكم بالتحاق العبدين اذ اقيل بعدم بطلان الاذن الا بعد تمام الصيغة على ما حققناه فيحكم بلزومهما
هذا واما في هذا الكتاب فقد فرض المسألة في تنازع المأذونين في دعوى السبق وهذا خروج عن مورد الروايتين وفتوى الاكثر اذ ليس فيهما
ولا في كلامهم حديث دعوى السبق من كل منهما اصلا بل ليس الا التنازع بينهما باعتبار شراء كل منهما صاحبه فتخصيص المسألة بما ذكره من الصورة نقل
القولين كما ترى نعم يمكن تعميم الحكم بحيث يشملها بان يجعل قرب الطريق دليلا شرعيا على السبق والتساوي على الاقتران للنص ويحكم مع التساوي
بالبطلان على الرواية الاولى والقرعة على الرواية الثانية لكن الحكم به مشكل وشمول كلامهم لهذا الصورة غير ظاهر بل الاظهر الرجوع فيها الى الاصول
الشرعية فيحكم بالتحالف مع حلفهما او نكولهما هذا اذا كان الشراء لانفسهما واحرزنا الملك على ما يظهر من الروايتين وان احللناه فيحكم بالبطلان من غير تحالف
ولو كان للمولى فلا حكم بالتحالف والحكم بين المولين فان ادعيا السبق او التأخر اذ لا عين للغير ومع حلفهما او نكولهما فالظاهر القرعة ويحتمل الحكم بلزوم العقدين
على القولين في صورة المقارنة اذا كان الشراء للسيد على ما حققناه او بابقائهما على الاجازة على القول به فيهما كما ذكره العلامة ويحتمل الرجوع الى الروايتين
في اعتبار الاقربية ومع التساوي الحكم بلزومهما او ابقائهما على الاجازة فتأمل **قوله** ولا بينة لهما اه الاول لرفع الايجاب الكلي والثاني للسبب الكلي ولا
يقدح صحة الاكتفاء بالاخر على انه لو اكتفى به لوهم انه يتوهم منه رفع الايجاب الكلي فافهم **قوله** والقائل بها اه بل بعض القائلين بها خصها بصورة تساوي الطريقين
كما نقلنا عن الشيخ في الاستبصار وبعضهم خصها بصورة اشتباه السابق او السبق كما نقلنا عن العلامة وبعضهم خصها بصورة الاقتران كما في ير فالقول بالقرعة مطلقا
من دون تقييد غير معلوم هذا لو كان الكلام في المسألة المشهورة واما على ما فرضها المص فيمكن ان يقال انهما من صورة اشتباه السابق اذ كل منهما يدعي السبق ولا
بينة فيشتبه السابق سواء علم السبق وصدق احدهما فلا اشتباه في السبق ولا يشتبه السبق ايضا الا ان يقال ان هذا اشتباه السابق عند الحكم لا عند المدعيين
اذ كل منهما يدعي العلم بسبقه والقرعة انما هي اذا اشتبه السبق او السابق عند المدعيين وفيه ان عند الاشتباه عند الحاكم ايضا لا يبعد القول بالقرعة لانها
لكل امر مشتبه فلا يبعد حمل الاشتباه المذكور في كلام القائل على ما يشمله لكن الظاهر ان المراد بهذا القائل هو العلامة وقد عرفت ان كلامه في المسألة
المشهورة وليس فيها حديث دعوى السبق من كل منهما فشمول الحكم بالقرعة التي ذكرها لهذه الصورة غير ظاهر لكن هذا لا يختص بهذا القول بل القول
الآخر ايضا شموله لهذه الصورة غير ظاهر كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ولو كانا وكيلين صحا معا هذا على القول بعدم بطلان الوكالة بالبيع اما على القول
بالبطلان كما هو المش فلا فرق بين الوكالة والاذن اصلا في هذه الصورة كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** واعلم ان القول بالقرعة قد ظهر مما ذكر سابقا ان
هذا الكلام انما يلايم تحرير المسألة على الوجه المش واما على ما فرضها المص فلا احتمال للاقتران ولم يتعرض له اصلا **قوله** لانها لاظهار المشتبه ولا اشتباه
هنا على تقدير كون الشراء للسيد كما هو ظ كلام الش ههنا ظ فانه اما ان يبطل الاذن او الوكالة في كل منهما فيقع كل منهما فضوليا او يبقى في كل منهما
فيلزم كلاهما وينتقل كل منهما الى مولى الآخر على ما فصلناه وعلى الوجهين لا وجه للقرعة واما اذا كان لانفسهما اذا قلنا بملك العبد كما هو ظ الرواية
وكذا ظ كلام ير الذي خص القرعة بصورة الاقتران فلانه لا اشتباه ايضا بل يبطل العقدان لعدم الترجيح وهذا الكلام اورده ابن ادريس على ما ذكره
الشيخ في ير واجاب عنه المحقق في النكت بجواز الترجيح احدهما في نظر الشرع فاستند الى القرعة ليخرج بالقرعة ما لعله يكون مرادا واستشكله المص
في ير بان التكليف منوط بالاسباب الظاهرة والالزم بالمحال وليس كالقرعة في العبيد لان الوصية بالعتق بل نفس العتق قابل للابهام بخلاف البيع وساير
المعاوضات وفيه ان القرعة ايضا امر من الاسباب الظاهرة لكنها كاشفة عما هو الراجح في نظر الشرع وانما يلزم التكليف بالمحال اذا كلف برعاية ما هو
الراجح في نظر الشرع ولم يجعل دليل عليه وعدم قبول العقود لمثل هذا الابهام ممنوع اذ لا ابهام في الثمن ولا في المثمن بل جميع شرائط الصحة موجودة في كل
العقدين الا انهما اتفقا في وقت واحد ولا يمكن وقوعهما جميعا ولا اولوية لاحدهما ظاهرا فامر بالقرعة لاستخراج ما هو الاولى في نفس الامر وعدم قبول
العقود لمثل هذا الابهام مما لا اجماع عليه ولا دليل آخر والرواية الدالة على البطلان ههنا ضعيفة السند جدا لا يصلح للاعتماد لكن ما ذكرنا كله
استيناس للقول بالقرعة ودفع الاستبعاد عنه فينبغي النظر في مستنده فلو صح ما اشتهر بينهم من رواية كل مشكل فيه القرعة على ما نقلناه عن
الشيخ في الاستبصار وان القرعة لكل امر مشتبه على ما وقع في كلام بعضهم فلا اشكال ولا اشتباه لكن لم يصل الينا هذه الرواية مسندة على وجه
يصلح للاعتماد نعم روى الشيخ في يب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن ع عن شيء فقال لي كل مجهول ففيه القرعة لكن في سنده من هو مجهول ومن هو مشتبه
وروى عن ابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثه قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق والقرعة سنة
وسندها كانه لا بأس به الا ان عمومه قوله ع والقرعة سنة غير ظاهر وروى بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع انه قال
رسول الله لعلي ع ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق وروى ايضا في تضاعيف ما روى من مكاتبة سهل الطيار وزرارة

انه قال

كان القول بوقوفه مع الاقتران كك ومع الاشتباه يتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين لاخراجه ومع اشتباه السبق والاقتران ينبغي ثلث رقع
في احدها الاقتران ليحكم بالوقوف معه هذا اذا كان شراهما لمولاهما اما لو كان لانفسهما كما يظهر من الرواية فان احللنا ملك العبد بطلا وان اجزناه صح السابق
وبطل المقارن واللاحق حتما اذ لا يتصور ملك العبد لسيده الثالثة الامة المسروقة من ارض الصلح لا يجوز شراؤها لان مال اهلها محترم فلو اشتراها احد
السارق جاهلا بالسرقة او الحكم ردها على بايعها واستسعاها في ثمنها منه ولو لم يوجد الثمن بان اعسر البايع او امتنع من رده ولم يمكن اجباره او بغير ذلك من الاسباب ضاع عليه
ذيل تسعى الامة فيه لرواية مسكين السمان عن الصادق ع ويضعف بجهالة الراوي ومخالفة الحكم للاصول حيث انها ملك للغير وسعيها كك وما لكها لم يظلمه في الثمن فكيف يستوفيه

انه قال له زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق والظ من هاتين الروايتين جريان القرعة في كل امر
علم وجود المحق فيها واما فيما لا يعلم كما في نحن فيه لاحتمال بطلان كل من العقدين فلا يظهر بينهما جريان القرعة فيه ولعل من قال بان القرعة للاخراج
ما هو معلوم في نفس الامر مشتبه ظاهرا وبعضها مما لا يتعين له في نفس الامر ايض كالقرعة في العبيد اذا اوصى بعتق ثلثهم او قال اول مملوك املكه فهو حر
فورث ثلثة او سبعة جميعا وهذا موارد مخصوصة يشكل التعدي كل منهما الى غيرها بقي الكلام في خصوص الرواية الواردة في هذه المسئلة فنقول
ذكر المحقق في النكت معترضا على ما ذهب اليه الشيخ على ما نقلنا ان القرعة لا تستعمل الا في موضع الاشتباه قال وعلى ما ذكرناه دل كلام الشيخ في نب
ثم قال بعد نقل كلامه في نقل الروايتين وهنا يدل على ان القرعة انما يكون في موضع الاحتمال لان تساوي المسافة لا يدل على التساوي
يقاء فيه تامل اذ ربما حصل العلم بالاقتران من الثانية على ما نقلها الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة وغيرهما مما فرض في الرواية الاولى والظ
من الرواية الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة مط سواء استلزم علم الاقتران ام لا نعم الظ التخصيص بصورة عدم علم بسبق احدهما كما اشير اليه في
الرواية الاولى والا فيحكم للسابق ويؤيده ما ذكرنا ان في صورة تساوي المسافة لا ريب انه يحتمل الاقتران ايض فلو لم يصح القرعة في صورة الاقتران لكان
ينبغي بتثليث الرقاع كما اشير اليه الشارح مع ان ظ الرواية الاكتفاء برقعتين كما اعترف به في شرح ثع ويظهر مما قررنا ان الرواية الخاصة ههنا مؤيدة للروايات
المطلقة وان القول بالقرعة في صورة الاقتران ليس بقاصر في القوة من القول بالبطلان وان ما ذكره الش في شرح ثع من رواية ان الرواية بالقرعة ذكرها
الشيخ وفرضها في صورة تساوي المسافة اشتباه الحال فيه ما فيه قوله كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كك قد عرفت ان مع الاقتران والشراء للسيد
الظ لزوم كل منهما فتذكر قوله ليحكم بالوقوف هذا على ما ذكره واما على ما ذكرنا من لزوم العقدين مع الاقتران فالرقعة الثالثة ليحكم بلزوم كل
منهما معه فتذكر قوله اما لو كان لانفسهما كما يظهر من الرواية حيث قال انت عبدك فهذه الرواية مما يدل على ملك العبد فان احللنا ملك العبيد
هذا هو الصواب على ما اشرنا اليه واما ما ذكره في ثع حيث قال وان احللنا الملك لو كان شراؤه لسيده صح السابق وكان الثاني فضوليا البطلان اذنه فيقف
على اجازة من اشترى فهو كما ترى اذ ذكره انما يتجه في صورة الثانية اي الشراء لسيده واما في الصورة الاولى وهي الشراء لنفسه مع اصالة ملكه فالحكم بصحة السابق
وجعل الشراء لسيده بعيد جدا وابعد منه جعل الثاني فضوليا الا انه لم يعقد لمولاه حتى يتجه الحكم بالتوقف على اجازته مع انه خرج حين العقد عن ملكه
وصار ملكا لغيره وبطل اذنه له ايض فلا ربط بينهما حتى يحكم بالشراء الذي قصده لنفسه يقع له ويتوقف على اجازته وهو ظ ويمكن توجيه كلامه ايض
بما اشرنا اليه في توجيه كلام الخ وهو ان يكون غرضه تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم بح فالمراد انه ان كان الشراء لنفسه قلنا
بملكه فالحكم كذا وان احللنا الملك فالمسئلة لا يقبل النزاع فلا بد من حملها على هذا القول على الشراء للسيد وعلى هذا كذا وعلى تجويز الملك غرض
ان الشراء كان للسيد الحكم كذا فافهم قوله اذ لا يتصور ملك العبد لسيده لا يخفى ان هذا مع اللحوق ظ واما مع المقارنة فانما يفيد عدم صحة العقد
جمعا ولا يخفى نفي احتمال صحة احدهما والاخراج بالقرعة وكانه لما لم يستقم عنده القول بالقرعة مع الاقتران لعدم الاشتباه على ما نقلنا عن ابن ادريس
لم يتعرض له واكتفى في الدليل بما ذكره يظهر ان الاولى ان يجعل ما ذكره من عدم تمامية القول بالقرعة شاملا لصورة الشراء للسيد ايض ويجعل قوله هذا اذا
كان شراؤهما لمولاهما متعلقا بقوله والحكم للسابق لا بما ذكره ايض مما بعده والله اعلم لكن قد ظهر مما حققنا ان القول بالقرعة مع الاقتران في صورة الشراء
لانفسهما ليس ببعيد فالحكم بتحتم البطلان على ما ذكره الش مشكل جدا فتامل ثم انه لم يذكر حكم صورة الاشتباه على هذا التقدير لكن يمكن استفادته بالمقايسة
الى ما ذكره في سابقه فههنا ايض مع الاشتباه والقول بملك يتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين ومع اشتباه السبق والاقتران لا بد من ثلث
ايض ح احدهما الاقتران فيحكم بالبطلان معه هذا على طريقة الش من الحكم بالبطلان مع الاقتران واما على القول بالقرعة معه فيكفي الرقعتان مطلقا لكن لا
يخرج الرقعة على السابق بل يكتب الرقعتان باسم العبدين ويخرج احدهما بنية صحة بيعه او عدم صحته يحكم بمقتضاها او يكتفي احدهما صحة البيع وفي
الاخرى عدم الصحة ويخرج احدهما بنية احد العبدين ويحمل بمقتضاها انته قوله المص للاولى لا يجوز بيع الثمرة الخ اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما
عدم جواز بيع الثمرة على اصولها وهذا هو الذي ذكره ههنا والنهي فيها مختص بالمزابنة وهي مختص بحكم الصحيح المذكور ونص اهل اللغة بالنخل مع
حملها بالتمر وح فلا وجه للمنع في غير النخل ايض ولا فيها من بيع حملها بالرطب نعم بعضهم قد علل المنع بتطرق احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين
ولو صح هذا التعليل يجري في النخلة وغيرها بالتابس والرطب جميعا لكن التعليل المذكور عليك كما سننقله عن شرح ثع وثانيهما المنع من بيع الرطب
بالتمر وهو بظاهره يشمل ما كان على الاصول ايض وسيجيء هذا وقد ورد المنع منه في روايات معللا بانه ينقص عند الجفاف لا يخفى انه لا يبعد الحاق باقي
الثمار ايض نظرا الى العلة المنصوصة كما ذكره الش واختار المص فيما سيجيء ومن هذا يظهر ان ما ذكره الش من الاجماع في الاول انما هو في اليابس واما
في الرطب فلا اجماع بل لم ينقل المنع فيه الا من علل بالتعليل المذكور وقد عرفت حاله بل الشهرة وفي الثانية فيه ايض غير ظ بل هو فرع التعليل
كون العمل به مشهورا غير ظ ويظهر ايض ان ما ذكره من النظر في الحاق الرطب عدم تعرضه للنظر في الاصل ايض ليس على ما ينبغي اذ لا ظهير وجه المنع عن
بيع الرطب بالرطب في النخل ايض سوى ما ذكر من احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين وقد رده في شرح ثع ولو لم يعتبر ههنا رده فلا وجه للنظر في
الحاق الرطب ايض ويظهر ايض ان قول المص وبيعه في النخل مزابنة لا يصح على الاطلاق بل انما يسمى بها اذا بيع في التمر فتدبر قوله مع التساوي اي
التساوي في القدر وكون كل منهما رطبا او تمرا اما بيع الرطب بالتمر او بالعكس فلا يجوز ولا مع التساوي في القدر لما ذكروه في المسئلة الاتية ولا مع
التفاوت لتحقق الربا بالفعل قوله وتطرق احتمال هذا وجه يجري في البيع الرطب واليابس جميعا بخلاف الاول لاختصاصه بالبيع باليابس لكن قد
رده في شرح ثع بمنع كون الثمرة على الشجرة وان كانت من جنسه انما ليست مكيلة ولا موزونة وانما تباع جزافا وهو متجه قوله ولا فرق بين في المنع

من سعيها مع ان ظاهر الامر لا يستحقها ولا كسبها ومن ثم نسبه المصنف الى القول مريضا له لكن يشكل حكمه برده الا ان يحمل على رده على مالكها لا على البايع طرحا للرواية الدالة على ردها عليه وفي س استقرب العمل بالرواية المشتملة على ردها على البايع واستسعائها في ثمنها لو تعذر على المشتري اخذه من البايع ووارثه مع موته او اعتذر عن الرد اليه بانه تكليف له بردها الى اهلها اما لانه سارق او لانه ترتبت يده عليه ومن استسعائها بان فيها جمعا بين حق المشتري وحق صاحبها نظرا الى ان مال الحربي في الحقيقة وانما صار محترما بالصلح احترام عرضيا فلا يعرض ذهاب مال محترم في الحقيقة ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصح التاسيس مثل هذا الحكم وتقريبه للنص بما يتم لو كانت الرواية مما يصلح للحجية وهي بعيدة عنه وتكليف البايع بالرد لا يقتضي جواز دفعها اليه في كل غاصب تقدم يده لا اثر له في هذا الحكم والا لكان الغاصب من الغاصب يجب عليه الرد الخ

بين كون

بخرصها تمرا من غيرها مقدرا موصوفا حالا وان لم يقبض في المجلس وبلغت خمسة اوسق ولا يجوز بتمر منها لئلا يتحد العوضان ولا يعتبر مطابقة ثمرتها جافة لثمنها في الواقع بل
يكفي المطابقة ظنا فلو زادت عند الجفاف عنه او نقصت لم يقدح في الصحة ولا عرية في غير النخل فان الحقناه بالمزابنة والا لم يتقيد بقيودها الثامنة يجوز بيع الزرع قائما
على اصوله سواء احصد ام لا قصد قصله ام لا لانه قابل للعلم مملوك فيتناوله الادلة خلافا للصدوق حيث شرط كونه سنبلا او القصل وحصيدا اي محصودا وان لم يعلم
مقدار ما فيه لانه ح غير مكيل ولا موزون بل يكفي في معرفته المشاهدة وقصيلا اي مقطوعا بالقوة بان شرط قطعه قبل ان يحصد لعلف الدواب فاذا باعه كذلك وجب على
المشتري قصله بحسب الشرط فلو لم يقصله المشتري فللبائع قصله وتفريغ ارضه منه لانه ح ظالم ولا حق لعرق ظالم وله المطالبة باجرة ارضه عن المدة التي بقي فيها بعد امكان قصله مع الاطلاق وبعد المدة التي شرطها
ولو كان شراؤه قبل اوان قصله وجب على البائع الصبر به الى اوانه مع الاطلاق كما لو باع الثمرة والزرع للحصاد ومقتضى الاطلاق الجواز تولي البائع قطعه مع امتناع المشتري منه وان قدر على الحاكم وكذا اطلق جماعة والاقوى توقفه على اذنه حيث يمتنع المشتري مع امكانه فان تعذر جاز له ح مباشرة القطع دفعا للضرر المنفي وله
ابقاؤه والمطالبة باجرة الارض عن زمن العدوان وارش الارض ان نقصت بسببه اذا كان التاخير بغير رضاه
الثالثة يجوز ان يتقبل احد الشريكين بحصة صاحبه من الثمرة بخرص معلوم وان كان منها ولا يكون ذلك بيعا ومن ثم لم يشترط فيه شروط البيع بل هو معاملة مستقلة وفي س انه نوع من الصلح ويشكل بانه ح

بين كون الثمن منها او من غيرها قال سلطان العلماء المراد بكون الثمن منها اي من الثمرة التي هي المثمن ان يدفع المشتري الى البائع المقدار الذي جعله ثمنا لما
على الاصل مع تعين هذه الثمرة على اصل مال انقطعها من الاصل ويدفع المذكور الى البائع سواء كان بقي له شيء ولا وهذا اظهر في المنع من ان يدفع الثمن
من غيره لان هذا في الحقيقة بيع الشيء بنفسه او بجزئه انتهى وايضا قد فسر بعضهم المزابنة ببيع حمل النخل بتمر منها فعلى ما ذكره يختص المنع به وبهذا يظهر
الاما ذكره الش من الاجماع في الاول غير ظ في المسالك ايضا مط بل الاجماع انما هو في بيعه بتمر منها انتهى قوله المص بخرصها تمرا من غيرها ظاهره اشتراط
كونه تمرا من غيرها ولا يظهر له وجه بل الظ انما هو عدم الجواز عند اشتراط كونه منها ثم ان المستثنى على ما ذكره هو بيع العرية بالتمر فبيعها بالرطب يبقى
على المنع لو قيل فيه بالمنع على ما عممه الش في صدر المسألة لكن قد عرفت ان التعميم المذكور لا يتجه الا على التعليل المذكور وهو عليل فالمتجه عدم التحريم
في بيعها بالرطب وعلى هذا فيكون هذا التخصيص في العرية باعتبار اختصاص الحرمة في غيرها ببيعه بالتمر وصرح باستثنائها وانه يجوز ذلك فيها لا التخصيص
الجوانب فافهم قوله وان لم يقبض في المجلس ورد على ما نقل عن الشيخ من اشتراط التقابض في المجلس تخلصا عن الربا وذكر في شرح ثع ان الاقوى لعكس الاصل
والظ ان توهم الربا الذي اراد التخلص منه انما باعتبار انه اذا اخر التقابض فيتاخر ما اخر يحصل الزيادة المعنوية كالاجل فلا يجوز وفيه منع كون الثمرة
على التمر ربوية كما نقلنا عن شرح ثع ولو سلم فانما يسلم الزيادة المعنوية اذا اشترط التاخير لا ما اذا وقع اتفاقا ووقع فيكفي في التخلص على الربا اشتراط
كونها لا كما ذكره الش ولو سلم فلا يلزم الا وجوب تقابضهما معا واما التقابض في المجلس فلا الا ان يقال ان ما في العرية مقبوض باعتبار كونه في داره او بستانه
كما هو الظ فاعتبر قبض الاخر ايضا في المجلس ولا يخفى ان ما نقلنا عن شرح ثع في رده من التمسك بالاصل انما يتجه بعد رد متمسك الشيخ فالتمسك به من غير تعرض
له كما ترى الا ان يقال انه احاله على الظهور ولا يخفى ايضا ان اشتراط كونها لا الذي ذكره الش لا يظهر له وجه سوى لزوم الربا على تقدير كونه مؤجلا وبما نقلنا
عن شرح ثع يظهر ما فيه ايضا فتدبر وقوله او بلغت خمسة اوسق اشارة الى ما ذكره ابن الاثير في نهايته حيث خص الرخصة بما اذا كانت دون خمسة اوسق وجرا لو
اطلاق ما دل على الجواز من غير تقييد بعدد قوله واعلم ان دخول المذكورات كان المراد ان المذكورات لا تدخل بمجرد ذكرها قبل الصيغة والاصل لم يدخل
عند الصيغة اذ العبرة انما هي بالصيغة لا بما ذكر قبلها بل فايدة ذكرها اعلام المشتري بذلك ليمكن ادخالها في الصيغة فيدخل بذلك ان في قوله بعد
بما اشترطت تامل فانه لا يشمل غير الثمر الا ان يقال ذكرها قبل الصيغة واشتراط دخولها يكفي في صحة ادخالها فيما اشترطت وان كان مجازا وانه
يجوز مثله من المجازات في الصيغ فتدبر قوله المص فان قال المستامر فسخت بعد امر الاجنبي المستشار بالفسخ فانفسخ البيع وان قال اجزت مط فلزم ولا
يلزم في لزوم البيع اختيار المستامر بالكسر اللزوم والاجازة بل ان سكت ولم يستامر اذا استامر وامر بالفسخ والاجازة ولم يعمل بمقتضاه الاقرب اللزوم
لان اللزوم مقتضى العقد وقوله ولا يلزم الاختيار وقوله وكذا كل من جعل له الخيار قرينة على ارادة هذا المعنى من العبارة لا المعنى الاول لان اللزوم
المنفي ليس الا عن جعل وشرط له المؤامرة لغيره وهو المستامر بالكسر اذ المستامر بالفتح ليس له الاختيار بالفسخ والالتزام وانما اليه الامر بالراي خاصة ولا
المجعول له الخيار هو المشروط له المؤامرة لان خطاء من الخيار عند امر الاجنبي المستشار لان الغرض من المؤامرة الانتهاء الى امره لا جعل الخيار له بل الظاهر انه لا
يتعين على المشروط له المؤامرة الفسخ ان امر المستشار بالفسخ بل جاز له الفسخ والالتزام لان الشرط مجرد استيمار لا التزام قوله بخلاف من جعل له الخيار لانه
ان فسخ او اجاز نفذ فاندفع اشكال الش بناء على تحقيقه انتهى وقال سلطان العلماء لا يخفى انه اي المشروط له المؤامرة هو المستامر بالكسر فلا يصح
التشبيه في قوله وكذا من جعل له الخيار لانه ح عين المسألة السابقة فالصواب تعميمه بان يكون المراد كل من جعل الخيار له سواء كان اجنبيا او احد طرفي العقد ح
يتم ما افاده والذي يندفع اشكال الش وكان الش حمل قوله ولا يلزم الاختيار على انه لا يجب عليه قبول الاختيار وكذا من جعل له الاختيار ولا شك ان عدم
وجوب قبول الاختيار انما يصح بالنسبة الى الاجنبي لا بالنسبة الى طرفي العقد بعد ما فرض وقوع خيار الشرط لهما او لاحدهما ولا يخفى انه يمكن حمله على ما قال
والذي انه لا يلزم في لزوم العقد اختيار المستامر بالكسر وكذا كل من له الخيار بل يكفي سكوته في لزوم العقد فيكون توضيحا لقوله فان سكت فالاقرب اللزوم
فتم انتهى ولا يخفى انه ليس مراد الوالد بقوله ولان المجعول له هنا الخيار هو المشروط له المؤامرة ان المراد بقول المص وكذا من جعل له الخيار هو المشروط له المؤامرة
حتى يرد انه هو المستامر بالكسر فلا يصح التشبيه ويصير عين المسألة السابقة بل لما ذكر الش ان قوله وكذا كل من جعل له الخيار يدل على ان المراد هو المستامر بالفتح
اذ هذا التعميم انما يستقيم اذا كان المستامر الذي ذكر حكمه اولا ذا خيار حتى يكون حكمه اولا على ذي خيار مخصوص ثم يكون غرضه التعميم في كل من له الخيار والخيار
ههنا على زعم الش انما هو المستامر بالفتح فينبغي ان يقرا المستامر في كلام المص بالفتح حتى يتلائم اجزاء الكلام فغرض الوالد انه ليس كذلك بل من جعل له الخيار
ههنا هو المستامر بالكسر اذ له حظ من الخيار عند امر الاجنبي المستشار بالفسخ واما المستامر بالفتح فانما له الامر لا بالخيار واذا كان كلام المص ههنا في المستامر بالكسر
يستقيم ما ذكره من التعميم بعد التخصيص فقوله ولان المجعول له الخيار هنا اي في المسألة السابقة لا في قوله وكذا من جعل له الخيار فلا وجه لما اورد عليه ولله
هذا ولكن يمكن ان يناقش على الش مع قطع النظر عما ذكره الوالد انه ليس في كلام المص لفظ الكل فيمكن ان يكون حكمه اولا على المستامر بالكسر الذي ليس له خيار
ثم يكون غرضه التشبيه لمن له الخيار فلا تصير قرينة لما ذكره نعم لو وجد لفظ كل لكان مقتضاه ان يكون المذكور سابقا ايضا له خيار وليس فليس فتدبر ثم
اعلم انه ح اشار بقوله وكان الش حمل قول المص ولا يلزم الاختيار اه الى ما حمل قوله ولا يلزم الاختيار الخ بناء على هذا الحمل قرينة على قراءة الفتح
فانه اذا لم يصح بالنسبة الى طرفي العقد فلا يصح قراءة المستامر بالكسر اذ المستامر بالكسر هو احد طرفي العقد هذا ولا يخفى انه اذا اراد بقبول الاختيار
قبوله بان يختار احد الشقين اي الفسخ او الالتزام فظ انه لا يجب بالنسبة الى طرفي العقد ايضا وانا شرط لهما الخيار بل يجوز لهما ان يسكتا الى ان ينقضي
مدة الخيار لكن بعد ذلك يلزم العقد وهو كذلك في صورة سكوت الاجنبي ايضا وان اراد بقبول ثبوت الخيار له فالظ انه اذا شرط الخيار لاحد وان كان اجنبيا
ثبت له في نفس الامر الخيار سواء قبل ام لا اذ الحكم بعدم وجوب قبول عليه لا طائل تحته وهو ظ فالظاهر ان الش حمل قوله ولا يلزم الاختيار على المعنى

وبكفى الاستيمار لزوم العقد لان الاصل فيه اللزوم الا بامر خارج وهو منتف ويجب اشتراط مدة المؤامرة بوجه مضبوط عذرا من الغرر خلافا للشيخ حيث جوز الاطلاق
الرابع خيار التاخير له تاخير اقباض الثمن والمثمن عن ثلثة ايام فمن باع ولا قبض الثمن ولا اقبض المبيع ولا شرط التاخير الاقباض والقبض فللبايع الخيار بعد الثلثة
في الفسخ وقبض البعض كلا قبض لصدق عدم قبض الثمن واقباض المثمن مجتمعا ومنفردا ولو قبض الجميع او اقبضه فلا خيار وان عاد اليه بعد وشرط القبض المانع كونه
باذن المالك فلا اثر لما يقع بدونه وكذا لو ظهر الثمن مستحقا او بعضه ولا يسقط بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلثة وان كان قرينة الرضا بالعقد ولو بذل المشتري الثمن

الاولى لا يلزم على المستام بالفتح اختيار احد الطرفين بل له السكوت حكم بكون هذا قرينة على قراءة الفتح باعتبار ان الخيار للمستام بالفتح فالحكم بعدم
لزوم اختيار احد الطرفين انما يناسبه واورد والده هذا الفاضل عليه ان الخيار انما هو للمستام بالكسر فالحكم بعدم لزوم الاختيار يناسب لكن لا يخفى ان
الظاهر مع الشارح اذ الخيار الذي للمستام بالكسر هو الخيار بعد اختيار المستام بالفتح الفسخ ليس بمذكور في كلام المص فحمل الكلام عليه لا يخلو عن بعد بل الظاهر
ان مراده هو اختيار المستامر بالفتح اي حكمه بترجيح احد الطرفين وامره به كما حمله الشارح هذا ولا يخفى انه يمكن على تقدير قراءة المستامر بالكسر ان يجعل
مفعول يلزم هو ذلك البطل بتقدير المستامر بالفتح لكنه بعيد ويمكن ايضا ان يحمل قوله ولا يلزم الاختيار على انه لا يلزم على المستامر بالكسر اختيار قول المستام
بالفتح اي في صورة امره بالفسخ بل له الالتزام بالبيع كما ذكره الشارح لكن يابى عنه قوله وكذا كل من جعل له الخيار فان الظاهر انهم يقولون بوجوب اختيار ما
اختار من له الخيار كما اشار اليه الشارح فتدبر ثم ما ذكرنا من الاحتمالين بناء على ان يكون قوله ولا يلزم بالواو كما في كثير من النسخ ونقله الشارح واما اذا كان بالفاء
كما في بعض النسخ فلا يتاتى ذلك بل يكون تفريعا على قوله وان سكت فالاقرب اللزوم وتاكيدا فلا يتوجه ما ذكرنا من الاحتمالين كما لا يخفى **قوله** ولو سكت عن
الاستيمار او بعد الاستيمار كما ذكره سابقا **قوله** ونبه بالاطلاق على خلاف بعض الاصحاب وهو على ما ذكره المص في شرح الارشاد المفيد والمرتضى وسلار
ومن تبعهم **قوله** لانتقال المبيع اليه اي انتقال الا لانه ما الاختيار للبايع فيه فهو ملك طلق للمشتري فيكون تلفه منه كالوديعة بخلاف ما بعد الثلثة
لثبوت الخيار بعدها للمشتري فليس ملكا طلقا له فيكون تلفه من البايع على مقتضى قاعدتهم ويرد على الاول ان قاعدتهم كون التلف قبل القبض من مال
البايع مط فلا يسمع هذا التفصيل في مقابلها ويرد على الثاني ان من قواعدهم ان التلف في زمان الخيار اذا اختص الخيار باحد الطرفين من مال الذي لا
خيار له ولم يقيد ذلك بما اذا قبض المبيع وعلى هذا يجب ان يكون التلف هنا من مال المشتري نعم لو لم يقل احد بثبوت الخيار بعد الثلثة كما هو المش
بل قال ببطلان البيع كما هو ظ ابن الجنيد والشيخ وهو ظ الاخبار ايضا لاتجه القول بكون التلف من البايع ولا يخفى ان ظاهرهم ان الحكم بكون التلف بعد
الثلثة من البايع مما لا خلاف فيه وقد صرح المص في س بالاجماع عليه ح فلا يجدي المناقشة فيه نعم ما نقلنا من القاعدة يصلح وجها لترجيح القول بالبطلان
على القول بالخيار الا ان يلتزموا التقييد الذي اشرنا اليه بقرينة ما ذكره ههنا فتدبر **قوله** وكون التاخير لمصلحته هكذا ذكره في شرح يع وكان هذه الضميمة
في كلام غيره ولا يخفى ان المسئلة غير مفروضة في خصوص هذه الصورة فالحكم بكون التاخير لمصلحة المشتري مط كما ترى نعم في المسئلة مذهب اخر ذهب اليه
ابن حمزة قالوا وهو ظ ابي الصلاح ايضا وهو ان البايع ان عرض على المشتري فمن مال المشتري والا فمن مال البايع فلو ذكر هذا الكلام في الاحتجاج لهذا المذهب
لكان له وجه لكن حمل ما نقله الشارح ههنا عليه بعيد جدا لانه ان اطلق الحكم بكون التلف من المشتري فهو انما ينطبق على ما نقلنا من المفيد واضرابه لا على هذا
القول على ان تعرضه لهذا القول النادر وتركه لنقل ذلك القول الذي هو اشهر لا يخلو ايضا عن بعد الا ان يكون اشارة الى ضعفه وذلك في شرح يع لم ينقل
الا القول المنقول من بعده واستدل لهم بهذا الوجه كما هنا فلا مجال فيه لما ذكرنا من التوجيه ص ويمكن ان يوجه ان نظره في هذا الكلام الى خصوص رواية
التي تمسكوا بها في المش وهي رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع في رجل اشترى متاعا من رجل واوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال آتيك
غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فالمتاع ضامن لحقه حتى
يرد اليه ماله فان ظاهرها وقوع التاخير لمصلحة المشتري مع ذلك حكم فيها بضمان البايع فاراد المستدل بهذا الكلام القدح في الرواية وضعف التمسك بها
لمخالفتها للاعتبار مع ضعفها وبعد ذلك فيستند في عموم الحكم الجزء الاول ولا يخفى ما فيه من التعسف فت **قوله** المصحاح ما يفسد ليومه هذا الخيار
للبايع فيما اذا باع ما يفسد من يومه وترك المشتري عنده وذهب ليجيء بالثمن ولم يجئ الى الليل فله الخيار في فسخ البيع والتصرف في البيع كيف شاء لدفع الضرر
او ربما لم يجئ المشتري بالثمن ويفسد متاعه عنده ولا يخفى انه يشكل ما ذكره الشارح **قوله** في خيار التدليس وان اختلف في الثلثة لا يخفى انه اذا ثبت الخيار بمجرد
ظهور النقصان ولا يسقط بالزيادة بعدها في الثلثة فنزول موجب الخيار عند ظهور النقصان وعدم توقفه على انقضاء الثلثة اذ لا يظهر وجه لذلك سوى انه ربما
يؤيد بعد ذلك في الثلثة فنزول موجب الخيار فاذا لم يوجب ذلك سقوط الخيار فلا وجه لذلك التوقف فافهم **قوله** واحتمل تقديم صاحب الثمرة قال
سلطان العلماء مشتريا كان او بايعا كما صرح به في موضع من شرح اللمعة في موضع اخر ولا يخفى ان الوجه الذي ذكره الشارح هنا وانسبه لا يجري فيما اذا كان
المشتري صاحب الثمرة وهو ظ فالتعميم لا يناسب كلام الشارح فلا بد من حمل صاحب الثمرة في كلامه على البايع على ما صرح بلفظ البايع في شرحه على يع وذكر
الوجه المذكور لكن في نسبة القول المذكور بالتعليل المذكور الى الدروس نظر لما عرفت انه لا يجري في صورة كون المشتري صاحب الثمرة بل نبه فيه او
سبق الحكم ح يقتضي تقديم البايع مع ان الشهيد ذكر في هذا الاحتمال تقديم صاحب الثمرة مط مصرحا بالتعميم وكانه وقع نظر الشارح على الموضع من س الذي
ليس فيه التعميم فحمله على البايع وعلل بالوجه المذكور والذي يظهر من س من ملاحظة كلا الموضعين ان مناط احد الاحتمالين ملاحظة جانب المشتري
مط سواء كان صاحب الاصل او الثمرة من حيث انه اقدم البايع على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الاخر ملاحظة جانب صاحب الثمرة بايعا كان او مشتريا
انتهى والظ ان يجعل مناط احد الاحتمالين هو تقديم المشتري مط باعتبار ان البايع اقدم على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الاخر هو تقديم البايع مط
باعتبار كون حقه اسبق لعل الشارح ايضا جعله هكذا وتخصيصه هنا المشتري بصاحب الاصل كذا البايع بصاحب الثمرة فكانه بناء على ان المفروض
في المسئلة هكذا واما القول بتقديم صاحب الثمرة مط كما نقل من س فلا يظهر له وجه ولم يحضرني الآن عبارة س حتى ينظر فيها فتدبر حيث يوجب نقصان
الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة لا يخفى ان الاشكال المذكور على ما نقل سلطان المحققين مما لا وقع له واي محذور في دفع مثل هذا الضرر العظيم
عن المشتري مجانا بعد تسليط البايع له عليه نعم لو قيل بترجيح مصلحة المشتري مط سواء كان مالك الاصل او الثمرة يشكل في صورة كونه مالك الثمرة
بما اذا وجب السقي نقصان الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة اذ يمكن دفع الضرر عن المشتري بعد ان لا يصل الى البايع مثل هذا الضرر العظيم بان

بعدها قبل الفسخ ففي سقوط الخيار وجهان منشأهما الاستصحاب وزوال الضرر وتلفه اي المبيع من البايع مطلقا في الثلثة وبعدها لانه غير مقبوض وكل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه ونبه بالاطلاق على خلاف بعض الاصحاب حيث زعم ان تلفه في الثلثة من المشتري لانتقال المبيع اليه وكون التاخير لمصلحته وهو غير مسموع في مقابلة القاعدة الكلية الثابتة بالنص والاجماع الخامس خيار ما يفسد ليومه وهو ثابت بعد دخول الليل هذا هو الموافق للدليل لكن في الدروس وغيره ان الخيار لدفع الضرر واذا توقف ثبوته على دخول الليل مع كون الفساد يحصل في يومه لا يندفع الضرر وانما يندفع بالفسخ قبل الفساد وفرض المص انه من خيار ما يفسد المبيت وهو حسن وان كان فيه خروج عن النص لتلافي تحقيق الضرار واستقرب تعديته الى كل ما يتسارع اليه الفساد عند خوفه (م)

يقدم

سواء كان الفائت مما يتقسط عليه الثمن بالنسبة كعبد من عبدين ام لا كيد العبد لان مقتضى عقد المعاوضة عند فسخه رجوع كل عوض الى صاحبه بدله او عاما ان
تخصيص النقص بفعل المفلس لا يظهر له نكتة لانه اما مساو لما يحدث من الله تعالى والاجنبي على تقدير الفرق او حكم الجميع سواء على القول القوي ولا يقبل اقراره في حال التفليس
بعين لتعلق حق الغرماء باعيان ماله فيكون اقراره بها في قوة الاقرار بمال الغير وللحجر عن التصرف المالي المانع من نفوذ الاقرار ويصح اقراره بدين لانه عاقل مختار
فيدخل في عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز والمانع في العين منتف هنا لانه في العين مناف لحق الديان المتعلق بها وهنا يتعلق بذمته فلا يشارك المقر له جمعا
يقدم مصلحة البايع مع ضمانه لقيمة الثمرة فيندفع عنه الفساد الزايد من الضرر عن قيمة الثمرة وكذا يرد هذا الاشكال على القول بتقديم صاحب الثمرة
مط سواء كان بايعا او مشتريا في صورة كونه مشتريا ويرد مثله ايضا في صورة كونه بايعا كما لا يخفى لكن لا يخفى انه لا يمكن حمل كلام الشارح على ما ذكرنا حيث جعل
المشتري بصاحب الاصل حيث قال يبيع الاصل الا ان يحمل ذلك على التمثيل ويكون غرضه ههنا ايراد الاشكال على الصورة الاخرى اي صورة تكون
المشتري صاحب الثمرة كما قررناه وفيه بعد وح يكون ضمير في قوله فينبغي تقديم مصلحة راجعا الى البايع وفيه ايضا بعد وفي بعض النسخ مصلحة البايع وبعد
ذلك لا يبقى الا البعد الاول وينطبق على ما قررنا من الاشكال هذا وعبارته وفي شرح الشرائع ايضا في النسخة التي رايناها قريبة من تلك العبارة على النسخة
الاولى وبالجملة فالمناسب في تقرير الاشكال هو ما ذكرنا لو كان القول بتقديم المشتري مما كما هو الظ لكن حمل عبارة الشارح عليه مشكل واما الاشكال
الذي يستنبط من كلام الشارح ههنا وفي شرح الشرائع فضعيف جدا فتامل **قوله** سواء كان الفائت مما يتقسط عليه الثمن وذهب اكثر الاصحاب الى انه ان لم يكن
للفائت قسط من الثمن وكان الفوات بآفة من قبل الله فليس للبايع الا الرضا بالموجود على ملك الحال او الضرب بالثمن وبالجملة القول بالفرق انما
هو في الصورة الاخيرة واما في الصورة الاولى فلا خلاف عنه فاعلى ما صرح في الشرح في اطلاق الحكم فيه بتخيير البايع بين ان ياخذ الباقي بحصته من الثمن
ويضرب مع الغرماء بحصة التالف وبين ان يضرب بجميع الثمن فتدبر **قوله** لانه لا مساو ولا يخفى انه بعد ما حكم المص بالضرب فيه واختصاص ما يفرق
في الضرب بما يحدث من الاجنبي لا من الله تعالى هذا الترديد سمج جدا بل كان ينبغي ان يقال ان النقص الحاصل بفعل المفلس لا مساو لما يحدث من
الاجنبي او له لما يحدث من الله تعالى ايضا فالتخصيص به فقط لا وجه له نعم لو كان القول بالفرق على عكس ما ذكرنا ايضا لكان هذا الترديد متوجها او ليس
فليس يمكن ان يقال ان هذا بالنسبة الى ما اختاره المص كذلك فيما لو كان النقص بفعل المفلس قول اخر من جمع من الاصحاب كالمحقق في شرح الشرائع وهو ان
يكون كالفوات من قبل الله تعالى فغرض الشارح الاشارة الى هذا المذهب بان تخصيص النقص بفعل المفلس لا يظهر له وجه على شيء من المذاهب فانه على ما
اختاره المص مساو لما يحدث من الاجنبي وعلى المذهب الاخر مساو لما يحدث من الله تعالى هذا على تقدير الفرق بين ما يحدث من الاجنبي واما على
القول القوي من عدم الفرق فحكم الجميع سواء فلا يصح افراد يكون المفلس على شيء من المذاهب فافهم **قوله** ان وفى الى اخره احتاج ما الطوق في
المتن الى التقييد بالوفاء لصحة الحكم بالقسمة على تقدير عدم الوفا ايضا بل غرضه تفصيل ما اجمله فيه ولعله ان وفى فذاك او طوبق القسمة واضح والا
فعلى نسبة اموالهم فافهم **قوله** وكون الخصومة مع الضامن والمضمون عنه كذا في الفتح والظ انه بدل عنه وقد وقع هنا في عبارة شرح الشرائع
ايضا ويمكن ايضا توجيهه بان المراد ان الخصومة للمضمون له مع كل من الضامن والمضمون عنه وقد حلف في منازعته مع المضمون عنه وبه تثبت ما ادعاه في
تلك المنازعة وهذا لا يستلزم ان يلزم الخصم الاخر ايضا وهو الضامن ما ثبت له في تلك المنازعة لاختلاف المنازعة فثبوت الدعوى في احديهما لا
يفيد ثبوتها في الاخرى وربما يؤيد هذا التوجيه انه قال الخصومة مع الضامن والمضمون عنه اذ لو كان مراده ما حملناه عليه اولا وقلنا انه ينبغي بدله بل مع المضمون
عنه المضمون له لكان الظ ان يقول بين الضامن والمضمون له فلا تغفل **قوله** لفساد الشرط فساد الشرط م وكذا مخالفته للمشروع ومقتضى الاجارة
قابل للتضمين بدون شرط غير [illegible] واما معه فلا نسلم عدم مشروعيته والاجارة ليست مقتضية لعدم التضمين حتى يفسد الشرط بمنافاته لمقتضى العقد والا
لنافى جميع الشروط التي لا يقتضيه العقد وكفاك شاهدا ما ذكرنا من حكمهم في العارية وعدم ضمانها الا مع الشرط فالاظهر صحة الشرط ههنا لعموم
المؤمنون عند شروطهم واما بعد تسليم بطلان الشرط فبطلان العقد بفساد الشرط وان اختلف فيه فيعتبر صحة العقد وفساد الشرط لكن الظ القول
بفساد العقد ايضا كما اختاره المص لان الرضا لم يقع بالعقد الا بالشرط اللهم الا اذا علم ان الموجود ممن يذهب الى فساد الشرط دون العقد اذ الظ ان
اتيانه بالعقد مع حكمه بفساد الشرط يدل على الرضا به مطلقا هذا وعلى القولين لو تلف عند المستاجر فلا ضمان عليه اما على القول بصحة العقد
دون الشرط فظ واما على القول ببطلانهما فلاصالة البرائة ولما تقرر عندهم ان كل ما يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وروى موسى بن بكر عن ابي
الحسن ع قال سألته عن رجل استاجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام فعليه قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام فقال يدعي
الملاح انه زاد فيه شيئا قلت نعم قال هو لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك وقد ذكر المحقق الاردبيلي ان فيها دلالة
على صحة الشرط والضمان ولا يخفى ما فيه فان الرواية في العين المستاجر عليها وعدم الضمان فيهما غير ظاهر لخلاف الاخبار فيها على ما سنفصل القول فيه
والكلام في العين المستاجرة قد حكموا فيها قولا واحدا بعدم الضمان فيهما الا ان يقال قوله اذا كان قد اشترط عليه ذلك يؤول بمفهوم الشرط على عدم الضمان
مع عدم الاشتراط وح يصلح نظر المحقق فيه الا ان يحمل ذلك على تقدير اعتبار المفهوم على استحباب عدم التضمين بدون الاشتراط والله يعلم **قوله**
هو اشتراط الخيار ولا يخفى انه لا ضرر في اشتراط الوكيل او الوصي الخيار لنفسه ولو حمل عبارة المص على الاعم ينبغي ان يراد انه ليس لواحد منهما اشتراط
الخيار للمستاجر ولا لنفسه بحيث يفسخ اذا اراد كما فعله الشارح اي اشتراط خيار لنفسه تبعه لفسخه اذا اراد ويرجع حاصله الى انه ليس له الفسخ اذا اراد الا
مع الاذن او ظهور الغبطة في الفسخ هذا واما لو اريد انه ليس لهما اشتراط الخيار للمستاجر فلا حاجة الى تكلف في تصحيح الكلام لكن لا يخفى ان الظ
ح محل الظهور الغبطة على ظهور الغبطة في الاشتراط بان لا يجد من مستاجره بدون الاشتراط مع اقتضاء المصلحة الاجارة او نحو ذلك وكلا احتمال
ظهور الغبطة في الفسخ فلا يظهر له وجه فحمل الشارح على الغبطة في الفسخ بعلة للمنع يجوز اشتراط الخيار للمستاجر بناء على ظهور الغبطة في الفسخ وعلى
هذا يجري ما حمله الشارح على كل من الاحتمالين فتدبر **قوله** بقرينة الاعتبار فانه قوله من اعتبارها يدل على ان الكلام فيما لا بد منه من الاعتبار في
عزمها فاعتبر **قوله** ويثبت اجرة على المثل ثبوت اجرة المثل على التقديرين كما هو ظ العبارة ههنا وفيما سيجيء من قوله بل اللازم عدم ثبوت شيء
وان حمل المتاع الى المكان المعين في غير الزمان بناء على ما يشعر به الشارح من تنزيل الاصحاب المسألة على انه جعل كلا التقديرين متعلق الجعالة

بين الحقين وقوى الشيخ
له ويتبعه في بعض
كتبه لمشاركته للخبر و
لعموم الاذن في قسمة
ماله بين الغرماء و
للفرق بين الاقرار و
الانشاء فان الاقرار
اخبار عن حق سابق والحجر
انما ابطل احداث الملك
ولانه كالبينة ومع قيامها
لا اشكال في المشاركة
ويشكل بان رد اقراره
ليس لنفسه بل لحق
غيره ولا ينافيه الخبر
ونحن قد قبلناه على
نفسه بالزامه بالمال
بعد الحجر ومشاركته
المقر له للغرماء هو
المانع من النفوذ والمع
لمساواة الاقرار للانشاء
في المعنى وكونه كالبينة مطلقا
ثم فيما اختاره المص
اقوى وموضع الخلاف
ما لو اسنده الى ما قبل
الحجر اما بعده فانه
لا ينفذ معجلا قطعا
نعم لو اسنده الى ما يلزم ذمته كاتلاف مال
او جناية شارك
لوقوع السبب بغير
اختيار المستحق فلا تقصير
بخلاف المعامل ويمنع
المفلس من التصرف
المبتدأ في الاعيان
امواله المنافي لحق
الغرماء لا عن مطلق
التصرف واحترزنا
بالمبتدأ عن التصرف
في ماله بمثل الفسخ
بخيار لانه
الخ

لكن

ان لم نقل باقتضاء مطلق الامر الفور واذا تسلم المستاجر العين ومضت مدة يمكن فيها الانتفاع بها فيما استاجرها له استقرت الاجرة وان لم يستعملها وفي حكم
التسليم ما لو بذل الموجر العين فلم ياخذها المستاجر حتى انقضت المدة او مضت مدة يمكنه الاستيفاء فتستقر الاجرة ولا بد من كونها اي المنفعة مباحة فلو استاجره
ليعلم كفرا او غناء ونحوه من المعلومات الباطلة او حمل مسكر بطل العقد ويستثنى من حمل المسكر الخمر بقصد الاراقة او التخليل فان الاجارة لها جائزة وان كان مقدورا
على تسليمها فلا تصح اجارة الابق لاشتمالها على الغرر وان ضم اليه شيء متمول امكن الجواز كما يجوز في البيع لا بالقياس بل لدخولها في الحكم بطريق اولى لاحتمالها

لكن على ان لا يكون اجرة على احد التقديرين وح فاذا بطلت الاجارة تثبت له اجرة المثل على التقديرين واما على تقدير تنزيلها على ما ذكره المص وجعل
متعلق الاجارة احد التقديرين فكما يتجه ما اورده المص من انه لا وجه للحكم بالبطلان يتجه ايض انه على تقدير التنزيل والحكم بالبطلان لا وجه لثبوت اجرة
المثل على التقدير الاخير بل ينبغي الاقتصار على الحكم بثبوتها على التقدير الذي هو متعلق الاجارة الباطلة فتدبر **قوله** في الحاشية لان لثابت الخ
لا يخفى انه على تقدير بطلان الاجارة انما يثبت اجرة المثل اذا فعل ما تعلق به الاجارة الباطلة الا اذا فعل شيء اخر لم يكن متعلق الاجارة فاذا كان
متعلق الاجارة ههنا الموافاة في اليوم المعين ولم يفعلها فلم يستحق اجرة المثل وان وافى في اليوم الاخر فالحمل على العلم ببطلان الاجارة لا يجري على
ما يوافق القواعد الشرعية نعم يمكن ان يق انه ع ربما علم ان غرض المستاجر يتعلق بالموافاة مط وتخصيص الموافاة في اليوم المعين ايض لمصلحة زائدة فيهما
فايهما وقع كان يامره لكن الاجارة وقعت على خصوص الثانية فح ثبت عليه اجرة المثل على التقدير الاخر سواء كانت الاجارة المذكورة صحيحة او باطلة فت
وح تنزيله على شرط الى اخر كانت لمراد انه على ما ذكرنا من ان اسقاط الاجرة على التقدير الاخر قرينة عدم جعله موردا الاجارة سقط ما حكم به الاصحاب
من تنزيله على جعل التقديرين موردا الاجارة لكن يحتمل بعد ذلك ان يحمل كلامه على انه تاكيد للشرط تضمنه العقد وبيان ان متعلق الاجارة هو ذلك
التقدير فلا يستحق الاجرة على التقدير الاخر وح تصح الاجارة ويستقيم ما ذكره المص ويمكن ان يحمل على مجرد بيان الاجارة وقعت على كذا ولم يقع على
كذا وح يبطل العقد لتخلل امر اجنبي بين الايجاب والقبول كما لو قال بعتك هذا العبد اما بعلة فقبل المشتري اذ لا يصح العقد بتخلل الاجنبي بين
الايجاب والقبول وعلى هذا فلا يصح ما ذكره المص ويتجه ايض فتوى الاصحاب لكن الحمل على الاول ولا غاية لاصالة الصحة متوجه ما ذكره المص **قوله** ان
لم نقل باقتضاء المطلق الامر الفور واما لو قيل به فيمكن ان يستدل على ما ذكره بالامر بالوفاء بالعقود واعترض عليه في شرح شع بعد تسليم ذلك بان الامر
بالشيء انما يقتضي النهي عن ضده العام وهو الامر الكلي لا الامر الخاصة سلمنا لكن النهي عن العبادات لا يدل على الفساد عندهم ولا يخفى انه جعل بناء
الدليل على تقدير القول المذكور على ان الامر بالفور يقتضي النهي عن ضده دون النهي يقتضي الفساد فورد ما اورده والاظهر في تقرير الدليل على
القول المذكور ان يق انه اذا اوجب شرعا الفور بالوفاء بالعقود فالاجارة مع الاطلاق بضميمة حكم الشرع بمنزلة ما عين فيه المدة فكما لا يصح فيها الاجارة
الثانية باعتبار انه تصرف في ملك الغير فلا يصح بدون اذنه فكذا هنا كما في جه ولا يخفى ان هذا التقرير وان كان ظاهرا ما يخيله لكن المناقشة فيه مجال
اذ حكم الشارع بوجوب الاجارة الفور لا يقتضي الاجارة اليه بل يمكن حمل الاجارة على الاطلاق كما هو ظاهره ويكون الفور واجبا على حدة فلا يترتب على
الاخلال به الا الاثم لا بطلان ما ينافيه ولا عدم صحة الاتيان بموجبها بعده ومجرد الحكم بذلك في جه لا يصير حجة الحكم به مط اذ لعل لهم فيه حجة اخرى
اي كالاجماع فت **قوله** والا فعليه من المسمى قال سلطان العلماء وهذا على القول بعدم الارش موجه لانه بقدر ما مضى من المدة كانه استوفى المنفعة
ورضي به فعليه بقدره من المسمى واما على القول بان له الارش على تقدير الرضا فلا يبعد ان يق ان عليه اجرة المثل لما مضى فت انتهى والظ على تقدير
القول بالارش ان عليه من المسمى بنسبة ما مضى مع اسقاط الارش عنه بتلك النسبة ايض واما ثبوت اجرة المثل مط فلا وجه له كيف واجرة المثل ربما
زادت عن حصة المسمى بدون الارش فكيف معه فالقول بالارش لا يوجب الحكم بثبوتها الا ان يوافق ما ذكرنا فلم يحمل على تقدير الفسخ ان يكون عليه
اجرة المثل مط سواء قيل بالارش على تقدير عدم الفسخ ام لا لابطاله الاجارة بالفسخ فيثبت عليه اجرة المثل لما مضى فت **قوله** وان كان بعد
استيفاء شيء من المنفعة واما بعد استيفائها كلها فلا خيار على ما ذكره لثبوت كل المسمى ح مع الفسخ فلا معنى للفسخ نعم على القول بالارش له مطالبة
الارش واسقاطه من المسمى واما على احتمال ثبوت اجرة المثل عليه في الكل فت **قوله** وما لم يستوفيه منها لا يتحقق فيه التصرف وانما حصل التصرف في المستوفى
كذا في شرح شع وظاهره ان مراده ان تصرفه انما حصل في القدر المستوفى لا في الذي لم يستوفيه فلا يسقط خيار الفسخ اذ الفسخ حقيقة انما يتعلق بما بقي
ولم يتصرف فيه وما تصرف فيه لا فسخ فيه حقيقة لان على تقدير الفسخ عليه من المسمى بقدر ما مضى كما ذكره ولا يخفى ان الظ ان التصرف في بعض المبيع
ايض مسقط للخيار لاطلاقهم فيه القول بالسقوط خيار العيب مع التصرف وكان جواز الفسخ فيما لم يتصرف فيه مستلزم لتبعض الصفقة فهم لا
يجوزون الوام فلعل ما ذكره مخصوص بالاجارة عندهم وانهم جوزوا الفسخ فيه فيما لم يتصرف فيه لدليل يخصه لكن لم اقف على نص منهم في ذلك
قوله بناء على ضمان المتلف بيده اي بفعله سواء كان بفعله او بغير فعله مع التعدي او التفريط او بدونهما كما هو احد الاقوال **قوله** او مع قيام
البينة انما هي في صورة ما لم يكن بفعله بناء على القول بعدم ضمانه ح الا مع التفريط الشامل للتعدي كما اختاره المحقق في شع فانه ح لا يضمن الا
مع قيام البينة على تفريطه او نكوله على اليمين واستثنا قوله الا مع التهمة على الاول بالوجهين متوجه واما على الثاني فلا وجه لانه استثناء مستوعب
اذ مع قيام البينة يتحقق التهمة البتة الا ان يمنع ذلك بق انه ربما لم يمكن منهما عنده وان اقام البينة على تفريطه لكمال حسن ظنه به بحيث لا يعارضه قول
البينة او يحمل على التهمة بتقصيره عمدا فيكون مفاده فيما لم يكن بفعله مع تفريطه مط سواء **قوله** الا مع التهمة بتفريطه عمدا واما
الوجه الثالث وهو نكوله عن اليمين والاستثناء المذكور عنه فمتوجه ايض فانه اذا ادعى تلفه ولم يكن له بينة يتوجه عليه اليمين فاذا نكل يجوز
تضمينه لكن مع كراهته الا مع التهمة وكذا اذا ثبت تلفه ولكن لا يعلم عدم تفريطه يتوجه عليه اليمين على عدم تفريطه فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع
كراهته الا مع التهمة فافهم **قوله** فان انكر مع ذلك ظاهر كلامه ههنا وفي شرح شع لزوم حلف اخر على عدم الاذن غير الحلف على نفي الاجارة اذا ادعاهما
ايض في الحلف الاول وجهه ان نفي الاجارة لا يستلزم ثبوت اجرة المثل لاحتمال الاذن في التصرف مجانا فلا بد له من حلفه على نفيه ايض ويحتمل الاكتفاء
باليمين على نفي الاجارة لان المتصرف لم يدع الاجارة وقد انتفت بيمينه فيثبت اجرة المثل بالتصرف الا ان يدعي بعد ذلك الاذن في التصرف
مجانا وسمع منه فح يتوجه عليه اليمين لنفيه ايض فت **قوله** وان زادت عن المسمى ظاهره انه فرد خفي وغير خفي انه ليس كذلك بل الفرد الخفي هو ان يكون

هنا من الغرر ما لا يحتمله و
الامكان افتى المص في
بعض فوايده ووجه
المنع فقد النص المجوز
هنا فيقتصر فيه على
مورده وهو البيع ومنع
الاولوية وعلى الجواز
هل يعتبر في الضميمة امكان
افرادها بالاجارة ام
بالبيع ام يكفي كل واحد
منهما في كل واحد منهما
او جهة من خصوص المعنى
في كل منهما ومن ان
الظ ضميمة كل شيء
الى جنسه تقوي الاول
الثاني ولو اجره متى
يقدر على تحصيله
صح من غير ضميمة و
مثله المغصوب لو
اجره الغاصب او من
يتمكن على من قبضه
ولو طرأ المنع من الانتفاع
بالعين الموجرة فيها
او جرت له فان كان
المنع قبل القبض فله
الفسخ لان العين قبل
القبض مضمونة على
الموجر فللمستاجر
الفسخ عند تعذرها
ومطالبة الموجر بالمسمى
لفوات المنفعة وله
الرضى بها وانتظار
زوال المانع او مطالبة
المانع باجرة المثل
لو كان غاصبا بل
يحتمل مطالبته الموجر
بها ايضا لكون العين
مضمونة عليه
الخ
اجر

وهو ينكر وان كان مغايرا له ولم يرض المالك به وجب عليه الدفع من الغائب ويبقى ذلك باجمعه مجهولا ويضمن العين بانكار الاذن ولو اعترف به فلا ضمان
وان كان المنكر المتصرف وحلف وجب عليه اجرة المثل فان كانت ازيد من المسمى بزعم المالك لم يكن له المطالبة به وان كان دفعه لاعترافه بانه لا يستحق ازيد من المسمى
اجرة المثل اقل من المسمى بزعم الاخر وحكم بانه لا يستحق سواها فافهم **قوله** وهو ينكر وجوز بعضهم اخذ المالك اذا اكذب نفسه **قوله** ويبقى ذلك
باجمعه مجهولا لكن للمتصرف مقاصته مما دفعه منه فان بقي يكون مجهول المالك **قوله** ولو اعترف به اي بالاذن في التصرف لكن لا مجانا فلا ضمان للعين
قوله وان كان المنكر المتصرف هذا اذا لم يدع الاذن في التصرف مجانا والا فله ايضا اليمين على المالك بعدم الاذن بغير عنوان الاجارة **قوله**
لم يكن له اي المتصرف المطالبة به ان كان دفعه ويجب على المالك دفعه فان لم يمكنه لامتناع المتصرف منه فيبقى عنده مجهول المالك **قوله** ليس للمالك
قبضه فيبقى عند المتصرف مجهول المالك الا ان يكذب نفسه فيجوز له قبضه على قول **قوله** ويبطل الاجارة فان كان قبل استيفاء المنفعة فلا
اشكال وان كان بعد استيفائها فلا يخ اما انه استوفى من العقد الذي ادعاه الموجر او المستاجر فعلى الاول يحتمل ثبوت اجرة المثل او اقل الامرين
منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وعلى الثاني يحتمل ايضا ثبوت اجرة المثل او اكثر الامرين منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وان كان في اثنا
المدة فيحتمل في الصورتين اجرة وفي الصورة الاولى اقل الامرين منها ومن الحصة والاول فيهما **قوله** لان كلا منهما مدع ومنكر لا يخفى ضعفه وقوة
الدليل الاول نعم لو لم يكن بين دعوتيهما من مشترك كان يدعي اجارة عين والاخر اجارة عين اخرى فح احتمل التحالف مع ان فيه ايضا تاملا كما سنشير
اليه فانظر **قوله** وفي هلاك العين المستاجرة عليه حلف الاجير وقيل عليه البينة وهو المش بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع كما ذكر في شرح شع ويمكن
الاستدلال على الاول بما رواه الشيخ في يب عن بكر بن حبيب قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت جبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه
وان لم تتهمه فليس عليه شئ وما رواه ايضا عن بكر بن حبيب عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته ويمكن الاستدلال
على الثاني مضافا الى عموم البينة على المدعي بما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الصايغ والقصار ما سرق منهم من شئ فلم يخرج
منه على امر بين انه قد سرق فكل قليل له او كثير فهو ضامن وان فعل فليس عليه وان لم يفعل ولم يقم البينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد
ضمنه الا يكون له على قوله البينة وعن رجل استاجر له حمارا فاقعده على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن لعل المراد به الرد على الراي حيث قال فرقه وبيانا
ان مثل هذا ليس بسرقة لا يترتب عليه حكمها لعدم صدق الحرز بالنسبة اليه بل هو خيانة من الذي ومنه ما رواه في الحسن بابرهيم عن ابي عبد الله ع
قال سئل عن رجل استكرى منه ابلا وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال
انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة وما رواه في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشتراك لكن الظ انه الراوي الثقة بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سالته
عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه وليس عليه وان سرق متاعه فليس عليه شئ
وهذه الرواية في الفقيه ايضا في اوله عن ابي عبد الله ع قال وفي اخره وان سرق مع متاعه بزيادة لفظ مع قوله وان سرق متاعه اي ان علم
انه سرق متاعه وكان لثوب فيه ليس عليه شئ واما اذا ادعى انه سرق متاعه وكان فليس عليه شئ اي بينة وان جاز تحليفه ام يحمل على نفي الحلف
ايضا استحبابا على الثاني لا يدل الا على جواز التكليف بالبينة مع التهمة والاول اظهر لظ قوله وان سرق ولانه على الثاني لا بد من ارتكاب تكليف
في قوله فليس عليه شئ كما اشرنا اليه وايضا لا بد من تخصيصه بما اذا لم يكن تهمة من وجه اخر والا فعدم من هذه المظنة لا يوجب انتفاؤها واسا
فتدبر وما رواه في الصحيح عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن الصايغ ولا القصار ولا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيخوف بالبينة
ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا وفي رجل استاجر حمالا فكسر الذي يحمل او هريقه قال على نحو من العامل ان كان مامونا فليس عليه شئ وان كان
غير مامون فهو ضامن من قوله فيخوف بالبينة ويستحلف لعل البينة لاثبات التلف والحلف على عدم التقصير والاستحلاف يدل على البينة على
تقدير رضى المالك به او البينة في صورة دعوى التلف والاستحلاف في صورة النقص والعيب على عدم كونه بفعله او بتفريطه وعلى الوجوه فيخص الحكم
بما اذا لم يكن مامونا وهذه الرواية في الفقيه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق
فان جاء عليه ببينة عادلة انه قطع عليه او ذهب فليس عليه شئ والا ضمن وقال ع والقصار والصواغ فاسرق منهم من شئ فلم يخرج بينة على امر بين انه قد سرق و
كل قليل له او كثير فان فعل فليس عليه شئ وان لم يقم بينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له على قوله بينة وروى عن رجل جمال
اكترى منه ابلا وبعث منه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق واهراق ما فيه قال انه ان شاء اخذ الزيت وقال انخرق ويمكن لا يصدق الا
ببينة عادلة ولا يذهب عليك ان الروايتين الاولتين مع عدم صحة السند ولا تصلح لمعارضة هذه الروايات وحكم المحقق في يع بانه اشهر الروايتين ايضا غير
ظاهر فالاقوى ثبوت البينة على الاجير فان لم يكن له بينة ضمن الا ان يدعي علم المستاجر بالتلف فله احلافه على عدم علمه ويمكن حمل الروايتين على
تجويز احلافه اذا رضي بذلك اي ان جاز له ان يرضى بطلب البينة مع انه يمكن حمل الاخير على حدوث النقص والعيب لا التلف فيكون احلافه على عدم
تفريطه لكن يبقى التعارض بين هذه الروايات باعتبار اطلاق بعضها في لزوم البينة ودلالة بعضها على اختصاص طلب البينة بل الحلف ايضا
بما اذا لم يكن مامونا ويمكن الجمع بحمل المجمل على المفصل او حمل المفصل على افضلية اسقاط البينة والحلف اذا كان مامونا واما ما استدل به الش
من الدليلين ففيه تامل اما الاول فلانه ان كان المراد بالامين انه اعتمد عليه ووقع اليه شئ ولم ياخذه تعديا وقهرا كالغاصب فكون الاجير امينا مسلم
لكن لا نسلم كلية قبول قول الامين اذ لم يظهر دليل على ذلك وان اريد بالامين ان المال عنده امانة شرعا وحكمه حكم الوديعة فلا نم كون الاجير
امينا بهذا المعنى لعدم ورود نص عليه ولو سلم فقبول قول الودعي ايضا بيمينه محل كلام للخلاف بل المسلم ان الودعي اذا تلف عنده الوديعة
بغير تعد وتفريط لا يجوز تضمينه وتغريمه وهو لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام ليس في تضمينه بعد الثبوت بل في عدم حاجته الى الاثبات
بالبينة وقبول قوله باليمين وبالجملة فما تكرر في كلامهم من قبول قول اليمين باليمين مما لا يظهر لي معناه ولم اقف على دليل صالح عليه فلم حلفه

في الروايات على ما يتعلق به سوى حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وصحيحة قال ليس على مستعير
عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن ورواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب
فضاعت فلم يضمنه وقال انما هو امين والحق انه لا يخفى ان الرواية الاولى ليس فيها الحكم المؤتمن اصلا وفي الرواية الثانية بقرينة اول الخبر نفي الضمان عنه
لا قبول قوله واما الرواية الثالثة فمع ضعف سندها انما وردت في حمامي وضعت عنده الثياب والظ انه بالنسبة اليها ودعي ومع ذلك فليس فيها
الا نفي الضمان عنه لا قبول قوله باليمين فالحكم بقبول قول الامين مط مستندا الى هذه الروايات في غاية الضعف بل غاية ما تدل عليها نفي الظم
ان في كل ما ثبت شرعا انه مؤتمن او امين لعدم ظهور معناهما نعم امكن القول بقبول قوله في خصوص الودعي باعتبار ما ذكره من انه محسن محض وانه
لو لم يقبل قوله لادى الى عدم قبول احد الامانة لعدم نفع فيه مع ادائه الى الضرر وفيه من الضرر والحرج ما لا يخفى والظ ان هذا الوجه لا يجري في
المستاجر ونحوه لاستيجاره لانتفاع نفسه ثم واما الدليل ففيه ان عدم قبول قوله لا يستلزم تخليده في الحبس لجواز الامر بالبدل اما ابتداء او بعد
مؤاخذته ومطالبته بالعين وان ادى الى الحبس للاستظهار الى ان يحصل الياس من العين فياخذ بالبدل ولا بد من التمسك بذلك في صورة
دعوى الرد والا لزوم ما ذكره من التخليد فيه ايض لامكان صدقه في الرد اذا جاز ذلك فيه فنجريه ههنا ايض والقول بانه في صورة دعوى الرد انما
يؤاخذ لعدم اشهاده عليه مع امكانه بخلاف التلف فانه ربما لم يمكن الاشهاد عليه ففيه انه في صورة الرد ايض ربما لم يمكنه الاشهاد ولو سلم فغايته الفرق
بين الصورتين بالتقصير وعدمه وهو لا يقدح فيما ذكرنا اذ الغرض انه ان كان التخليد في الحبس غير مجوز فكيف يجوز في صورة دعوى الرد وان جاز
ذلك في صورة الرد فدفع لزومه بالرجوع الى البدل على احد الوجهين فلو لم يجز ههنا ايض فلم يدفع ههنا ايض بذلك ولا يجدي الفرق بالتقصير
وعدمه اذ المجوز للمطالبة في الصورتين هو كونه مدعيا مع عدم البينة في ظنه وهو ثابت في الصورتين ولا دليل على اعتبار ظهور التقصير في جواز
المطالبة معه لا بدونه فافهم هذا ما يتعلق بقبول قوله في دعوى التلف واما ثبوته بالبينة او اليمين على الراي او اعتراف المالك بدون منازعة فان
كان بفعل الاجير او بتعديه او تفريطه فهو ضامن اتفاقا على ما نقله جماعة من الاصحاب وكذا القول فيما اذا افسد او عاب في يده بفعله او تفريطه قال
العلامة في كره ويضمن الصانع ما يجنيه كالقصار يخرق الثوب والحمال يسقط حمله عن راسه او يتلف بعثرته والجمال يضمن ما تلف بقوده وسوقه وانقطاع
حبله الذي يشد به حمله والملاح يضمن ما يتلف من يده او جذفه او ما يعالج به السفينة وقال المحقق في شرح التلخيص الاجماع في ذلك كله سواء قصر ام لا
لان اتلاف مال الغير بغير حق ولا اذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير في حقه ومثله قال في شرح يع ايض ما ستعلمه ولا يخفى ان دعوى الضمان
بمجرد كون الاتلاف من غير اذن مع كون التصرف فيه باذن المالك بل بامره وعدم تعديه ولا تفريطه مشكل جدا سيما مع حذاقته فالتعويل على
الاجماع واطلاق الروايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الثوب ليصبغه فيفسده فقال كل عامل اعطيته اجرا على ان يصلح فيفسد فهو
ضامن وحسنته ايض بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن القصار يفسد قال كل اجير يعطى الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن ورواية ابي الصباح
عن ابي عبد الله ع قال سئلته ارفعه الى القصار فيخرقه قال اغرمه فانك انما دفعته اليه ليصلحه ولم تدفع اليه ليفسده ورواية اسمعيل بن الصباح قال
سئلت ابا عبد الله ع عن القصار يسلم اليه المتاع فيخرقه او يحرقه ايغرمه قال نعم غرمه بما جنت يداه فانك انما اعطيته ليصلح لم يعطه ليفسد واسمعيل بن الصباح
غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون سهوا وان يوافق الفقيه ويب ويكون الصواب اسمعيل عن ابي الصباح كما في الرواية الاولى لتقارب
الروايتين مع ان الراوي فيهما علي بن الحكم عن اسمعيل والله يعلم وفي الفقيه بعد هذه الرواية وقال ابي ع كل من يدعي الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن
يضمن القصار والصواغ ما افسده وكان علي بن الحلبي يتفضل عليهم ورواية ابي الصباح قال سئلت ابا عبد الله ع عن القصار هل عليه ضمان فقال
نعم كل من يعطى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع رفع اليه رجل استاجر رجلا ليصلح بابا فضرب
المسمار فانصدع الباب فضمنه امير المؤمنين ع ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع انه اتي بحمال كانت عليه قارورة عظيمة فيها دهن فكسرها
فضمنها اياه وكان يقول كل عامل مشترك اذا افسد فهو ضامن فسالته عن المشترك فقال الذي يعمل لي ولك ولذا وانت خبير بان المعروف بين
الاصحاب انه لا فرق في الحكم بين العامل المشترك وغيره كما نقلنا عن شرح يع فالتخصيص بالمشترك في هذه الرواية كانه محمول على التقية لموافقته
لمذهب جماعة من العامة حيث فرقوا بين المشترك وغيره وحكموا بالضمان في المشترك دون المنفرد ويمكن ان يقال الظ من العامل المشترك ههنا
على ما فسره هو من كان عمله وشغله ذلك كالحمال والمكاري والملاح فتارة يعمل لي وتارة لك وتارة لذا وكل منهم عامل مشترك وان اجر نفسه مدة
معلومة لمباشرة عمل معلوم بنفسه بحيث لا يمكن ان يعمل لغيره فيها وعلى هذا فالعامل المشترك بهذا المعنى اعم من الاجير المشترك باصطلاح الاصحاب
وهو الذي يستاجر لعمل مجرد عن المباشرة وعن المدة او عنهما على ما سبق تفسيره في الشرح فتخصيص الحكم ههنا بالعامل المشترك بهذا المعنى لا
ينافي ما هو المعروف بينهم من التعميم في المشترك والمنفرد على اصطلاحهم لكن تخصيص الحكم بالعامل المشترك بهذا المعنى ايض بمجرد هذه الرواية مع
ضعف سندها لا يخ عن اشكال لعموم الروايات المعتبرة في كل عامل يعطى الاجر او كل اجير كما لا ان يقال ان الحكم بالضمان مع اذن المالك على خلاف الا صل
سيما مع حذاقته فلا يبعد التخصيص بمجرد هذه الرواية ايضا وانما خالف الاصل على موضع اليقين وحمل العموم تلك الروايات على من كان شغله وعمله ذلك
كما هو الشايع واما من لم يكن عاملا مشتركا ولم يعط الاجر فالحكم بضمانه مع اذن المالك وعدم تفريطه كانه لا وجه له سيما مع حذاقته والله تعالى يعلم
ثم لا يبعد ان يقال ان الظ من الافساد الذي يظهر من هذه الروايات كونه موجبا للضمان هو ان يصدر عنه خطاء يوجب الفساد فالقول بالضمان فيما
لم يصدر عنه خطاء اصلا وانما صار فعله سببا للفساد باعتبار رقته واستعداده لذلك كما اذا دق القصار الثوب فانخرق او عصره فانفرز وكان دقه دقه مثله

دق مثله وعصره عصر مثله كما يظهر من اطلاق كلامهم وصرح به الشيخ في ط لا يخ عن اشكال وشمول الاتفاق ايض لذلك غير ظ قال في التحرير في الختان
ولو لم يتجاوز محل القطع مع حذقهم في الصنعة فاتفق التلف فانهم لا يضمنون وقال في ط اذا استاجر من يخبز له في تنور او فرن فخبز له واحترق الخبز او
شيء منه فانه ينظر فان كان خبزه في حال لا يخبز في مثله لاستيعاب النار وشدة التهيب ضمن لانه مفرط وان كان خبزه في حال يخبز مثله فيه ينظر فان كان
في يد صاحب الخبز فلا ضمان على الاجير بلا خلاف وان لم يكن في يده فلا يضمن عندنا الا بتفريط ومنهم من قال يضمن وان لم يفرط ولا يخفى ان الظ من
كلامهما اطلاق الحكم بعدم الضمان بلا تفريط وان كان التلف مستندا الى فعلهما الا ان يق في المثالين المذكورين لا يمكن ان يصير الفعل سببا للتلف
الا مع تفريط وخطأ فالتلف بدونهما لم يكن بفعلهما فيكون مستندا الى امر اتفق ومن خارج ح فلا ضمان على ان الظ انه لا يحكم ههنا بالضمان ههنا الا
مع العلم بسببية الفعل للتلف وظ انه لا يمكن العلم بذلك في المثالين الا مع ظهور تفريطه او خطائه وانما يمكن سببية الفعل بدون الخطاء والتفريط للتلف والعلم
به في مثل مثال القصاب الذي ذكرنا وقد صرح الشيخ فيه بالضمان كما اشرنا اليه وقال المحقق الثاني في شرح عد بعد نقل كلام التحرير وهذا صحيح ان لم
يكن التلف مستندا بفعلهم انتهى وبالجملة فلو لم يثبت عموم الاجماع فالظ تخصيص الحكم بالضمان بما اذا وقع منه خطأ ان لم يفرط فيه بل اتفق ذلك كما
اذا عثر الحمال فتلف اذعا ونقص والله يعلم واعلم انه لا فرق في ضمان الاجير والصانع ما حدث بفعله بين ان يكون المال في يد مالكه وملكه ولا ان
يكون عمله في صورة الاخيرة بين يدي مالكه وحضوره ام في غيبته لعموم الاخبار ونقل عن جمع من العامة انهم ذهبوا الى ان ضمانه انما هو اذا انتقل الى
ملكه ولم يكن عمله بين يدي مالكه وحضوره وظ كلام الشيخ في ط ايض ذلك لكن لم يتعرض الاصحاب لنقله منه نعم في صورة التلف لا بفعله يعتبر في
ضمانه بالتفريط نقله الى ملكه ولا يبعد ان يعتبر ايض ان لا يكون بحضور المالك وربما امكن حمل كلام الشيخ ايض عليه فتد واعلم ايض ان جمعا من الاصحاب منهم
العلامة ره في جملة الصناع الذين حكموا بضمانهم ما حدث بفعلهم او تفريطهم الطبيب والبيطار والختان والحجام وان كان حذاقا واحتاطوا واجتهدوا
ولا يبعد المحقق في النكت والمص في شرح الارشاد ادعوا اتفاق الاصحاب على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه مع ان ابن ادريس امكن ضمان الطبيب مع علمه
واجتهاده فلعل من ادعى الاجماع ظهر عنده وقوع مخالفته وعلى هذا فان ثبت الاجماع على الحكم مط فهو الحجة وقد روى السكوني عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع من يطبب او يبيطر فليأخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن لكنه لضعفه لا يصلح حجة وسيجيئ تمام الكلام فيه في الديات انش وذكر
بعض المحققين انه يكفي في ضمان الطبيب العلم بتسبيبه التلف على سقي الدواء الذي امر بها وان لم يباشر السقي بيده لا مجرد وصفه ان الشيء الفلاني نافع لمرض
كذا والمرض هذا واحتمل الضمان في الثاني ايض اذ يق في العرف انه تلف بدوائه والمتعارف من عمله ذلك لا الالزام والسعي بل تعيين المرض ووصف دواء
نافع له وانت تعلم انه على هذا يحتمل الضمان في الاول ايض مع تعيين المرض انه مرض كذا لكن لما كان الظ ان الحكم بالضمان مع الاذن في معالجته بل الامر بها
وحذاقته واحتياطه خلاف الاصل فينبغي الاقتصار فيه على موضع اليقين وهو المباشرة او الامر وربما استشكل في الطبيب بانه قد يجب عليه وكذا الختان فان
التضمين مع الايجاب بعيد وايض فلا اجرة له ح اذ لا يصح الاجر عندهم على فعل الواجب وان كان كفائيا على ما صرح به المحقق الثاني وشرح عد ولا
يخفى جريان هذا الاشكال في كثير من الامور التي الظ وجوبها كفاية فالظ ان مثل هذا الوجوب لا ينافي التضمين ولا الاجرة الا فيما نص عليه بخصوصه
ما حكموا من جواز الاستيجار للجهاد مع عدم التعيين على الموجر والمستاجر لشموله ما اذا وجب كفاية وتخصيصه بما اذا قام به من فيه كفاية بحيث لا يظنها الذ
كان الموجر ممن لا يجب عليه اصلا بعيد والله تعالى يعلم ثم اعلم ان الظ من ضمان الحجام ضمانه بما حدث بفعله باعتبار خطائه في كيفية الحجامة وكون مضمونها
له وانما ضمانها ح على الطبيب لو امر بها والا فلا ضمان فتد ثم اعلم ان ما ذكرنا من ضمان الاجير ما حدث بفعله في المستاجر عليه بتعد او تفريط لا
ريب في شموله لكل اجير كما في غيره واما ما حدث بفعله بدونهما فلا ريب فيه ايض اذا كان صانعا مثل الصواغ والصباغ والقصار والنجار وامثالهم و
اما في المكاري والملاح ففيه اشتباه وقد صرح ابن ادريس في ئر بشمول الحكم لهما ايض وادعى الاجماع فيه كما سننقله وقال العلامة في الارشاد ويضمن
الصانع كالقصار يخرق الثوب ويحرقه والطبيب والختان والحجام وان حاذقا واحتاط واجتهد ولو تلف بيده من غير سبب فلا ضمان ولا يضمن الملاح و
المكاري الا بالتفريط وظاهره الفرق بين الملاح والمكاري والصناع في انهما لا يضمنان بدون التفريط وان كان بفعلهما بخلافهم فانهم يضمنون ما
حدث بفعلهم مط ومثله ما سننقله عن المفيد ايض والتحقيق انه ان ثبت الاجماع في الكل على ما ادعاه ابن ادريس فلا كلام وان لم يثبت فان استند في
الحكم بما نقلنا عن المحقق الثاني والشهيد من ان اتلافهم مال الغير يوجب الضمان مط وان لم يكن بتفريط فيجب ايض تعميم الحكم وان لم يسلم ذلك اذا كان الفعل
باذن المالك بدون تعد وتفريط ولم يستند اليه بل الى الروايات فيحتمل الحكم بالتعميم لعموم صحيح الحلبي وحسنه وبعض الروايات الاخرى ايض نظرا
الى ان كل عمل اعطي الاجر عليه فالمقصود انه اصلاح في الجملة ويؤيده رواية زيد بن علي ع والحكم فيه بضمان الكمال لا فساده مع انه مثل المكاري في عيانا
ويحتمل تخصيص الحكم بالصناع نظرا الى ان الظ من اعطاء الاجر لاصلاح شيء هو ما يختص بالصناع لا مثل المكاري والملاح ورواية زيد لضعف
سندها لا يصلح حجة وعلى هذا فان قلنا بالفرق فيحمل كلام العلامة واضرابه عليه وان لم نقل فيه فيمكن حمل كلامهم على ان غرضهم من تفصيل
المكاري والملاح الاشارة الى انهما باعتبار اجارة الدابة والسفينة لا يضمنان لكل ما تلف باعتبارهما وان لم يكن بفعلهما ولا تعد او تفريط منهما كما يدل
عليه اطلاق رواية الحسن بن صالح المتقدمة بل انما يضمنان بهذا الاعتبار ما كان بسبب تفريطهما في الات الحمل والسفينة اما اذا غرقت السفينة
بسبب الريح من غير تفريط منه او عرضت الدابة فتلف ما حمله من غير ان يكون صاحبهما مباشر الحمل والدفع والقود والسوق فلا ضمان عليه وهذا
لا ينافي ان المكاري والملاح ايض اذا استوجر لمباشرة تلك الاعمال فما تلف في ايديهما بفعلهما كانا ضامنين وكسائر العمال وان لم يظهر منه تفريط
وتعد فيه وقال المحقق في يع اذا افسد الصانع ضمن ولو كان حاذقا كالقصار يخرق او يحرق والحجام يجني في حجامته او الختان يختن فيسبق موسى

الحشفة

الى الحشفة او يتجاوز حد الختان وكذا البيطار مثل ان يحيف على الحافر او يفصد فيقتل او يجني بما يضر الدابة ولو احتاط واجتهد اما لو تلف بيد الصانع لا بسببه من غير تفريط ولا تعد لم يضمن على الاصح وقال الشهيد في شرحه اما الضمان فيما تلف بيده فهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين الحاذق وغيره ولا بين المختص والمشترك ولا بين المفرط وغيره لان ضمان مال الغير بالاتلاف من غير اذن يعطي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط واما عدم الضمان لو تلف من غير تفريط بغير فعله فقيل انه كان وادعى عليه المرتضى الاجماع وما اختاره المص اقوى لاصالة البراءة ولانهم امناء فلا يضمنون بدون التفريط وفي كثير من الاخبار دلالة عليه الاجماع ثم انتهى **قوله** ولان ضمان مال الغير كما توى الظ بدله ولان اتلاف مال الغير من غير اذن اه وقوله فقيل انه كان اي يضمن ايضا كما في الشق السابق وفي العبارة لا يخ عن حزازة والاولى حذف قوله عدم الضمان بالنسبة الى المرتضى سنتكلم عليه انشاء الله تعالى ثم قال المحقق وكذا الملاح والمكاري لا يضمنان الا ما يتلف عن تفريط على الاشهر وقال الشهيد هذا هو الاقوى لما تقدم ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي وقع عليه الاجماع والشيخ استند في ضمانهما الى رواية ضعيفة السند ولا يخفى انه ان حمل كلام المتن في المكاري والملاح على ان حكمهما حكم الصانع لا يضمنان ما تلف لا بفعلهما الا مع التعدي والتفريط كما يرشد اليه نسبة الخلاف الى الشيخ فقط اشارة الى ما ذكره في نه حيث قال واذا استقل البعير والدابة بحملهما فصاحبهما ضامن لما عليهما من المتاع والظ انه اشارة الى رواية الحسن بن صالح كما اشار اليه الشهيد وصرح به العلامة في لف فرجحه لعدم الضمان بما تقدم من اصالة البراءة وانهما امناء متوجه لكن قوله ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي وقع عليه الاجماع مما لا يرتبط به فان الاجماع وقع على ضمان ما كان بفعله وهما على هذا التوجيه مشتركان معه في ذلك وانما الغرض انهما لا يضمنان ايضا ما لم يكن بفعلهما الا بالتفريط كسائر الصناع فعدم دخولهما في الصانع الذي وقع عليه الاجماع لا ينفع له في غرضه بل يضره على ان الاجماع كما سننقله عن ابن ادريس في المكاري والملاح ايضا وحمله على ان الاجماع الذي ادعاه المرتضى انما هو في الصانع وهما غير داخلين فيه فلا يتوجه اطلاق الحكم بضمانهما مستندا اليه بعيد عن العبارة كما لا يخفى وان حمل كلام المتن على الفرق بينهما وبين الصانع فانهما لا يضمنان ما كان بفعلهما ايضا بدون التفريط بخلاف الصانع كما ذكرنا ظاهر عبارة الارشاد في عدم دخولهما في الصانع الذي وقع عليه الاجماع لو صح مما ينفعه لكن لا يستقيم حكمه بكونه اقوى لما تقدم لان ما تقدم من اصالة البراءة وكونهم امناء والامكنة به التمسك ههنا ايضا لكن ما تقدم منه من ان اتلاف مال الغير من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط يجري فيهما ايضا فيجب الحكم بضمان ما تلف بفعلهما ايضا مط على ان كون ما اختاره المص اشهر غير ظ بل لا يعلم القول به صريحا وان كان ظ بعض عباراتهم كما اشرنا اليه ولو سلم فلا يلايم نسبة الخلاف الى الشيخ فقط استناده الى رواية ضعيفة وكيفما كان فقول النهاية والرواية المذكورة لا يشمل الملاح اختصاصها بصاحب البعير والدابة فلا وجه لنسبة القول بضمانه ايضا الى الشيخ مستندا الى الرواية اللهم الا ان يكون له اشارة الى قول اخر من الشيخ لم اقف عليه ثم ان الشيخ في نه قال قبل ما نقلنا عنه وكل من اعطى غيره شيئا ليصلحه فافسده وتعدى فيه كان ضامنا له وذلك مثل الصانع يعطي شيئا ليصلحه فيفسده او النجار يعطي بابا او غيره ليصلحه فيفسده او القصار يعطي ثوبا ليغسله فيخرقه او يحرقه وما اشبه هؤلاء من الصناع فانه يلزمهم ما افسده هذا اذا افسد شيئا من جهتهم او تفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك والملاح ضامن لما يحمله اذا غرق بتفريط من جهته فاذا غرقت السفينة بالريح او غير ذلك من غير تفريط منه لم يكن عليه شيء والمكاري مثل الملاح يضمن ما يفرط فيه وما لا يفرط فيه لم يكن عليه شيء في هلاكه انتهى ولا يخفى ان ظاهره ايضا عدم ضمان المكاري والملاح الا بالتفريط فينافي ما ذكره اخره لو يحمل ظاهره عدم ضمان الصناع ايضا الا بالتعدي او التفريط وهو ينافي ما ادعوا عليه الاجماع من ضمانهم ما حدث بفعلهم مط الا ان يحمل التعدي في كلامهم على مطلق الفساد فيندفع الثاني واما الاول فيمكن دفعه اما بتخصيص المكاري فيه بغير صاحب البعير والدابة اي الفرس بقرينة ما بعده او بان ما ذكره ثانيا رجوع عن الاول او بان غرضه منه نقل مضمون الرواية وان كان فتواه على الاول وكانهم يفعلون ذلك كثيرا والله تعالى يعلم هذا كله اذا علم كون التلف والنقص بفعله او تعديه او تفريط ولو تنازعا في انه بفعله او في تعديه او تفريطه فالظ ان القول قول الاجير بيمينه وانه منكر وربما قيل بوجوب البينة عليه على انه ليس بفعله ولا بتعد منه او تفريط كما يظهر من تضاعيف ما نتلو عليك في الشق الثاني فانتظر وان تلف او عاب في يده ولكن لا بفعله ولا بتعد منه او تفريط فالظ الاكثر انه لا ضمان عليه ونقلوا عن بعضهم القول بضمان كل ما تلف او نقص في يده مط وان لم يكن بفعله ولا بتعد او تفريط منه ونقل في شرح يع عن السيد المرتضى انه ادعى عليه الاجماع وعبارته على ما نقل في لف هكذا انما انفردت به الامامية القول بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه او تقوم بينة بذلك ايضا وهم ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد سواء كان الصانع مشتركا او غير مشترك انتهى قوله بما لا يمكن دفعه اي اشتهارا لا يمكن انكاره او هلاكه بما لا يمكن به دفعه والا فيضمن بتفريطه في عدم دفعه فعلى الاول يجب ان يعبد حكمه بعدم الضمان مع الاشتهار او البينة بما لم يكن بتفريط منه وعلى الثاني يخ كلامه اشارة الى التقييد على الوجهين ولا يدل كلامه الا على الضمان مع عدم الاثبات اي ان عليه السم على التلف اما مط او بدون التفريط ليدفع عنه الضمان ولا يكفي اليمين كما هو المشهور بين الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا لا انه ضامن لكل ما تلف في يده وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه كما فهم الشهيد وعبارته ثم ايضا في هذا المقام لا يخ عن تشويش وهي هكذا واختلف اصحابنا في تضمين الصانع والملاحين والمكاري بتخفيف اليا فقال بعضهم هم ضامنون لجميع الامتعة وعليهم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه مثل الحريق العام والغرق والنهب كالسنة ما تجنيه ايديهم على السلع فلا خلاف بين اصحابنا انهم ضامنون له وقال الفريق الاخر من اصحابنا وهم الاكثرون المحصلون ان الصناع لا يضمنون الا ما جنته ايديهم على الامتعة او فرطوا في شفاظه وكذلك الملاحون والمكارون والرعاة وهو الاظهر من المذهب والعمل عليه لانهم امناء

سواء

سواء كان الصانع منفردا او مشتركا انتهى قال الظ من كلامه ان الغريق الاول قالوا بتضمين ما تلف في ايديهم مط وان لم يكن بفعله ولا تفريط منه لكن ما نقله
منهم لا يدل الا على تضمينهم مع عدم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه باحد المعنيين الذين ذكرنا في كلام المرتضى رضه فتم وتدبر في المعنى
نقل او لا عن المفيد انه قال القصار والخياط والصباغ واشباههم من الصناع ضامنون لما تسلموه الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه او يقوم لهم بينة بذلك والملاح والمكاري والحمال ضامنون للامتعة الا ان يقوم لهم بينة بان الذي هلك بغير
تفريط منهم ولا تعد فيه ثم نقل عبارة المرتضى ثم نقل عن الشيخ في الخلاف وفي ط وبه انه قال لا ضمان عليهم الا فيما هلك بما افسده او يكون بشئ من جهتهم
او بتفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك لم يكن عليه شئ من ذلك وبه قال ابو الصلاح وسلار ثم نقل كلام ابن ادريس ثم قال والوجه اختيار
الشيخ انتهى وانت خبير بان كلام المفيد والمرتضى وابن ادريس موافق لما نقله من الشيخ من عدم ضمانهم الا لما افسدوه او يكون هلاكه لشئ من جهتهم ولا
مخالف فيه سوى ما نقله ابن ادريس عن الفريق الاول على ما فهمه فنقل هذه الاقوال جميعا واختيار ما ذكره الشيخ من بينها كما ترى ولئن كان غرضه ليس على
الاجير البينة كما ذكره المفيد والمرتضى بل يكفيه اليمين ففيه ان الشيخ لم يتعرض لحديث البينة اصلا لا نفيا ولا اثباتا فاختيار ما ذكره الشيخ لا يظهر ما قصده
ثم قال انه لقائل ان الاصل برائة الذمة وعدم الضمان فان يديهم كيد عادته وهم امناء فلا يتعلق بهم ضمان الا مع تعد او تفريط كالمستودع وغيره وما
رواية معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال سئلته عن الصباغ والقصار فقال ليس يضمنان ولا يخفى انه مدعاه عدم الضمان فيما لم يكن بفعله وما تفريط
فما ذكره من التمسك بالاصل متجه فان الاصل عدم الضمان وبرائة الذمة ما لم يثبت خلافه بدليل واما اذا كان المدعى عدم الحاجة الى البينة لاثبات التلف
وكفاية اليمين ودفع الضمان بها وقد ظهر لك بما حققنا سابقا ضعفه فتذكروا ما الاستدلال بالصحيح باعتبار اطلاق الحكم فيهما بعدم الضمان فانما
يتجه على التقدير الاول فان الظ من عدم الضمان هو عدم ثبوت الغرامة عليه بالتلف او النقص او العيب لا انه ليس عليه اثبات التلف وقبول قوله باليمين
لكن هذه الرواية معارضة بما يدل ايض على اطلاق الحكم بالضمان كما ستشير اليه الى وجه الجمع بينهما ثم استدل برواية بكر بن حبيب التي نقلناها اول البحث
ووجه الاستدلال بهما على التقدير الثاني ظ واما على التقدير الاول فوجه الاستدلال بالرواية الثانية ظ ايض لقوله ع فيما لا يضمن القصار الا ما جنت يداه
واما بالرواية الاولى فلا فانها لا تدل الا على كفاية الحلف مع التهمة وعدم ثبوتها مع عدمها وليس فيها دلالة على عدم الضمان فيما تلف لا بفعله وتفريطه
الا ان يقال ان اقتصاره ع على الحلف مع التهمة من غير الحكم عليه بغرم البدل بعدها وكذا حكمه ع بانه ان لم يتهمه فلا شئ الشامل للحلف وغرامة البدل
يدل على اطلاق الحكم بعدم الضمان وتغريم البدل فيحكم ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك فيما لم يكن بفعله ولا بتفريط ثم قال احتج المرتضى باجماع الفرقة
وان من خالفنا في هذه المسئلة على ما مدعاه اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى وربما
يمكن ان يعارضونه ما يروونه عن النبي من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على كل حال واذا خصصوا احتاجوا الى دليل
ما رواه سمع بن عبد الملك عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع للاجير المشارك هو ضامن الا من سبع او غرق او حرق او لص مكابر وفي الحسن عن الحلبي
عن الصادق ع قال في رجل حمل مع رجل في سفينة طعاما فنقص قال هو ضامن قلت انه ربما زاد قال تعلم انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لك وفي الصحيح عن ابي
بصير قال سئلته عن قصار وقد نقلنا تمام الرواية اول البحث ولا يخفى ان معارضته بالحديث النبوي وكذا الحسنة الحلبي سوء حمل كلامه على ما ذكرنا من
ان عليه اثبات التلف بالبينة او على ما ذكره الشيخ من ضمان كل ما تلف في يده فان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه فان الاستدلال بهما باعتبار ما يظهر
منهما باطلاق ضمانه فيصح الاستدلال على الوجهين واما المعارضة بحديث ابي بصير فانما ينطبق على ما ذكرنا لا على ما نقله الشيخ كما لا يخفى واما الاستدلال
برواية سمع فانما يتجه على ما نقله الشيخ لو قال بالضمان مط فيما سوى السبع والغرق والحرق واللص المكابر واما لو قال بالضمان مط من غير استثناء كما نقله
الشيخ فلا ينطبق الحديث المذكور على مذهبه واما على ما ذكرنا فلعل احتجاجه باعتبار اطلاق الحكم فيه بالضمان فيما سوى المذكورات واما استثناء هذه
المذكورات فلعله حمله على ما اذا اشتهر التلف بهذه اشتهارا لا يمكن دفعه كما ذكره فيما نقلنا من كلامه ثم ان الحكم في هذه الرواية ايض مختص بالاجير
المشارك هيهنا كما ذكرنا هناك اعم من المشترك باصطلاح الاصحاب فلا ما هو المعروف بينهم وصرح به السيد من عموم الحكم للمنفرد والمشترك كما نقلنا
ثم التخصيص بالمشارك بالمعنى الاعم اما باعتبار ان المراد بالضمان الضمان اذا لم يقم البينة كما حملنا عليه احتجاج السيد فيمكن ان يكتفي من غير المشارك باليمين
او الضمان بمجرد احتمال التفريط كما هو محتمل كلام السيد ايض فيمكن ان يعتبر في ضمان غير المشارك او ضمان ما تلف في يده مط وان لم يتعد ولم يفرط كما
حملوا عليه كلام السيد فيمكن القول في غير المشارك بعدم الضمان الا اذا كان بفعله او تفريطه لكن التخصيص بمجرد هذه مع ضعف سنده لا يخرج عن اشكال
الا فيما كان الحكم بالضمان فيه على خلاف الاصل فح لا يبعد التخصيص بالمشارك بمجرد هذه اقتصارا في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين كما
ذكرنا سابقا فتدبر ثم قال والجواب منع الاجماع فانا قد ذكرنا الخلاف قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي مجاز واما اولا فلان اليد لا يثبت عليها
شئ واما ثانيا فلان الكلام لا يتم الا باضمار وهو اما يجب على اليد او ينبغي او يستحب فيبقى مجملا واما ثالثا فانا نقول بموجبه فان اليد يجب عليها رد
ما اخذت مع بقائه او بقائه والاحاديث محمولة على التفريط والتعدي جمعا بين الادلة او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط وان كان نوع تفريط
لما رواه الكاهلي في الحسن عن الصادق ع قال سئلته عن القصار يسلم اليه الثوب واشترط عليه يعطي في وقت قال اذا خالف وضاع الثوب بعد الوقت
فهو ضامن انتهى ولا يخفى ان منع الاجماع على ما نقله الشيخ من مذهب السيد ويستفاد من كلام العلامة ظ لذهاب معظم الاصحاب الى خلافه واما
على ما ذكرنا من ان مذهبه وجوب الاثبات بالبينة وعدم كفاية اليمين فلم يظهر مما ذكره الخلاف فيه وما اشتهر من المتاخرين كالمص ره نفسه
كانه لا يقدح فيما نقله السيد من الاجماع واما ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالحديث النبوي فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجه الاول اما

الثاني فبناء الحمل على الابقاء والاستحباب لا يخ عن بعد والاستدلال بالظ واما الثالث فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا
فاطلاق الحكم بوجوب الرد يكفي لتكليفه به ما لم يثبت تلفه بالبينة كما هو مدعى السيد نعم لصح الاحتجاج به في الجملة وان لم يثبت به ضمانه للبدل
بعدها لم يمكن تخصيص العين عند الالان يق ان مراده ان المستفاد من الخبر وجوب الرد عليه في نفس الامر مع بقائه وهو لا يفيد جواز تكليفه بالرد مع
عدم العلم بالحال لجواز التلف وسقوط الوجوب عنه لكن لا يخفى ان حمل الخبر على وجوب الرد حتى تؤدي لا يخ عن بعد بل الظ منه ضمانه لو تلف حتى
يؤدي ويخرج عن الضمان كما استدل به الاصحاب في غير موضع وقد عرفت ان الاستدلال بالظ واما ما ذكره من الجواب عن الروايات الخاصة من الحمل على
التفريط والتعدي وعلى تاخير المتاع عن الوقت المشترط جمعا بين الادلة فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا فالتاويل في الاخبار
الدالة على ثبوت البينة انما يتوجه لو صلح ما يدل على كفاية اليمين لمعارضتها وقد عرفت عدم صلاحيته لها فينبغي اطراحه والتاويل فيه ثم فقد ظهر مما
تلونا عليك حجية القول بعدم الضمان فيما تلف من غير تفريط كما هو المش لاصالة البراءة واطلاق صحيحة معوية بن عمار ورواية بكر بن حبيب كما
نقلنا عن العلامة وايض قوله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة وان فعل فليس عليه شيء ومثلها صحيحة ابي بصير التي نقلنا ما بعدها واما ما يدل على اطلاق
الحكم بعدم ضمان يحمل روايات الضمان على ما لم يثبت بالبينة او على ما كان بفعله او بتفريط منه ولو على الاحتمال وروايات عدم الضمان على
ما اذا ثبت ذلك اما بالبينة او اليمين على الراي كما هو مورد بعضها او علم انه لم يكن بفعله ولا بتفريط منه اذ حلف على نفيه بناء على كفاية اليمين فيه
كما هو الاظهر على ما اشرنا اليه ومثله القول في روايات اخرى مطلقة في الحكم بالضمان مما نقلناه كرواية يونس قال سئلت الرضا ع عن القصار و
الصائغ يضمنون قال لا يصلح الناس الا بعد ان يضمنوا وكان يونس يعمل به ويأخذ ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلم قال اذا
استبرئت البعير بحمله فقد ضمن صاحبه ورواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله ع قال اذا استبرئت والدابة بحملها فصاحبها ضامن ويمكن ايض حمل الروايتين
الاخيرتين على ضمان ما يتلف بعيب ينقل صاحبه كما وقع في صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في رجل حمل متاعا على راسه فاصاب انسانا فمات او
انكسر منه شيء فهو ضامن اي للدية في ذلك الانسان او لما انكسر منه والظهر كلام الشيخ في يب وابو داود في رواية حملها قوله ع او انكسر منه شيء على انه انكسر
من المتاع حيث قال من حمل متاعا على راسه فصدم انسانا فقتله او كسر المتاع كان ضامنا للدية المقتول ولما انكسر من المتاع والظ ان نظرهما الى هذه
الرواية وههنا روايات اخرى تدل على عدم الضمان اذا كان مامونا كالصحيحة الثانية لابي بصير والرواية الاولى لبكر بن حبيب المتقدمتين والبحث وصحيحة
ابن مسكان عن ابي عبد الله ع في الجمال يكسر الذي او يهريقه قال ان كان هو مامونا فليس عليه شيء وان كان غير مامون فهو ضامن وصحيحة جعفر بن عثمان
قال حمل ابي متاعا الى الشام مع جمال فذكر ان حملا منه ضاع فذكرت لابي عبد الله ع فقال اتتهمه قلت لا قال لا تضمنه ورواية بن خالد بن الحجاج قال سألت
ابا عبد الله ع عن الملاح احمله الطعام ثم اقبضه منه فنقص فقال ان كان مامونا فلا تضمنه ورواية حذيفة بن منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يحمل المتاع بالاجر فيضيع المتاع فتطيب نفسه ان يغرمه لاهله ايأخذونه فقال لي امين هو قال قلت نعم قال فلا يأخذون منه شيئا او بعد
الجمع بين الاخبار السابقة بما فصلنا يمكن الجمع بينهما وبين ما دل على الضمان مط لا بحمل المجمل على المفصل كما حمله الشيخ في يب ويحمل الروايات المفصلة
على استحباب عدم التضمين اذا كان مامونا ويؤيد هذا صحيحة ابن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يضمن القصار والصائغ احتياطا على اموال الناس
كان ابو جعفر يتفضل عليه اذا كان مامونا ثم لا يخفى ان الفرق بين المامون وغيره والحكم بعدم الضمان في المامون اما على الوجوب او الاستحباب انما
يتوجه في صورة عدم الثبوت واحتمال ان يكون بفعله او بتقصير منه واما اذا ثبت وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتقصير منه كما نقلوه عن الاصحاب فلا يظهر
وجه للفرق بين المامون وغيره وعلى هذا فالاصح ما يستفاد من الجمع بين ملك الاخبار انه اذا ثبت التلف وعلم انه ليس بفعله ولا بتفريطه فلا ضمان
ولو انتفى احد الامرين يحكم اما بالضمان مط ويحمل الحكم بعدمه في المامون على الاستحباب او يحكم بالضمان اذا لم يكن مامونا وبعدمه اذا كان مامونا
وقس عليه حال النقص واجب بضمنه بروايته في المسئلة روايات اخرى منها صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه ع في رجل دفع ثوبا الى
القصار ليقصره فدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا دفعه الى غيره وان كان القصار مامونا فوقع ع هو
ضامن له الا ان يكون ثقة مامونا ان شاء الله تعالى وظاهرها كون القصار الثاني ثقة مامونا فلو حمل على ان القصار الاول لم يتعين عليه العمل بنفسه
فهي من الروايات الدالة على الضمان ما لم يكن الصانع ثقة مامونا وان حمل على انه كان متعينا عليه بنفسه فالحكم بالضمان في غير المامون ظ لكن
الحكم بنفي المامون ايض اذ دفعه الى غيره مع عدم الاذن يوجب الحكم بالضمان مط الا ان يحمل عدم الضمان في المامون على الاستحباب والله تعالى يعلم
ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع للقوم بالاجرة وعليه ضمان مالهم فقال اذا طابت نفسه بذلك انما هو
من اجل اني اخشى ان يغرموه اكثر مما يصيب عليهم فاذا طابت نفسه فلا باس هذه الرواية تدل على كراهة التضمين بدون الاشتراط ويمكن
القول بها مط في كل ما يصح فيه التضمين ويختص بالمامون ويحمل الكراهة على ظاهرها او يحمل على الحرمة على ما سبق من الاحتمالين في المامون او
يختص بما اذا لم يكن بفعله ولا تفريطه ويحمل الكراهة على ظاهرها بناء على جواز التضمين ح على ما نقلوه قولا ومنها رواية موسى بن بكر عن ابي
الحسن ع قال سألته عن رجل استاجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعي
الملاح انه زاد فيه شيئا قلت لا فقال لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك هذه الرواية تدل بالمفهوم على عدم
كان النقصان عليه مع عدم الاشتراط وعلى تقدير اعتبارها يمكن تخصيصها بالمامون او بما ظهر انه لم يكن بفعله ولا بتفريطه او يحمل على الاستحباب
جمعا بين الاخبار فتدبر فروع الظ كما ظهره المحقق والعلامة ان الحمامي لا يضمن الا ما اودع وفرط في حفظه او تعدى فيه فلو لم يودع فلا ضمان عليه

سواء

لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش والاصل عدمه وعلى المختار واذا حلف المالك ثبت على الخياط ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا وقباء ولا اجرة له

ولا فرق فيه بين ان يظن صاحبه انه يحفظه ام لا بل لا يضمن وان امره صاحب الثياب بحفظها وسكت للاصل وكان سكوته اعم من القبول واما اذا
سواء فرط في حفظه او لم يفرط ما لم يتعد فيه فنقله من موضعه الى موضع اخر لاصالة البراءة وعدم دليل على ضمانه ولا على وجوب الحفظ عليه
اودعه وقيل في ذلك فحكمه حكم سائر مستودعين لا يضمن الا بتعد او تفريط وفي قبول قوله ايضا في التلف وعدم حكمه حكمهم فتحد وورد في خصوصه
ما نقل سابقا من رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابي عبد الله ع ان عليا ع اتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه وقال انما
هو امين فان الظ من قوله وضعت عنده الثياب ان وضع الثياب عنده بعنوان الوديعة لا مجرد وضعها حضوره وان صح الحكم بعدم الضمان على
ذلك التقدير ايضا وما قيل ان ظاهرها ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي كما ترى اذ لا ظهور لها في ذلك بل يجوز ان يكون
الحكم على الحمامي المذكور وهو الذي وضع عنده الثياب او دعت عنده كما هو ظاهره على ما ذكرنا فلا دلالة لها على ضمان الحمامي مط بالتفريط كما
هو ظ كلام هو القائل مع انه حكم اولا بعدم ضمانه ما لم يودع تمسكا بالاصل كما ذكرنا فلعله اراد العمل بما هو ظ الخبر عنده لضعفه ويمكن ان يكون
مراده ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي ان كان ضمانه بالتفريط في بعض الصور وهو ما اذا اودعت عنده على ما ذكره ولا
ولا يخفى بعده وقال ابن ادريس ره وصاحب الحمام اذا ضاع عنده شيء من الثياب وغيرها لم يكن عليه ضمان الا ان يستحفظه صاحبها او يستاجره
على حفاظها وعلى دخول حمامها فيلزم حفاظها ويجب عليه ضمانها اذا فرط في الحفاظ فاما اذا لم يستحفظه اياها ولم يستاجره على ذلك فضاعت
فلا شيء عليه سواء فرط او لم يفرط راعها او لم يراعها انتهى وكانه اراد باستحفاظه استحفاظه مع قبوله والا فمجرد استحفاظه لا يجب عليه الحفظ ولا
الضمان كما ذكرنا فتدبر **قوله** لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش يمكن معارضته بدعوى الخياط عليه ما يوجب الاجرة مع ثبوتها في جميع المواد بخلاف
الارش اذ التغيير ربما لا يوجب الارش وقال في شرح يع ووجه تقديم قول الخياط ان المالك مدع عليه حقا هو الارش فهو غارم فيقدم قوله في نفيه
وان لم يثبت له الاجرة انتهى على ما ذكره يسقط ما ذكرناه من المعارضة لكن لا يخفى ان الحكم بحلف الخياط فقط كما هو ظ كما نقلوه وعدم ثبوت الاجرة
له سخيف جدا وكيف يمكن الحكم بسقوط الاجرة بمجرد دعوى المالك بلا يمين خصوصا مع يمين الخياط على خلافها فلو قيل بسقوط الارش وعدم ثبوت
الاجرة بنفي القول بالتحالف لا حلف الخياط فقط والعلامة ره في عد بعد ما حكم بتقديم قول المالك على راي وعلى راي قول الخياط فيسقط عنه الغرم
وله اجرة مثله بعد يمينه اليمين لا المسمى ان زاد الا انه لا يثبت بقوله ولا يخفى اتجاه المعارضة على ما ذكره ايضا ولا يبعد حمل كلام شرح يع ايضا على ما
ذكره وح وان كان الحكم بسقوط الاجرة ليس بذلك البعيد لكن لا يخ عن بعد اذ اسقاط المسمى ايضا بمجرد دعوى المالك من غير يمين خصوصا مع يمين
الخياط مما لا وجه له نعم انما يتجه ذلك مع التحالف والشيخ في ط فرع الحكم بسقوط الاجرة على القول الاول معللا بانه ثبت ان ذلك القطع غير ماذون
له ولم يتعرض لسقوطها على القول الاخر اصلا فالظ على القول الاخر بقاء المسمى كما هو ظ كلام الشه هيهنا وبما قررنا ظهر ان القول بالتحالف مع دعوى
الارش وحلف الارش فيما لا ارش فيه ليس ببعيد الا ان يثبت الاجماع المركب على خلافه **قوله** ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا قباء الا ان
ما بين كونه مقطوعا قميصا غير مقطوع لانه في القطع فالتفاوت باعتبار القطع ليس بفعل الخياط عدوانا بل الذي حصل بفعله هو التفاوت
بين كونه قباء وقميصا وقيل يضمانه لذلك لان القطع على الوجه الذي يدعيه الخياط عدوان فعليه ما حصل من التفاوت بسببه لا يقدح فيه ان
قطعه على الوجه الذي امر به المالك ايضا يوجب ارشا لعدم حصوله الا ان يكون قدر من قطعه ولا مشتركا بين قطعه قباء قميصا فح لا يجب ضمانه لاحد
من التفاوت بسببه يستحق اجرة ذلك ايضا فافهم **قوله** والاقوى ان له نزعها لكن عليه ضمان ما يحدث من الارش بسببه ايضا كالثوب المغصوب اذا احدث فيه
الغاصب عملا ما له نزعه اذا اراده وعليه ارشه وربما قيل بجواز النزع وان كانت الخيوط للمالك لكن عليه ضمان ما يحدث من النقص في الخيوط ايضا فافهم
قوله ووجه المنع استدامة التصرف في مال الغير وان الخيوط بزعم الخياط للمالك لزعمه وقوع الاجارة على ما فعله واذا كان كذلك فالخيوط بعد الخياطة
للمالك بناء على ان الخيوط على الخياط وانه لا يستحق الاجرة وقد ظلمه المالك بانكاره ويمكن دفع الاول بان منعه ايضا يستلزم التصرف في مال الغير
بغير اذنه ووقوعه وانا لا يوجب سقوط ماليته وجواز التصرف فيه غاية الامر جواز نزعه وعدم الالتفات الى ما يحدث فيه من نقص او اضمحلال مع
ضمانه لما يحدث في الاصل من الارش جمعا بين الحقين ودفع الثاني بانه وان زعم ان الخيوط ح للمالك لكن مطالبتها ظاهرا الزاما والتصرف فيما ما
بينه وبين الله تعالى من حقه فافهم **قوله** وفي قدر الاجرة وقال الشيخ في خ فاذا اختلف المكري والمكتري في قدر المنفعة او قدر الاجرة الذي يليق
بمذهبنا انه يستعمل فيه القرعة فمن خرج اسمه حلف وحكم له بالاجماع الفرقة على ان كل امر مشتبه يرد الى القرعة ولا اشتباه في ضعفه لعدم الاشتباه
والاشكال بعد وضوح حكم المدعي والمنكر شرعا فافهم **قوله** حلف المستاجر ويثبت ما ادعاه لاتفاقهما على العقد المشخص بالعوض المعين واختلافهما
فيما ادعاها فاذا حلف المستاجر على نص ما ادعاه المستاجر يثبت ما ادعاه لقضية الحصر كما ذهب اليه بما في الجعالة حيث حكم بحلف المالك وثبوت
اجرة المثل بحلفه وثبوت اقل الامرين منها وما يدعيه المالك وهذا هو الذي حكم به المص هناك اولا ولا يخفى جريان هذه الاحتمال هيهنا
ايضا الا انه لم يذكره هيهنا ووجه الفرق غير ظ وان كان ما ذكره هنا اقوى فتدبر **قوله** قيل يتحالفان كما لو اختلفا ولم يذكر حكمه بعد التحالف
فيحتمل البطلان كما ذكره في الصورة السابقة بناء على انكار كل منهما وقوع الاجارة على النحو الذي يدعيه الاخر وحلفه عليه فتبطل راسا وح فان
كان قبل استيفاء المنفعة لا اشكال وان كان بعده فيحتمل اجرة المثل واقل الامرين منهما ومما ادعاه الموجر من اكثر الامرين من الاجرة ومما ادعا
المستاجر الاخير اظهر وان كان في الاثناء فيحتمل ثبوت جزء المثل واقل الامرين منها ومن حصة ما ادعاه الموجر واقل الامرين من الحصة المذكورة
من اكثر الامرين من الاجرة ومن حصة ما ادعاه المستاجر والاول اظهر ويحتمل بقاء الاجارة ولاتفاقهما على ثبوتها وانما النزاع بينهما في قدر الاجرة

بعد تحالف

المالك قيمة الخيوط وقت فقد ... الاخر حلف المستاجر لاصالة عدم الزائد وقيل يتحالفان لان كلا منهما مدع ومنكر وهو ضعيف لاتفاقهما على وقوع العقد ومقدار العين والمدة وانما اختلفا على القدر الزائد عما يتفقان عليه مدع

يجب عليه العقود لو لم يرد له ... تحكم يوقف على اذنه كما لا ... لانه تصرف في مال الغير الا ... الخياط اذا سلمها اجيب بجانبه ... حفظ القميص حفظ فموضع خيوط ... ان نسجه خيط في خيطه فيما ... في مال المالك المحرزة لم يطلبه المالك ... وجه المنع استلزام التصرف ... فلا فرق كان له نزعها الخيوط ... ظاهرا ولو كانت الخيوط للخياطة ... بيمين وقد فصل عدوانا ... اذ لا عبرة بتزعما والعمل ... من العمل ان كانت الخيوط للخياط ... فتعذر نزع على ما احدثه ... عمله ولذلك لم

فيحلف منكره **كتاب الوكالة** بفتح الواو وكسرها وهي استنابة في التصرف بالذات لئلا يرد الاستنابة في نحو القراض والمزارعة والمساقاة وخرج بقيد الاستنابة الوصية بالتصرف فانها احداث ولاية لا استنابة وبالتصرف الوديعة فانها استنابة في الحفظ خاصة ويفتقر الى ايجاب وقبول لانها من جملة العقود وان كانت جائزة وايجابها وكلتك او استنبتك او ما شاكله من الالفاظ الدالة على الاستنابة في التصرف وان لم تكن على نهج الالفاظ المعتبرة في العقود والاستيجاب والايجاب كقوله وكلني في كذا فيقول وكلتك والامر بالبيع والشراء كما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وآله لعروة البارقي اشتر لنا شاة وقبولها قولي كقبلت

وح فيحكم في الاجرة باحد الاحتمالات المذكورة والاخير اظهر فتدبر **قوله** فيحلف منكره ولو اختلفا في جنس الاجرة كان يدعي احدهما انها فرس والاخر انها بكتاب فالظ ايض حلف المستاجر على نفي ما ادعاه الموجر كما سنذكره في الجعالة والخلع وذلك لاتفاقهما على الاجارة وصحتها وانما النزاع في الاجرة والمدعي فيه حقيقة ليس الا الموجر حيث يطلب الكتاب مثلا من المستاجر وهو منكر فيقبل قوله بيمينه واما دعوى المستاجر لا نكاره له اخذه الا مقاصة ولا يتوجه على الموجر يمين بانكار ما ادعاه المستاجر لان فائدة اليمين اما سقوط الدعوى عنه او نفيه ليمكنه طلب شيء اخر من المدعي وههنا دعوى المستاجر الفرس اقرار في حق نفسه لا على الموجر وقد سقط دعوى الموجر بيمين المستاجر ولم يبق له مطالبة منه فحلفه على نفي ما ادعاه المستاجر مما لا وجه له ايض والتحالف اختاره في الجعالة في صورة الاختلاف في الجنس التحالف والرجوع الى اجرة المثل لان كلا منهما منكر لما يدعيه الاخر وليس ههنا قدر يتفقان عليه ويختلفان فيما زاد عليه مجموع ما يدعيه كل منهما ينكره الاخر وهي قاعدة التحالف وعلى هذا فالظ ههنا ايض الحكم بالتحالف لجريان دليله ولعله ما ذكرناه اقوى منهما ثم في حكمه بالرجوع الى اجرة المثل بعد التحالف تامل سنشير اليه في بحث الجعالة ان شاء الله تعالى ولو كان النزاع في جنس العين المستاجرة فالظ ايض على قياس ما ذكرنا حلف الموجود بثبوت وجه الاجارة على المستاجر وجواز اخذه لما يدعيه الموجود لمقاصة حقه وعلى قياس ما ذكره الش التحالف وبطلان الاجارة كل ذلك لمن يظهر بالتامل فت **قوله** اذ المراد بالشريك ههنا الخ كان المراد ان المعتبر شرعا في اطلاق الشريك وغيره من المشتقات هو الاتصاف بالمبدأ بالفعل وان سلم كونه حقيقة لغة فيما اتصف به في الماضي ايض على ما ذهب اليه بعض الاصوليين وح فوجه الدفع ان الاستحقاق المذكور يجب ان يكون للشريك بالفعل والامر في البيع كذلك على ما ذكره وانت خبير بانه لو كان بدل قوله حال شركته حال استحقاقه لكان توجيه العبارة ظاهرا اما على ما وقع في النسخ فيمكن ان يق ان قوله المقتضي لكونه شريكا وقوله حال شركته اي كائنا في حال شركته اي لكونه شريكا بالفعل قوله للشريك مع متعلقه صفة وقوله المقتضي خبران ويحتمل ان يكون كل منهما خبرا له والحاصل ان الاستحقاق المذكور هو الاستحقاق الملزوم لكونه شريكا انما هو حال شركته اي المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق الكذائي وهو انما في حال الشركة هذا ولا يخفى انه يمكن ان يجعل قول المص في شركته اي في حال شركته متعلقا بالاستحقاق ليفيد كون الاستحقاق في حال الشركة ويدفع الايراد المذكور بلا حاجة الى مؤنة ما ارتكبه الش مع ما فيه من مخالفة الكلام نعم يرد ح ايض ما اورده بقوله ايض نعم يمكن ورود ذلك الخ بل لا حاجة الى تخصيص الكلام بفرض تعدد الشركاء على ما فرضه بل ينتقض بطرده بشراء احد الشريكين حصة بعينه من غيره مط وبما قربنا ظهر ان الش لم يجعل قوله في شركته متعلقا بالاستحقاق فكانه جعله متعلقا بالمبيع وح فلو حمل على معنى في حال شركته فيه اي كلها او حمله على معنى فيما هو مشترك فيه له ولم يكن ح متعلقا بالحصة ويكون في بمعنى من او المراد دخول الجزء في الكل اي الحصة الكائنة فيما هو مشترك وح فيجب ان يخصص الايراد بالفرض المذكور ولعله لهذا لم يجعل الش متعلقا بالاستحقاق و الاظهر ان يدفع النقض بان المراد استحقاق الشريك من حيث انه شريك وح فيندفع النقض وكذا الايراد الاخير لوجهه فهو ظ الا انه لم يكن ح لقوله في شركته فائدة احترازية والامر فيه هين بل لا يبعد ان يحمل في قوله في شركته على السببية ليفيد ما ذكرنا صريحا فت **قوله** في الحاشية وضعف سندها بالحسن بن سماعة فانه واقفي هذا على رواية الشيخ ورواها في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب وفي السند صحيح **قوله** في اشهر القولين هو قول الشيخ واتباعه ونقل الشيخ فيه الخلاف فيه الاجماع **قوله** ولما روي انها كحل العقال اي كما كان عند حل العقال لا بد من اخذ البعير والا انفلت منه وبفوته وكذا عند علم بالشفعة يجب الاخذ بها والا فيسقط حقه منها ويفوته هكذا يفهم من شرح ويمكن ان يكون المراد زمانها قصير كزمان حل العقال والاول كانه اظهر وادق لانها شرعت لدفع الضرر ونقل في شرح المرتضى الذي هو من اجلة القائلين بالتراخي ونقل فيه الاجماع انه قال يزول الضرر بعرضه الشفيع ويبذل له فاما ان يتسلم او يترك الشفعة قال وفي هذا المقام بالضرر كان غرضه في الحال اذا لم يطلب **قوله** ويدل على التراخي هو قول ابن بابويه وابن الجنيد والمرتضى وابن ادريس وادعى المرتضى الاجماع عليه **قوله** وهو يؤذن بعدم التراخي فيه تامل اما اولا فلانه يمكن قلب الدليل فانه يدل على جواز التراخي ثلثة ايام ولا قائل بالفرق فيسقط جوازه مط واما ثانيا فلان النزاع في فورية الاخذ بالشفعة وعدمها والرواية على جواز التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام ولا دلالة فيه على شيء منهما اذ ربما كان الاخذ فوريا ويسقط مع التراخي مط لكن اذا اخذ كان له انظار بالثمن ثلثة ايام وجاز له التراخي الاخذ مط ولكن بعد الاخذ لم يجز له التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام وهو ظ **قوله** اما بجوز الكونه سببا في اثبات الشفيع ويمكن ان يقرء بالنصب على مفعول برضى وفاعله المشتري ويجعل قوله بكيفية في متنه بدلا من الشفيع اي رضى المشتري الشفيع اي يكون الثمن ويمكن ان يقرء برضى من باب الافعال فيكون مفعوله المشتري **قوله** ويشكل بمنع كون حكم المالك كذلك هذا ايراد على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلم يتعرض له وكانه لظهور ضعفه لمنع كون الاعرفية مرجحا للقبول قوله اذا امكن معرفة الاعم ولو باقرار ذلك عنده بل الظ الوجوع معها ايض الى تقديم قول المنكر كما يدل عليه الخبر المستفيض وحاصل ايراده على الوجه الثاني منع كون حكم المالك تقديم قوله مط كيف والحال انه قد تقدم اي ذكر فيما سبق قبول قول المنكر في كثير من الموارد وان لم يكن مالكا وكان نزاعه مع المالك هذا كما اذا اختلف الموجر والمستاجر في قدر الاجرة فيقدم قول المستاجر لكونه منكرا للزيادة مع كون الموجر هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في تعجيل الثمن وتاجيله او قدر الاجل وكان البايع مدعيا للاجل او الزيادة لمصلحة تقديم قول المشتري للاصل مع ان البايع هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في قدر الثمن يقدم قول المشتري على مختار العلامة في كره وقوله خصوصا مع تلف العين اشارة الى ما تقدم من انه في الصورة الاخيرة يقدم قول البايع مع قيام العين وقول المشتري مع تلفها على المش بل قيل انه اجماع لرواية وردت فيه وتقديم قول المشتري هنا في صورة التلف مش بل مجمع عليه مع انه ليس بمالك فكيف يحكم ههنا بتقديم قول المشتري مط لكونه مالكا وبما قيل ههنا ايض بتقديم

ومما ... ابتممه وفعلا كفعلها امره بفعله ولا يشترط فيه الى في القبول الفورية بل يجوز تراخيه عن الايجاب وان طالت المدة فان الغايب يوكل والقبول متاخر وكان جواز توكيل الغايب موضع وفاق فلذا جعله شاهدا على الجواز وان لا ينوقع المدعى ويشترط فيها التنجيز فلو علقت على شرط متوقع كقدوم المسافر او صفة مترقبة كطلوع الشمس لم يصح وفي صحة التصرف بعد حصول الشرط او الصفة بالاذن الضمني قولان منشاهما كون الفاسد بمثل ذلك الفاسد هو العقد اما الاذن الذي هو مجرد اباحة تصرف فهو كما لو شرط في الوكالة عوضا مجهولا فقال بع كذا على ان لك العشر من ثمنه فتفسد الوكالة دون الاذن ولان الوكالة اخص من مطلق الاذن وعدم الاخص اعم من عدم الاعم وان الوكالة ليست امرا زائدا على الاذن وما يزيد عنه من مثل الجعل امر زائد عليها لصحتها بدونه فلا يعقل فسادها مع صحته وبه يعلق التصرف الوكالة بان يقول وكلتك ولا تتصرف الا بعد شهر لا مع اشتراط مساواة الجامع لشرائطها على اصلهما التجيز وان كان الراجح من تحققها عدم التعليق لان العقود المتلقاة من الشارع منوطة بضوابط فلا تقع بدونها وان افاد فائدتها وهي جائزة من الطرفين فلكل منهما ابطالها فلو عزل نفسه ... عنه ... لكن ان ...

لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحسب ما عنده لا على وجه يرفع الاختلاف فاذا علم العلم بقدره جاز له الاخذ ووقع النزاع فيه بعد تملكه للشقص فيكون المشتري
هو المدعي ويمكن ايضا ان يتملك الشقص برضى المشتري قبل دفع الثمن ثم يقع التنازع بعده فيصير المشتري مدعيا ويظهر الفائدة لو اقاما بينة فالحكم لبينة الشفيع
على المشهور وبينة المشتري على الثاني ولو ادعى انه شريك اشترى بعده وانه يستحق عليه الشفعة فانكر الشريك التاخر حلف الشريك لانه منكر والاصل
عدم الاستحقاق ويكفيه الحلف على نفي الشفعة وان اجاب بنفي التاخر لان الغرض هو الاستحقاق فيكفي اليمين لنفيه وربما كان صادقا في نفي الاستحقاق
وان كان الشراء متاخرا لسبب من الاسباب المسقطة للشفعة فلا يكلف الحلف على نفيه ويحتمل لزوم حلفه على نفي التاخر على تقدير كلا نه ما اجاب به الا و
قول المشتري مع قيام العين ومع تلفها حكم بتقديم قول الشفيع قياسا على المبيع وهو ايضا ضعيف لضعف القياس بعد تسليم الاصل ثم لا يخفى انه
على هذا القول الظاهر ان المعتبر هو قيام عين المبيع وتلفها كما في المبيع لا قيام عين الثمن وتلفه كما ذكره سلطان العلماء اذ لا وجه لاعتباره الا ان يقال
ان الثمن ههنا بمنزلة المبيع هناك اذ ما يبذله الشفيع هو عوض الثمن الذي بذله المشتري ولا يخفى ما فيه بل الظاهر انه عوض المبيع الذي ياخذه
من المشتري واما الثمن فقد اخذه البايع عوضا ليس على الشفيع نعم عوض المبيع ههنا لا بد ان يكون بقدر الثمن فهذا لا يوجب ان يكون
عوضا عنه فالظاهر على قياس المذكور اعتبار قيام المبيع وتلفه ثم ان تلفه كانه يتصور فيما اذا كان شجرا او بناء بل في الارض ايضا اذا جحف به السيل
ونحوه فتامل قوله لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحيث ما عنده انما يكفي في جواز دعوى الشفيع الشفعة لا في ثبوت اخذه بالشفعة عند
المشتري ايضا بل في ثبوت ذلك يحتاج الى علمه بالثمن الواقع عند المشتري بما زعمه ولم يثبت علمه به فليس له دعوى اخذه بالشفعة في الواقع ثبوت
الثمن الواقعي في ذمته وح لا يندفع ما ذكره لا يقال بذلك انه يقول ان الشفيع ح وان كان مطالبة الشقص بناء على اخذه بالشفعة وعلمه بالثمن على ما
زعمه لكن المدعي فيه هو الشفيع والمشتري لو ترك الشفيع لترك ايضا ولا يمكن مطالبة بشيء فيستقيم حكمهم بحلف المشتري فالصواب في الجواب ان يقال ان
المعتبر في صحة اخذه عند كل منهما علم الشفيع بالثمن الواقعي واخذه بعده وح فاذا ادعى الشفيع ان القدر الواقعي هو ما زعمه وعلمت به واخذت بالشفعة
بعد العلم وانكر المشتري في اخذه بالشفعة لكن ادعى ان الثمن الواقعي الذي علمت به واخذت بالشفعة بعد العلم هو ما ذكرته لا ما زعمته فيستقيم
المنازع ويصير المدعي بالحقيقة هو الشفيع ولا يجري الاعتذار المذكور لتوجه الحلف عليه ولا يتوهم ان هذه الدعوى من المشتري مما لا يسمع لظهور
بطلانه فانهم قوله ويمكن ايضا ان يتملك الشقص قال سلطان العلماء لا يخفى ح مع اندفاع ما ذكرنا لا يبقى بهذا اذ حاصله انه لا يتصور الاختلاف في
الثمن بعد الاخذ بناء على ان الاختلاف يقتضي الجهل بالثمن والاخذ لا يتصور شرعا الا بعد العلم فيدل على منافاة العلم للاختلاف لا ان الاشتراط بقبض
الثمن قبل الاخذ يقتضي تعيين الثمن قبله فينافي الاختلاف فيه بعده حتى يجاب بانه يمكن تاخير القبض عن الاخذ برضى المشتري فيتصور الاختلاف ح نعم
لو ورد السؤال على هذا الوجه لكان هذا جوابا عنه بل يجاب ايضا بان اللازم قبض الثمن اللازم بزعم الشفيع لا ما يدعيه المشتري الا ان يتبسه فههنا
الكلام انما يناسب عبارته في شرح الشرائع حيث لم يذكر فيه حديث اشتراط العلم ومنافاته للاختلاف بعد الاخذ بل اشار بهذا الكلام في اثناء الكلام
الى دفع السؤال الثاني فتامل انتهى ولا يخفى ان السؤال على الوجه الثاني مما لا اتجاه له فانهم كما حققه الشارح لم يقولوا باشتراط قبض الثمن قبل الاخذ بالشفعة
حتى يتوهم ذلك بل قالوا باشتراطه من تسليم المبيع الا ان يرضى المشتري وح لا يتوجه ذلك حتى يحتاج الى الجواب المذكور نعم ذكر في ح الشرائع التردد في ان حصول
الملك هل هو بمجرد الاخذ ووجوب قبض الثمن وتسليم المبيع بعده حكم لازم بعده او ان ملك الشفيع لا يتم بدون تسليم الثمن بمعنى انه جزء السبب او انه كاشف
من حصوله بالاخذ القولي ولا يخفى ان الاحتمال الثاني يحتمل وجهين احدهما ان يتوقف الاخذ بالشفعة كما لا يوجب الملك لا يوجب ايضا اداء الثمن على
الشفيع بل ان اداه بعده او رضي الشريك بتاخيره ملكه وان لم يؤده فلا يمكن شرعا الزامه بالاداء بل يكون للمشتري ح اسقاط شفعته اذا لم تكن له
المهلة شرعا كما في الثلثة الايام وثانيهما ان الملك وان توقف على تسليم الثمن لكن بالاخذ يجب تسليم الثمن الا ان يرضى المشتري التاخير ولو لم يرض
المشتري فله الزامه شرعا بالاداء ان اراد ذلك واسقاط حقه ان لم يرد ولا يخفى انه على الاحتمال الاول وعلى الاحتمالين اللذين نقلناهما كذا على الوجه الثاني
من الاحتمال الثاني لا يتجه السؤال المذكور لصحة التنازع بينهما قبل الاخذ غير ان يرجع نزاعهما الى ما ذكره المعتذر سواء اما على الوجه الاول من الاحتمال الثاني
فيتوجه السؤال المذكور فانه ما لم يحصل القبض لم يكن للمشتري عليه دعوى وانما الدعوى للشفيع فيتجه الاعتذار ولا يصح كلام الشارح بعد القبض لا معنى
للتنازع المذكور وح فالجواب هو ما ذكره الشارح من انه يمكن ان يكون التنازع بعد تملك الشريك بدون القبض برضى المشتري بالتاخير وح لا يتجه الاعتذار
المذكور واما ما ذكره هذا الفاضل بقوله بل يجاب ايضا فلا اتجاه له فان قبض الثمن بزعم الشفيع لا يصحح دعوى الشفيع لا يصحح دعوى المشتري ايضا
في طلب الزيادة فان ملك الشفيع يتوقف على قبض الثمن الواقعي لا الثمن بزعم الشفيع والثمن الواقعي عند المشتري هو ما ادعاه فان قبضه فلا يبقى
دعوى عليه وان لم يقبضه فلم يصر ملكا له حتى يتوجه عليه دعوى المشتري للزيادة فالتنازع بينهما ليس الا باعتبار دعوى الشفيع عليه واذا كان كذلك
فيتجه الاعتذار المذكور ولا يرد عليه ما اورده الشارح هذا ولا يذهب عليك انه يمكن حمل قول الشارح ويمكن ايضا على انه جواب عن السؤال الثاني لا انه جواب
اخر عن الاول ويؤيده معنى قوله وايضا انه كما امكن دفع لا يبقى ما ذكرنا امكن ايضا ان يتملك الشقص برضى المشتري فيندفع ما يتوهم من سؤال اخر وايضا وهو السؤال
الثاني الذي ذكره هذا الفاضل على هذا فيندفع عنه ما اورده من عدم اندفاع ما ذكره لا يبقى بهذا الجواب فتامل قوله ويظهر الفائدة لا يخفى
ان الشايع استعمال هذه العبارة فيما لا يظهر لاصل المسئلة فائدة وانما يظهر الفائدة فيما يترتب عليها وههنا ليس كذلك اذ الفائدة في تقديم اليمين
على المشتري والشفيع فالاولى ان يقال ويترتب على هذا الواقعا ما الخ ثم ان ما ذكره الشارح ههنا بنى على ما يستفاد من الخبر المستفيض البينة على المدعي و
اليمين على من انكر فاذا احكم حلف المشتري كما هو المشهور فيكون هو المنكر ويكون البينة الاخرى الذي هو الشفيع المشتري ولكن لم يحكموا في هذه المسئلة على
هذا الوجه بل القائلون بالقول المشهور اختلفوا فيه فحكم جماعة كابن ادريس وغيره في بعض كتبه بتقديم بينة الشفيع لانه خارج وهو موافق لما ذكره الشارح وحكم
جماعة كالشيخ في ف وط بتقديم بينة المشتري معللا بانه داخل وبان بينته تشتمل زيادة الثمن والشفيع ينكرها ورجحه المحقق في يع ولا يخفى على انه على
الخلاف في ترجيح بينة الداخل والخارج ينبغي الخلاف ههنا ايضا كما فعلوه لكن حكمهم في اصل المسئلة بالحلف على المشتري محل اشكال كما حققه الشارح فبعد
حكمهم فيه بذلك فالمتجه الحكم ههنا على وفقه كما ذكره الشارح ولا يخفى ايضا على التعليل الثاني للقول الثاني ينبغي القول في اصل المسئلة بحلف المشتري كما
ذكره ابن الجنيد فالقول هناك بحلف الشريك وعدم العمل بالتعليل المذكور وههنا بتقديم بينة المشتري للتعليل المذكور كما ترى في قوى في لف

يكفه الحلف عليه وقد تقدم مثله في القضاء ولو تداعيا السبق تحالفا لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فاذا تحالفا استقر ملكهما لاندفاع دعوى كل منهما بيمين الاخر ولا شفعة لانتفاء السبق

كتاب السبق والرماية

وهو عقد شرع لفائدة التمرن على مباشرة النضال والاستعداد لممارسة القتال والاصل فيه قوله ع لا سبق الا في نصل او خف او حافر وقوله ع ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل وانما ينعقد السبق ممن يكون البالغين الكاملين بالبلوغ والعقل الخالين من الحجر لانه يقتضي تصرفا في المال على الخيل والبغال وهي داخلة في الحافر المثبت في الخبر والابل والفيلة وهما داخلان في الخف وعلى السيف والسهم والحراب وهي داخلة في النصل ويدخل السهم في الريش على التغليب الثانية اذا اشتمل عليه بتغيير للشيء باسم خاص وليطلق السبق على ما هو اعم منها للنص وتعليقا للاسم او بالمصادر عوض السبق والعبور العلوق ورفع لا كالدور وصياد ضعف الات للذات الفاسخ العاشر يرجحه

سواء كان مع بذل عوض ام لا فلو رد بغيره كان متبرعا لا عوض له مط وكذا لو رد من لم يسمع الجعالة على قصد التبرع او بقصد مغاير لما بذله المالك جنسا او وصفا
ولو رد بنية العوض مط وكان ممن يدخل في عموم الصيغة او اطلاقها ففي استحقاقه تردد من انه لا منشأ هنا فعله متعلق الجعل مطابقا لصدوره من المالك على وجه يشمله انه
عمل محترم لم يقصد به فاعله التبرع وقد وقع باذن الجاعل فقد وجد المقتضي والمانع ليس الا عدم علمه بصدوره والجعل ومثله يشك في ما نحن فيه لعدم الدليل عليه فيعمل المقتضي
عمله ومن انه بالنسبة الى اعتقاده متبرع اذ لا عبرة بقصده من دون جعل المالك وعدم سماعه في قوة عدمه عنده وفصل ثالث ففرق بين من رد كذلك عالما بان العمل بدون
الجعل تبرع ومن قصد غيره العامل العوض وبين لان الاول متبرع محضا بخلاف الثاني واستقرب المص الاول والتفصيل متجه مسائل كلما لم يعتبر جعل اما الترك اصلا بان استدعى الرد ولم يطلق او لذكره بها كما سلف فاجرة المثل لمن عمل مقتضا سامعا للصيغة غير متبرع بالعمل الا ان يصرح بالاستدعاء مجانا فلا شيء وقيل لا اجرة مع الاطلاق الا والا بحوبه نعم لو كان العمل مما لا اجرة له عادة لقلته فلا شيء للعامل متن

بترجيح بينة المشتري لا لكونه داخلا بل لان تقديم قوله وهو مرجح سماع بينته وهذا بخلاف الداخل والخارج لان بينة الداخل يمكن ان يستند الى
اليد فلذا قدمنا بينة الخارج وفي صورة النزاع البينة يشهد على نفس العقد كشهادة بينة الشفيع واورد عليه الشهيد في شرح يع بانه يشكل بان تقديم بينة
الخارج عند القائل به ليس لذلك بل لقوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر والخارج مدع فيكون بينته مرجحة وفيه تامل فان القائلين
بتقديم بينة الخارج وان تمسكوا فيه بالخبر لكن العلامة ره ربما وافقهم في المدعي لما ذكره لكن في الدليل اذ لا يبعد حمل الخبر على ان المدعي لا بد من
البينة واليمين لا يسمع الا من المنكر وانه لا يمكن الزام المنكر بازيد من اليمين وهذا لا ينافي قبول بينته لو اتى به بل ربما كانت اولى بالقبول ثم انه لم
يذكر الشهيد هيهنا حكم ما لو اقام احدهما بينة ولا يخفى انه على وفق ما ذكره الشهيد في صورة ما لو اقاما بينة ينبغي على المشهور ان يحكموا بسماع بينة الشفيع
وعدم سماع بينة المشتري وعلى مذهب ابن الجنيد بالعكس ولو قيل بسماع بينة المنكر ايضا بناء على حمل الخبر على عدم لزومها عليه لا عدم سماعها
منه فيقبل البينة من كل منهما مع انفرادها بها ولو جعل مبنى سماع البينة كونه خارجا او داخلا فعلى الاول بينة الشفيع لكونه خارجا ولا تسمع
بينة المشتري لكونه داخلا وعلى الثاني الامر بالعكس **قوله** سواء كان مع بذل آه فان مع الاستدعاء على الوجهين يستحق الاجرة لكن مع البذل
يستحق ما بذل له ومع عدمه يستحق اجرة المثل لا عوض له مط اي سواء قصد التبرع او العوض ام لم يقصد شيئا منهما **قوله** ولو رد بنية العوض مط
اي عوض مط من غير تعيين شيء خاص فيشمل ما بذل له المالك **قوله** وكان ممن يدخل في عموم الصيغة بان لا يخص في الصيغة العامل بشخص خاص غيره
او من جماعة لا مدخل هو فيهم **قوله** وقد وقع باذن الجاعل اي في الواقع حيث اذن في ذلك وان لم يعلم به العامل **قوله** فقد وجد المقتضي كون
ما ذكره مقتضيا غير معلوم لعدم دليل عليه بل المعلوم ان ذلك مع سماع الصيغة وفعله مقتضي للاستحقاق للاتفاق واما بدون ذلك بل والاصل
براءة الذمة ذمة المالك ما لم يثبت المزيل ومثله يشك في ما نحن فيه لا يخفى انه كما ان ما نحن فيه مما يشك فيه كذلك كون ما ذكره مقتضيا بدون العلم مما يشك
فيه وانما المعلوم اقتضاء للعمل فالاصل براءة ذمة المالك وبالجملة لو دل دليل على كون ذلك مقتضيا لتم ما ذكره فان الاصل اقتضاءه ما لم يعلم
مانع ولا يقدح شك في وجود مانع واما بدون ذلك فلا وما نحن فيه لا دليل على ذلك وانما علم بالاجماع اقتضاء ذلك مع السماع وفعله لاجله فلا يمكن
الحكم بالاقتضاء الا فيه ويمكن ان يكون بناء كلامه على كون الجعالة من الايقاعات فانه على القول به ينبغي القول بكونه مقتضيا الا ان يثبت مانع
كما سنذكره في فصل ثالث لا يخفى ان قصد العوض الذي ذكره يحتمل الوجهين احدهما قصد استحقاقه وثبوته له شرعا بسبب فعله وظاهر ان هذا
مع عدم سماع الصيغة لا يتصور الا باعتقاد الاستحقاق خطأ بمجرد الرد وان كان بدون جعل الجاعل اذ لو لم يزعم ذلك فكيف يفعل ذلك بالقصد المذكور
مع عدم سماع صيغته وح فالقول بالتفصيل ح عن وجه اذ مع سماعه ذلك لا يمكنه قصد العوض على الوجه اذ مع سماعه ذلك ايضا ان لا يكون متبرعا
محضا بان يكون قصد استحقاق العوض بتقدير جعله اي لو جعله الجاعل ح لا بد من المصير الى احد القولين الاخيرين نعم لو لم يقصد ذلك ايضا
يكون متبرعا محضا وثانيهما ان يكون مراده مقصد العوض وان لم يكن بالاستحقاق الشرعي بل بمجرد جعل الفعل وسيلة لبذل المالك في مقابله شيئا على
سبيل مكافات الاحسان بالاحسان ويكون المراد ان بمجرد ذلك ايضا يخرج عن التبرع الذي حكموا فيه بعدم استحقاق العوض وان لم يرد به التبرع الذي
لم يقصد العوض بوجه اصلا وعلى هذا فلا وجه للقول بالتفصيل ايضا اذ مع سماع ذلك يجوز قصد العوض بالوجه المذكور وهو ظ واعلم انه قد اختلف
كلام الاصحاب وغيرهم في ان الجعالة هل هي من قسم الايقاعات او العقود فذهب الى كل منهما قوم ولا يخفى انه على الثاني ينبغي ان يحكم بعدم استحقاق من
لم يسمع الصيغة سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق اذ ح لا بد من القبول والقبول الفعلي وان كفى لكن فيه من فعله بسبب الاستدعاء لاجل
الرغبة فيه والرضا كما قال الشهيد سابقا يكفي فعل مقتضى الاستدعاء به اي بالاستدعاء وبسببه مع عدم سماعه لا يتصور ذلك وعلى الاول الظ استحقاق كل
من فعل الفعل على مقتضى استدعائه سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق لان المقتضي للاستحقاق على هذا القول هو الايجاب وقد حصل نعم
عدم سماع الصيغة غير معلوم وكذا قصد التبرع او العوض المغاير الا ان يثبت اجماع على ما نفيها او ما نفيه بعضها كقصد التبرع ولم يثبت لنا ذلك
لكن لا يخفى انه لما لم يدل دليل على احد القولين فلا يمكن القول بالاستحقاق الا فيما علم الاجماع عليه وهو استحقاقه مع سماعه الصيغة وفعله
للاجرة بسببه والله يعلم والشهيد في شرح يع نقل القولين في اول الجعالة ثم قال ويظهر الفائدة فيما لو فعل العامل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع بعد
الايجاب فعلى الاول يستحق العوض لوجود المقتضي له وهو الصيغة مع العمل وعلى الثاني لا وان كان قد عمل لان المعتبر من القبول الفعلي ليس هو مجرد
الفعل بل لا بد فيه من انضمام الرضا والرغبة فيه لاجله انتهى والظ ان مراده ببعد الايجاب بعد سماع الايجاب وتخصيص ظهور الفائدة ح بما لو
فعل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع باعتبار انه ح مع قصد العوض الاستحقاق ظ على القولين ومع قصد التبرع لا استحقاق وكانه كان
ذلك معلوما عندهم من مذهبهم كما سننقل عنه حكمه جزما بعدم الاستحقاق وان سمع الصيغة فينبغي ما ذكره ويبني على القولين ثم قال واستقرب
في شرح استحقاق العوض لو رده من لم يسمع الصيغة بقصد العوض واذا كانت الصيغة يشمله وهذا وان كان محتملا للامرين الا انه بالاول اشبه لان
قصد العوض ممن لم يسمع الايجاب لا يعد قبولا مط وانما فائدة قصد العوض فيه الاحتراز عما لو قصد التبرع فانه لا يستحق وان سمع الصيغة لكن يبقى
ما خلا عن الامرين بفعل لا بقصد التبرع ولا بقصد العوض والذي يناسب الاكتفاء بالايجاب استحقاقه هنا لوجود المقتضي له انتهى والظ انه احتمل
اولا ان يكون ما استقربه في شرح جاريا على القولين اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يكون بناؤه على زعم ان فعله مع قصد العوض هنا فعلى
فيكون وجه استقرابه هو كونه ح جاريا على القولين بخلاف ما اذا لم يقصد العوض فانه لا يستحق ح الا على القول الاول وترجيحه ويكون اشتراط
قصد العوض لا لكونه قبولا فعليا بل للاحتراز عن قصد التبرع فانه لا يستحق ح وان سمع الصيغة فهو مانع عن مقتضى الصيغة ثم ذكر انه يبقى ما لم

بقصد

كمن امر غيره بعمل من غير ان يذكر اجرة الاتى ورد الابق من المصر الذى فيه مالكه البعير فدينار وفى رده من غيره سواء كان من مصر اخر ام لا اربعة دنانير فى المشهور ومستنده ضعيف ولو قيل بثبوت اجرة المثل فيه كغيره كان حسنا والمراد بالدينار على القول به الشرعى وهو المثقال الذى كان قيمته عشرة دراهم والبعير كذلك كالابق فى الحكم المذكور ولا نص عليه بخصوصه وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة ونظهر من المفيد ان به رواية لان قال بذلك ثبتت السنة وفى الحاقه على تقدير ثبوت الحكم فى الابق اشكال ويقوى الاشكال لو قصرت قيمتهما عن الدينار والاربعة وينبغى ح ان يثبت على المالك اقل الامرين من قيمته والمقدر شرعا ومبنى الرواية على الغالب من زيادة قيمته عن ذلك كثيرا ولو بذل جعلا لمن رده واحدا كان ام اكثر فرده جماعة استحقوه بينهم بالسوية ولو كان العمل غير

يقصد العوض ولا التبرع فانه لا يعلم حكمه مما استفيد من المص على هذا التوجيه والمناسب للقول الاول الاستحقاق لوجود المقتضى وهو الصيغة وصدور ثبوت كون العقد ايضا مانعا كقصد التبرع وكانه لهذا لم يجعل كلامه نص على الاحتراز عنهما حتى لا يلزم اهمال فى البيان فتامل **قوله** كمن امر غيره بعمل من ان يذكر له اجرة فانهم قالوا العمل الذى امر به ان كان مما له اجرة عادة يجب على الامر اجرة المثل وبعض الاصحاب لم يكتف فى وجوب اجرة المثل بذلك او كون العامل ممن عادته ان يستاجر لمثل ذلك العمل كالقصار والحلاف والحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال لعدم دليل صالح مع اصالة براءة الذمة نعم اذا اجتمع الامران بان كان العمل مما له اجرة عادة وكان العامل من عادته ان يستاجر لذلك فالظ وجوب الاجرة على الامر لاقتضاء العرف ذلك فالامر مع العرف بمنزلة ان يقول اعمل هذا ولك على الاجرة فيكون جعالة او اجارة بطريق المعاطاة مع العلم بالاجرة ولولا العرف لعادة او لجهالة فاسدة يجب بفسادها اجرة المثل واما دعوى اقتضاء العرف ذلك مطلق الامر مع احد الشرطين او خصوص الاول فلا يخ عن اشكال هذا فى الامر واما فيما نحن فيه وهو ان يستدعى الرد من غير امر شخص معين ولو مخاطبة اشخاص معينين فلا يظهر له وجه اصلا والاصل براءة الذمة فالظ ما نقل عن القليل وامر الاحتياط واضح **قوله** فى المتن بل الشيخان فى عدة وتبعهما تبعا لذلك مع استبعاد الرواية نظرا الى اطلاق الرواية **قوله** ومستنده ضعيف والعجب من ابن ادريس حيث ما تبع المص هاهنا مع عدم علمه باخبار الاحاد فكيف بمثل هذا الخبر الضعيف جدا كما اشار اليه فى الحاشية الا ان يثبت اجماع عنده عليه **قوله** ولو قيل بثبوت اجرة المثل واطراح الرواية لضعفها او حملها على الافضل كما فعله الشيخ فى ط **قوله** ويقوى الاشكال لو قصرت قيمتهما وصرح المحقق فى العبد بثبوت الحكم وان قصرت قيمته وحكم فى البعير بعدم الصغر فيه بمستند **قوله** وينبغى ح ان يثبت لئلا يلزم الزام المالك بزيادة عن ماله لاجل تحصيله وانت خبير بانه مع العدول عن مقتضى الرواية وحمل الرواية على ما حملها من البناء على الغالب فالظ فى هذه الصورة الحكم باجرة المثل فى غيره لا بما ذكره من اقل الامرين فتدبر **قوله** فلكل ثلث ما جعل له هذا اذا تساووا فى العمل وعلى القول بقسمته على الرؤس والا فينسبه عليهم مثلا اذا كان عمل احدهم بقدر النصف والاخر بقدر الثلث والاخر بقدر السدس فالاول نصف ما سمى له وللثانى ثلث ما سمى له وللثالث سدس ما سمى له وكذا فى نظائره **قوله** للاصل وهو براءة ذمته من حق الجعالة هذا مبنى على ما قيل من انه اذا حصل فى يده قبل الجعل فلا يستحق الجعل لرده لوجوبه عليه فتامل اذ لا يجب عليه رده على المالك بل يكفيه منه ان كان قد علم بوصوله الى يده والعلامة ايضا ان لم يعلم كما سبق من الشرح وعلى هذا فلو علق الجعل على رده وكان رده بعمل من العامل لا يجب عليه وان تعلق فالظاهر ثبوت الجعل له باعتبار الرد بعد العلم بالجعل وان كان حصوله فى يده قبل الجعل او قبل العلم به نعم لو لم يرده بل اقتصر على اخباره بالحصول فى يده فلا يستحق الجعل لوجوب الاعلام وكذا لو علق الجعل على السعى فى تحصيله فلا يستحق الجعل اذا كان حصوله فى يده قبل الجعل او قبل علمه سواء كان بسعى ام لا لانه لا يستحق الجعل بسبب حصوله فى يده وهو ظ ولا بسبب الرد اذ لم يجعل له فيه فهو كالمتبرع وفعل العلامة فى كره فقال اذا رده من كان المال فى يده قبل الجعل نظر فان فى رده من يده كلفة ومؤنة كالعبد الابق استحق الجعل وان لم يكن كالدراهم والدنانير فلا فانه لا كلفة فيه لا يقابل بالعوض واستحسنه الش فى شرح يع والظ ما ذكرنا من لزوم الجعل اذا اصل عنه بعد العلم بالجعل عمل مقصود للعقلاء فى الجملة لا يجب عليه وان قل ولم تكن فيه كلفة بل وان لم تكن له اجرة عادة وكذا فى كل ما عين جعلا واجرة بازاء عمل كذلك عملا بعموم المؤمنون عند شروطهم والله تع يعلم **قوله** او من غير سعى وان كان بعد صدور هذا ايض مبنى على ما اشرنا اليه فانه اذا كان حصوله فى يده من غير سعى وان كان بعد الجعل والعلم به فلا يستحق الجعل باعتبار لعدم صدور عمل منه ولا لرده لوجوبه عليه فيه ايض ما اشرنا اليه من التفصيل والظ فيه ايض ما ذكرنا من التفصيل فتذكر **قوله** ولان العامل مدع للزايد جعل هذا وجها اخر غير السابق كما ترى فتدبر **قوله** اقل الامرين من اجرة المثل وذهب الشيخ وجماعة الى ثبوت اجرة بعد حلف المالك مط لان يمينه على نفى ما يدعيه العامل لا على اثبات ما يدعيه فاذا انتفى ما يدعيه العامل ولم يثبت ما يدعيه هو ثبت اجرة المثل للاتفاق على وقوع العمل بعوض واجرة المثل عوض ما لم يثبت فيه مقدر وذهب المحقق والعلامة الى انه بعد حلف المالك يثبت اقل الامرين من اجرة المثل ومما ادعاه العامل لان اجرة المثل ان كانت اقل منه فقد انتفى ما يدعيه العامل بيمين المالك فثبت اجرة المثل لما ذكر فى قول الشيخ وان كان ما يدعيه اقل منها فلاعترافه بعدم استحقاق الزيادة وبراءة المالك منها فكيف يثبت له ومنه يظهر ضعف القول الاول كما ان بما ذكره الش من دليل مذهب المص يظهر ضعف هذا القول ايض فالاقوى ما اختاره المص ثم الثانى اقرب من الاول وعلى جميع المذاهب حلف المالك على نفى ما يدعيه العامل لا على اثبات ما يدعيه العامل فتامل **قوله** ان لم ينتف بعضها بالنكال بان كان ما يدعيه اقل منها **قوله** الا ان يزيد ما ادعاه المالك من اجرة المثل الا لو زاد عما ادعاه العامل فلا تثبت الزيادة وان اعترف باستحقاق العامل بادعائه منكرها ومحصل ما اختاره المص ثبوت اقل الامرين ومما ادعاه العامل بشرط ان لا ينقص من اكثر الامرين من اجرة المثل ومما ادعاه المالك فافهم ولا يخفى ان فى الحكم بيمين المالك مط على ما اختاره المص وكذا على القولين الاخرين اشكال وهو ان يمينه ليست لاثبات ما ادعاه لثبوته باعترافه بل انما هى لنفى ما ادعاه العامل فاذا كان ما يدعيه العامل بقدر اجرة المثل او ناقصا عنها فلا وجه ليمين المالك اذ بعد يمينه ايض يعطى العامل ما ادعاه فما فائدة اليمين ولاى شئ يرضى المالك اذ بدون اليمين ايض لا يؤخذ منه ازيد من ذلك نعم لو كان زايدا عن اجرة المثل فينبغى النفى الزايد مما ادعاه من اجرة المثل وقد اشار الى هذا الاشكال فى شرح يع لكن عبارته مختلة جدا كما اشرنا اليه فيما علقنا عليه فتامل **قوله** لاصالة عدم هذا وجه اخر لحلف المالك فان الاصل عدم الزايد الذى يدعيه المالك فالمالك منكر فعليه اليمين وما بعده وجه لثبوت ما ادعاه المالك وفيه ان الحصر فى دعويهما وحلف المالك على نفى ما ادعاه العامل لا يوجب ثبوت ما ادعاه المالك اذ كما ان المالك منكر لما ادعاه العامل فيحلف بنفى ما ادعاه كذلك العامل منكر لما ادعاه المالك فينبغى ان يحلف لنفى ما ادعاه ايض ثم يحكم باحد المذاهب الثلثة

الود من الاعمال لا يمكن وتوعما اجع من كل واحد منهم كرحوله اره مع الغرض الصحيح فلكل ما عين ولو جعل لكل من الثلثة جعلا مغايرا للاخرين كان جعل لاحدها دينارا وللاخر دينارين وللثالث ثلثة فردوه فلكل ثلث ما جعل له ولو رده احدهم فله ما عين له اجمع ولو رده اثنان منهم فلكل منهما نصف ما عين له ولو لم يسم لبعضهم جعلا مخصوصا فله ثلث اجرة المثل ولكل واحد من الاخرين ثلث ما عين له ولو رده من لم يسم له واحدهما فله نصف اجرة مثله وللاخر نصف ما سمى له وهكذا لو كانوا ازيد من ثلثة فبالنسبة الى لو رده اجمع فلكل واحد بنسبة عمله الى المجموع من اجرة المثل او المسمى ولو اختلفا فى اصل الجعالة بان ادعى العامل الجعل وانكره المالك وادعى التبرع

حلف المالك لاصالة عدمه الجعل وانكره المالك وادعى التبرع حلف المالك لانه عدم الجعل وكذا حلف المالك لو اختلفا فى تعيين الابق مع اتفاقهما على الجعالة بان قال المالك ان المردود ليس هو العبد وادعاه العامل لاصالة براءة ذمته من المال الذى يدعى العامل استحقاقه ولو اختلفا فى السعى بان قال المالك حصل فى يدك قبل الجعل بغير سعى وقال الراد بل بعد الجعل المالك ايضا لاصالة عدم وحصول ما يزعم من حق الجعالة وعدم واثولها

لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فلا ترجيح لاحدهما فيحلف كل منهما على نفي ما يدعيه الاخر ويثبت الاقل كما مر والتحقيق ان اختلافهما في القدر ان كان مجردا عن التسمية بان قال العامل انى استحق ما ئة من جهة الجعل الفلانى فانكر المالك وادعى انه خمسون فالقول قول المالك لانه منكر محض والاصل براءته من الزائد كما يقدم لو انكر اصل الجعل ولا يتوجه اليمين هنا من طرف العامل اصلا وان قال جعلت لى مائة فقال بل خمسين ففيه الوجهان الماضيان في الاجارة والاقوى تقديم قول المالك ايضا لاتفاقهما على صدور الفعل بعوض واختلافهما في مقداره خاصة فليس كل منهما مدعيا ما ينفيه الاخر وان كان اختلافهما في جنس

وانوهما ما ذكره المص كما اشرنا اليه والاولى في الاستدلال على هذا القول ان يق ان المدعي في هذا النزاع ليس الا العامل حيث يطالب شيئا من المالك والمالك منكر لما يطلبه فيتوجه عليه اليمين وبيمينه يسقط دعواه وما ادعاه المالك فهو اقرار على نفسه فلذا يحكم به من غير حاجة الى اثبات وانكار الجاعل له لا يوجب ثبوت يمين عليه اذ هو ليس بشئ يطالبه المالك منه حتى يتوجه عليه اليمين بانكاره ولم يسوغ له مطالبته من المالك حتى يفيد اليمين فيها بل اذا كان منكرا هذا غاية الامر ان لا يؤخذ هذا ايض واما حلفه على نفيه مع عدم دعوى عليه وسقوط دعواه على المالك فلا وجه له وبما قررنا يظهر اندفاع ما اورده المحقق على شيخه ابن نما ونسبه الى الخطأ بسببه هو ان فائدة يمين المالك اسقاط دعوى العامل لا ثبوت ما يدعيه الحالف وذلك لما عرفت ان ثبوت ما يدعيه الحالف ليس باعتبار الحلف بل باعتبار انه اقرار على نفسه لان المدعي في مقابله ليس الا العامل وقد سقط دعواه فالحكم بثبوت شئ اخر على المالك من اقل الامرين على ما ذكره المحقق او على ما ذكره المص او اجرة المثل على ما ذكره الشيخ مع عدم مدع في مقابله واقراره بما زاد على الزايد مما اعترف به لا وجه له خصوصا بلا حلف الجاعل على نفيه ومنه يظهر ان القول بالتخالف ثم الرجوع الى احد المذاهب اقل بعدا مما ذكره المص طاب ثراه فتدبر **قوله** لان كلا منهما مدع قد ظهر مما حققنا ان الدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل وبانكار المالك حلفه يسقط دعواه وانكار الجاعل ليس انكارا يتوجه به الحلف به فتدبر **قوله** ويثبت الاقل كما مر اى على التفصيل الذي ذكره المص ويحتمل ايض بعد التحالف بالاقل على ما نقلنا عن المحقق به وباجرة المثل كما ذهب اليه الشيخ هناك **قوله** فيه الوجهان الماضيان في الاجارة اى ما نقل عن ابن نما والتحالف والاقوى تقديم على ما نقل عن ابن نما وعلى القول بالتخالف يحكم بعده باحد المذاهب كما اشرنا اليه **قوله** وان كان اختلافهما في جنس المجعول لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من الدليل لمذهب ابن نما جار في صورة الاختلاف في الجنس سواء كان اختلاف في الابهام لا وذلك لان المطالبة والدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل حيث يدعي شيئا على المالك واما المالك فقد يطالب منه شيئا والجنس الذي يدعيه قد سقط بانكار المالك وحلفه واما دعوى المالك فليس الا اقرار في حق نفسه فلذا يحكم بثبوته وانكار الجاعل له ليس انكار الواجب بيمينه اذ هذه الدعوى لا يرجع الى مطالبة شئ من المالك حتى يلزم عليه اليمين بانكاره بل لا يعتد بذلك الا انه ان شاء الجاعل اخذ ذلك منه مقاصة لحقه بزعمه وان لم يشاء فتركه فحلفه على نفيه لا وجه له لسقوط المطالبة عن المالك عدم مطالبة المالك منه نعم لو ادعى الجاعل بعد ذلك شيئا اخر وسمع منه الدعوى فان كان المالك منكرا له يتوجه عليه يمين اخر فتدبر **قوله** وغاية ما يمكن ان يق في الرد عليه اى قد يدعى المالك بالجعل وانكاره لما ادعاه الجاعل لو لا دعواه الاخر يرجع الى الاقرار باجرة المثل بناء على ان الظاهر ان يكون الجعل باجرة المثل لكن لما ادعى ان الجعل شئ اخر فالجاعل الحلف على نفيه حتى ينتفي ذلك ويستقر اجرة المثل ليمكنه اخذ حقه مقاصة واما انه بعد تحليفه للمالك لا يمكنه التقاص بناء على ما هو المعروف بين الاصحاب من حرمة التقاص بعد اليمين فيمكن دفعه بان حرمة التقاص لعلها اذا كان المنكر منكرا محضا لحقه واما مع اعترافه به في الجملة فلعله يمكن التقاص مما اعترف به وههنا اعترف بثبوت شئ منه حيث اعترف بالجعل فله الحلف على نفي ما ادعاه جعلا حتى يثبت عليه ما هو مقتضى اقراره من اجرة المثل ليأخذ منه حقه مقاصة لكن لا يخفى ان الحكم باليمين يجري هنا لا يخ عن اشكال خصوصا مع عموم النهي عن التقاص بعد اليمين وعدم تجويزه مع البينة التي هي اقوى فالحكم بما ذكره ابن نما مط حتى مع التخالف في الجنس اقوى والله تعالى يعلم **قوله** فالتحالف ههنا متعين وحكم بعده الرجوع الى اجرة المثل على ما صرح في شرحه ثم ولا يخفى ان ههنا يتاتى ما سننقله عنه من التفصيل على تقدير الاكتفاء بحلف المالك وكذا ما ذكره من الاحتمال بحكم بعدم بعده فانتظر **قوله** وليس بواضح قد وضح مما قررنا ان التشريك بينهما في الحكم بما نقلنا عن ابن نما اقوى متين لكن الش في شرح ثم لم يعد ذلك من المذاهب لم ينقل مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف في القدر مع ان الظ من كلام المحقق ثبوت هذا القول عن ابن نما في الصورتين وايضا المعروف بين الاصحاب عدم ظهور فيه مخالف على ما سيجئ حكمهم في الصورتين ولا يظهر فرق بين الخلع والجعالة فالحكم ههنا ايض في الصورتين متجه بل يتوجه على من فرق بين المسئلتين وحكم ههنا بغير ما حكم به هناك سؤال وجه الفرق فانه غير واضح كما سنشير اليه هناك ايض ان شاء الله واما التشريك بينهما على مذهب المص والمحقق والشيخ فليس بعيدا ايض وان كان اصل مذهبهم لا يخ عن ضعف على ما اشرنا اليه وذلك لان في صورة الاختلاف في الجنس ايض قد اتفقا على وقوع جعالة صحيحة وانما الخلاف بينهما في الجعل فحكم الجعالة التي لا نزاع فيها وبنفي ما ادعاه العامل من الجعل بيمين المالك فلما لم يثبت ما ادعاه المالك تحقق دعواه فلا بد من المصير الى احد المذاهب واعلم ان الش في شرح ثم على القول بالاكتفاء بحلف الجاعل اختار في حكمه بعد حلفه ونفي ما ادعاه العامل تفصيلا غير المذاهب الثلثة وهو ثبوت اجرة المثل مط على مغايرهما جنسا لما عينا ومع موافقتها لدعوى العامل بان كان ما ادعاه من النقد الغالب الذي عليه بنينا اجرة المثل اقل الامرين منها وما يدعيه مع موافقتها لدعوى المالك ان كان ما يدعيه من النقد الغالب فاكثر الامرين منهما وما يدعيه قال واما اخذ كل من الدعويين باعتبار القيمة ونسبتها الى اجرة المثل واعتبار الاقل والاكثر فيفسد لعدم اتفاقهما على ما يوجب الزامهما بالزائد هنا ما حققه ولا يخفى ان اعتبار القيمة والاخذ بالاقل والاكثر وان كان بعيدا لكن لا يبعد احتمال اخر وهو ان يق ان المالك على مذهب المحقق مخير بين اعطاء عين ما يدعيه العامل او اجرة المثل سواء كان ما يدعيه من جنس اجرة ام لا وكذا على مذهب المص يكون المالك مخيرا بينهما لكن يكون للعامل ايض الاباء عن اجرة المثل اذا اعطاها المالك ومطالبته عين ما يعترف به المالك سواء كان من جنس اجرة المثل ام لا ليأخذ حقه مقاصة بتقريب مثل ما ذكر من دليل المذهب فتدبر **قوله** ويجيء القول بالتخالف مط اى سواء قيل به في المتخالفين جنسا او قيل به في المتفقين ايض او في القول به مط سواء تساوت الاجرة وما يدعيه المالك او زاد ما يدعيه عنها او زادت الاجرة عليها اذ لا وجه لحلف العامل في الاول ليس ثم ذلك لان العامل بعد تحليفه في الصورتين لا يعطى ازيد مما اعترف به المالك بل اما ان يعطى ذلك او اقل منه ويكفي لاعطائه ذلك لو كان تحليفه على اثباته لا يمكن ان يق انها مؤكدة لاعتراف المالك اما تحليفه على

كتاب الوصايا

واصلها الوصل فسمى هذا التصرف وصية لما فيه من وصلة التصرف فى حال الحيوة به بعد الوفاة او وصلة القربة فى تلك الحال بها فى الحالة الاخرى قوله تمليك

عين او منفعة او تسليط على تصرف بعد الوفاة فالتمليك بمنزلة الجنس يشمل سائر التصرفات المملكة من البيع والوقف والهبة وفى ذكر العين والمنفعة تنبيه على متعلق

الوصية ويندرج فى العين الموجود منها بالفعل كالشجرة والقوة كالثمرة المتجددة وفى المنفعة المؤبدة والموقتة والمطلقة ويدخل فى التسليط على التصرف الوصاية

الى الغير بانفاذ الوصية والولاية على من للموصى عليه ولاية ويخرج بقيد بعدية الموت الهبة وغيرها من التصرفات المنجزة فى الحيوة المتعلقة باحدهما والوكالة لانها

تسليط على التصرف فى الحيوة وينتقض فى عكسه بالوصية بالعتق فانه فك ملك والتدبير فانه وصية به عند الاكثر والوصية بابراء المديون وبوقف الملك فانه فك ملك ايضا وبالوصية بالمضاربة والمساقاة فانهما وان افادا ملك العامل الحصة من الربح والثمرة على تقدير ظهورهما الا ان حقيقتهما ليست كك وقد لا يحصل ربح ولا ثمرة فينتفى التمليك وايجابها اوصيت لفلان بكذا او افعلوا كذا بعد وفاتى هذا القيد يحتاج اليه فى الصيغة الثانية خاصة لانها اعم مما بعد الوفاة اما الاولى فمقتضاها كون ذلك بعد الوفاة او لفلان بعد وفاتى كذا ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على المعنى المطلوب وقبولها الرضا بما دل على الايجاب سواء وقع باللفظ ام الفعل الدال عليه كالاخذ والتصرف وانما يفتقر اليه فى من يمكن فى حقه كالمحصور لا غير كالفقراء والفقهاء وبنى هاشم والمصلحة كالقنطرة كما سيأتى واستفيد من افتقارها الى الايجاب والقبول انها من جملة العقود ومن جواز رجوع الموصى ما دام حيا والموصى له كذلك

نفسه ليعطى بعد الحلف الثلث او اقل منه فلا معنى له ولاى شئ يقبل العامل ذلك وبانى براذ لو لم يحلف ايضا يثبت له ما اعترف به المالك الا ان يكون ازيد مما ادعاه فيقتصر على ما ادعاه وبعد الحلف ايضا ليس الحكم الا هذا فلا وجه لتحليفه ولا لقبوله الحلف هذا على قول المص وقس عليه القولين الآخرين اما على قول الشيخ فيقول بانه بعد الحلف فى الصورتين لا يعطى الا الاجرة وهى لا مساوية لما اعترف به المالك او اقل منه فلا وجه لتحليفه على نفيه حتى يعطى الاجرة التى هى مساوية لما نفاه او اقل منه وكذا على قول المحقق لا يعطى بعد الحلف الا اقل الامرين من الاجرة او مما ادعاه العامل وفى الصورتين الاجرة لا مساوية لما ادعاه المالك او اقل منه فلا معنى لتحليفه على نفيه لا ثبات ذلك اذ يقبل دعواه لا يوجب مع ما يعطى بعد الحلف نعم حلفه على المذاهب انما يتجه فى صورة زيادة اجرة المثل على ما ادعاه المالك لينفى ما ادعاه بالحلف فيثبت له اجرة المثل او الاقل منه ومما ادعى العامل فتم ولا يخفى ان على القول بالتحالف يظهر ورود الاشكال السابق ايضا وهو انه لا وجه للحكم بحلف المالك مط بل ينبغى ان يخص بما اذا كان ما ادعيه العامل زائدا عن اجرة المثل لما فصلناه وهو ظ قوله واصلها الوصل وهو من وصى يصى اى وصل وارض واصية اى متصلة النبات قوله وينتقض فى عكسه الخ هذا بناء على انه لو حمل التسليط على التصرف على خصوص الوصايا ويمكن ان يحمل على الاعم منها ومن بعض افراد الوصية فيشمل جميع ما ذكره الشارح من موارد النقض وهنا فى غير التدبير ظ واما فيه فلانه يمكن ان يقال انه تسليط للعبد على التصرف كيف يشاء ثم القول بكون التدبير وصية بالعتق كانه فيما كان متعلقا بموت المولى واما المعلق بموت غيره من الزوج او المخدوم لو قيل بصحته فكانه لا يجرى فيه احكام الوصية وان شاركها فى الخروج من الثلث فى بعض صوره وهو اذا مات ذلك الغير بعد موت المولى ومع هذا لو فرض القول بادخال هذا القسم ايضا فى الوصية فلعل الحاجة الى ادخاله فى التعريف ايضا فتم قوله فانه وصية به عند الاكثر وبدل عليه ظ بعض الاخبار وقيل انه عتق معلق وهو مبتنى من عدم جواز التعليق فى العتق ويظهر من كلام بعضهم كالمحقق فى يع وكذا من بعض الاخبار انه ايقاع برأسه يشابه الوصية فى بعض الاحكام وهو اظهر قوله تأخره من القبول لو قال يمكن ان يؤيد تأخره عن الوفاة ومقارنته لها لكان اخصر واظهر قوله لانه يرى جواز تقديمه فانه فى سر ولا يشترط فى القبول الانصال بالايجاب بل لو قبل بعد الوفاة جاز وان تراخى القبول ما لم يرد وقال ابن زهرة لا قبول الا بعد الوفاة لان التمليك بعدها فكيف يقبل قبله واختار الفاضل فى لف وابن ادريس والمحقق جواز الامرين ولو رد فى حيوة الموصى فله القبول بعد وفاته على المش وانت خبير بانه لا يظهر منه الى ما ذكره الشارح بل يحتمل الموافقة ايضا احتمالا ظاهرا وفى الشرح لم يتعرض لهذه المسألة وانما تعرض لمسألة الرد وقطع بعدم اعتبار الرد حال الحيوة ثم ما نسبه الى الفاضل فى لف وعدا اختار مذهب ابن زهرة نعم فى التحرير جواز الامرين قوله والثانى المش وهو على مقتضى كلامه عدم جواز تقديم القبول على الوفاة لكنه فى شرح يع جعل اعتبار القبول فى حال الحيوة ايضا مذهب الاكثر ولعل ما ذكره هاهنا اظهر فان الشيخ ذهب الى الاول كما صرح فى ط والاكثر تابع له فى الاكثر لا يبعد ان يكون اكثر المتأخرين على الثانى قوله ومبنى الوجهين لم يراع الترتيب من المبنى والمبنى عليه قوله لفوات احد ركنى العقد حال اعتباره فيه انا لا نسلم ان فوات ركنى العقد فى بعض اوقات اعتباره مع الاتيان به فى البعض الآخر مما يؤثر فى البطلان وكان المراد بفوات احد ركنيه اى القبول حال اعتباره تحقق ما ينافيه وهو الرد وهو موجب للبطلان لابطاله الايجاب السابق فيكون قوله بل يمكن الخ بيانا وتفصيلا لهذا الوجه لا انه وجه آخر فتدبر قوله مبنى على الحكم المش السابق اى عدم جواز تقديم القبول على الوفاة فيه ان جمعا من القائلين بجواز التقديم غير المص ايضا صرحوا بهذا الحكم كالمحقق فى يع والعلامة فى عد ويبعد غفلة الجميع عن المبنى فلا يصح الحكم بالبناء المذكور على اطلاقه نعم البناء المذكور فى كلام من قال بعدم اعتبار القبول حال الحيوة متوجه فتم قوله اذ لا اثر للقبض من دون القبول قد سبق منه انه يكفى فى القبول الفعل الدال عليه كالاخذ والتصرف فلعل مراده هاهنا عدم تأثير القبض الذى لم يقترن بامارة القبول كقبضه قبل الاطلاع على الوصية ودفعه او عارية فافهم قوله بناء على ان القبض شرط فى صحة الملك قال الشيخ فى ط متى ردها بعد القبول قبل القبض فانه يجوز وفى الناس من قال لا يصح الرد لما قيل ثبت ملكه اما بالموت والشرطين واذا حصل ملكه لم يكن له الرد والصحيح ان ذلك يصح لانه وان كان قد ملكه بالقبول لم يستقر ملكه عليه ما لم يقبضه فيصح منه الرد كما ان من وهب له شئ فانه متى رده صح ذلك وان كان قد ملك الرقبة والمنفعة او احدهما انتهى وهو صريح فى انه لم يجعل القبض شرط صحة الملك كما ذكره الشارح بل جعله شرط اللزوم فيصح الرد قبله ويؤيد هذا انهم فى مسئلة انتقال تملك نقلوا الاقوال الثلثة المشهورة كما سيشير اليه الشارح ايضا ولم يتعرض لتبعيضها اصلا فالظ انه لا خلاف بينهم فى عدم اشتراط القبض فى اصل الملك هذا لكن لا يخفى ان التشبيه بالوقف فى كلام الشيخ لا يخ عن شئ اذ ظاهرهم الاتفاق على ان القبض فى الوقف شرط الصحة لا اللزوم على ما صرح به الشارح فى شرح يع وظ كلام الشيخ ايضا فى بحث الوقف الذهاب فالاولى التشبيه بالهبة بناء على كون القبض فيها شرط اللزوم كما هو مذهب ابى الصلاح والعلامة فى لف وجماعة ثم كيفما كان فالحكم بكون القبض فى الوصية شرط الصحة او اللزوم لا بد له من دليل اذ الظاهر من الوصية التى حكم فى الآية الشريفة باعتبارها وتقديمها على الارث هو مجرد الايجاب ولو نزل عنه فبعد ضم القبول ايضا اما على الجزئية او الكشف اما اعتبار شئ آخر فلا بد له من دليل ولا دليل عليه على ما اراه سوى القياس على الهبة والوقف لا شتراكهما فى كونهما عطية تبرعا بها مع اولوية الحكم فى الوصية من حيث ان العطية فى الهبة وما فى معناها منجزة وفى الوصية مؤخرة والملك المنجز اقوى منه فى المؤخر بقرينة نفوذ المنجز الواقع من المريض من الاصل على قول بخلاف المؤخر وهو كما ترى لبطلان القياس والاولوية المذكورة ولا يبعد ان يحكم الشارح هذا مع وقوع القول المذكور فى الموخر ايضا وان ندر فتدبر قوله واصالة عدم الزوال بذلك واستصحاب حكم الملك ثابت هاهنا مع انه لعله من القائل من الذهاب الى كون القبض فيه شرط صحة الملك كما نرى اذ لم يثبت عنده فى الصورة المفروضة ملك حتى يتمسك باصالة عدم زواله بذلك واستصحاب حكم الملك نعم انما يمشى هذا على القول بكونه شرط اللزوم على ما نقلناه من الشيخ فالصواب التمسك بالآية الشريفة على ما اشرنا اليه او بعموم الامر بالوفاء بالعقود الشامل لموضع النزاع على ما فعله فى ح يع فتم قوله وينفسخ القبول اعلم ان كلامهم فى تحرير هذه المسئلة مشوش جدا فالمحقق فى موضع من يع المسئلة

على ان الايجاب في الوصية انما يتعلق بما بعد الوفاة لانها تمليك وما في حكمه بعد الموت فلو قبل قبله لم يطابق القبول الايجاب وان المتعلق بالوفات تمام الملك على تقدير
القبول والقبض لا احداث سببه فان الايجاب جزء السبب فجاز ان يكون القبول كذلك وبالموت يتم او يجعل الموت شرطا لحصول الملك بالعقد كالبيع على بعض الوجوه وهذا
اقوى وتعلق الايجاب بالتمليك بعد الموت لا ينافي قبوله قبله لانه مقبول بعده ايضا وانما يصح القبول على التقديرين ما لم يرد الوصية قبله فان رد لم يؤثر القبول لبطلان الايجاب
برده نعم لو رده في الحيوة الموصي جاز القبول بعد وفاته اذ لا اعتبار برده السابق حيث ان الملك لا يمكن تحققه حال الحيوة والمتاخر لم يقع بعد وهذا يدل مذهب من يعتبر تاخر
القبول عن الحيوة وفيه اما على تقدير جواز تقدمه في حال الحيوة فينبغي تاثير الرد حالتها ايضا لفوات احد ركني العقد حال اعتباره بل يمكن القول بعدم جواز القبول بعد الرد
موت الموصى له قبل القبول وحكم بانتقال حق القبول الى وارثه ولم يشر الى الخلاف في مثله العلامة في عد وهكذا في التحرير ولكن فيه وقبل القبول او الرد
بالرد باضافة والرد وفي موضع اخر من الشرايع جعل موته قبل الموصي ولم يتعرض للقبول ونقل عنه قولين احدهما بطلان الوصية والاخر ان لم يرجع الموصي
بطل الوصية سواء رجع قبل موت الموصى له او بعده وان لم يرجع كانت الوصية لورثة الموصى له وهو اشهر الروايتين وفي النكت ايض جعل النزاع
ما اذا مات الموصى له قبل الموصي ونقل قول بعض الاصحاب بانتقال الوصية الى ورثة الموصى له ما لم يرجع الموصي ثم نقل رواية محمد بن مسلم قال وهذا
انسب بالاصول لان الموصى له لا يملك الا بعد موت الموصي اجماعا فلا ينتقل الى وارثه ما لا يملكه فينبغي ان يكون العمل بهذه وذكر العلامة في لف
ان المش ان الموصى له اذا مات قبل الموصي لم يرجع الموصي عن وصيته فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له ثم نقل عن المفيد ما يوافقه ثم قال
رواه ابن بابويه في كتابه وهو مذهب مشهور بين الاصحاب ثم نقل عن ابن الجنيد انه قال اذا كانت الوصية لاقوام بعينهم واذا مات احدهم قبل موت الموصي
بطل سهمه ثم قال ولا باس بهذا القول عندي لان الوصية عقد يفتقر الى الايجاب والقبول وقد بينا ان القبول المعتد به هو الذي يقع بعد الوفاة فقبل الموت
لا عبرة به ثم ايده بالروايتين ثم قال وباقي علمائنا احتجوا برواية محمد بن قيس قال في كره لو مات الموصى له قبل الموصي وقبل القبول فالمش بين علمائنا
ان الموصي اذا مات بعد ذلك قبل رجوعه عن الوصية فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له قبل الموصي ولا باس وقال المص في س ولو مات قبل القبول
فلوارثه القبول سواء كان موته قبل الموصي او بعده وهو اختيار المعظم وقيل يبطل الوصية واختاره في لف وهو حق ان علم تعلق غرضه بالمورث لا
غيره ويجمع بين الروايات وقال المحقق ان مات الموصى له قبل الموصي بطلت وان مات بعده فلوارثه ولا يخفى ان كلام لف على ما نقلنا وان كان مخصوصا
بما اذا مات قبل الموصي لكن يمكن استفادة الحكم بالبطلان فيما اذا مات بعده ايض قبل القبول مما ذكره من الدليل وان يجري فيه التاييد بالروايتين فلعله
لذلك نسب الحكم بالبطلان مط واما ما نسب الى المحقق وكانه ماخوذ من النكت لكن قد عرفت ان الظ من كلامه على ما نقلنا انه لا نزاع فيما اذا مات بعده
بل النزاع فيما اذا مات قبله والمختار عنده البطلان وقال العلامة في الارشاد ولو مات الموصى له اولا فالاقرب البطلان وقيل ان لم يرجع الموصي فهو
لورثة الموصى له وقال المص في شرحه الاقرب لمذهب البطلان لان انتقال الموصى به اليهم اما عن الموصى له او عن الموصي ولا سبيل الى احدهما اما الاول
فلان المنتقل اليهم اما القبول او متعلقه والثاني باطل اجماعا ضرورة عدم دخوله في ملكه الا بالايجاب والقبول والوفات ولم يحصل سوى الايجاب
الاول ايض لان القبول في العقود لا يورث كقبول البيع والهبة وغيرهما ولانه لا سبيل الى الثاني وهو انتقاله عن الموصي فلان الموصي لم يقصد بالوصية
الا المقصد نما هو موروثهم ثم ايده برواية محمد بن مسلم وانت خبير بانه ينبغي جعل بناء كلامه على انه جعل محل النزاع الموت قبل الموصي وقبل القبول موافقا
للتذكرة او على ان القبول قبل موت الموصي لا عبرة به على ما هو مختار العلامة لكن ما ذكره من الدليل على البطلان فيما اذا مات بعد الموصي ايض وقبل القبول
وبالجملة فما ذكره لو تم يدل سواء مات قبل الموصي او قبل القبول اذ قد سمعت ما تلونا عليك فنقول لا يخ اما ان يكون موت الموصى له قبل الموصي او بعده
وعلى التقديرين اما ان يكون قبل القبول ايض او بعده فهنا صور اربع الاولى الموت قبل الموصي وقبل القبول ولا شك في تحقق الخلاف فيه فالمش هو القول با
وذهب جماعة كابن الجنيد والعلامة في كره وعده المص في النكت الى البطلان والثانية الموت قبل الموصي وبعد القبول لا ريب ان المش فيه ايض هو المش والظ
تحقق القول بالبطلان فيه ايض لاطلاق ما نقل ابن الجنيد وكذا ما نقلنا عن النكت لجريان ما ذكره من حجة الانسب ايض نعم كلام العلامة في كره لا يشمل هذه
الصورة وكلامه في لف يشعر بان حكمه مط فيما اذا مات قبل الموصي انما هو بناء على قوله بعدم اعتبار القبول حال الحيوة فلو قال احد باعتباره فلان
يخص الحكم بالبطلان بما اذا مات قبل القبول ايض ولا يخفى ان التمسك بالروايتين للقول بالبطلان يجري في الصورتين لاطلاقهما والثالثة الموت بعد الموصي
وقبل القبول والمش فيها ايض هو المش وكلام س ظاهر في وجود القول بالبطلان فيها ايض لكن لم اقف على قائل به بخصوصه والروايتان لا يجريان في هذه الصورة
لكن بعض لا يلائم يجري فيها ايض وهو ما نقلنا عن لف وكذا ما نقلنا عن الشرح ولكن باد في تعسر نظيره بالتامل الرابعة الموت بعد الموصي وبعد القبول
كانه لا خلاف فيه صريح في انتقال الملك الى الموصى له ومنه الى ورثته اللهم الا على احتمال اشتراط الملك بالقبض على ما نقله الش سابقا فانه ح لا ينتقل الملك الى
الموصى له قبل القبض لكن لا شك في ثبوت حق له بالقبول والموت وينتقل الى ورثته لكن حصول الملك لهم موقوف على قبضهم واما اذا قيل ان القبض للاستقرار
لا لحصول الملك فينتقل الملك الى الورثة لكن لهم الخيار في الرد قبل القبض كمورثهم فتدبر ما حط باطراف الكلام والله التوفيق والمرام **قوله** ومستنده رواية تدل
هي رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل اوصى لاخر والموصى له غائب فتوفي الذي اوصى له قبل الموصي قال الوصية لوارث الذي
اوصى له قال ومن اوصى لاحد شاهدا او غائبا فتوفي الموصى له قبل الموصي فالوصية لوارث الذي اوصى له الا ان يرجع في وصيته قبل موته ولا يخفى ان هذه
الرواية مخصوصة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي واذا ثبت الحكم فيه ثبت فيما اذا مات بعده بعدم القائل بالفصل لكن ليس فيها تصريح بكونه قبل القبول
ولذا قال الش تدل باطلاقها عليه ولا يخفى ان الجزء الاول من الرواية قضية في واقعة فلا اطلاق فيه والجزء الاخر عام فلو قال الش بعمومها لكان اظهر واقوى ومن هنا
ظهر ان ما ذكره في ح يع من ان الرواية نص في الباب فيه ما فيه نعم وما ورد ناظرا انه يمكن الجمع بين الروايات تخصيص تلك الرواية بما اذا مات الموصى له بعد القبول
بناء على اعتبار القبول حال الحيوة كما هو الاظهر وفرض عينها في الرواية لا ينافي في ذلك لكنه لا يخ عن بعد كما لا يخفى واستدل ايض على المش بان الوصية حق للارث
يشمل كل حق كما في الشفعة والخيار فيشمل الوصية ايض وتفصيل القول فيه فيما علقناه على شرح لمع **قوله** وقيل تبطل الوصية ظاهره على ما صرح في ح يع
ان هذا القائل يقول ببطلان الوصية بموت الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي ام بعد موته لكن قد اشرنا الى ان القول بالبطلان فيما اذا مات
بعد الموصي ولم اطلع على قائل به بخصوصه وان استنادهم بالروايتين لا يصلح في هذه الصورة للتصريح فيهما بموت الموصى له قبل الموصي
وانما يصح في الصورة الاولى لكن لا يخفى انه ليس فيهما حدث الموت قبل القبول الصح كما انه ليس في رواية محمد بن قيس ايض وبالجملة في نظر الى الروايات ينبغي له ان يعول

مط لابطال الايجاب السابق
ولم يحصل بعد ذلك
ما يقتضيها كما لو رد المتهب
الهبة ولو فرق بان المانع
هنا انتفاء المقارنة
بين القبول والايجاب قلنا
مثله في رد الوكيل الوكالة
فانه ليس التصرف بعد
ذلك بالاذن السابق
وان جاز تراخي القبول
وفي س نسب الحكم بجواز
القبول بعد الوفات الى
المش مؤذنا بتمريضه ولعل
المش مبني على حكم السابق
وان رد بعد الوفات قبل
القبول بطلت وان
قبض اتفاقا اذ لا اثر
للقبض من دون القبول
وان رد بعد القبول
لم تبطل وان لم يقبض
لانتقاله على اجود
القولين لحصول الملك
بالقبول فلا يبطله الرد
كرد غيره من العقود الملكة
بعد تحققه فان زوال
الملك بعد ثبوته يتوقف
على وجود السبب الناقل ولم
يتحقق والاصل عدمه وقيل
يصح الرد بناء على ان
القبض شرط في صحة
الملك كالهبة فيبطل
بالرد وقيل وضعف
ببطلان القياس و
ثبوت حكمها بامر خارج
لا يقتضي المشاركة بمجرده
واصالة عدم الزوال
بذلك واستصحاب حكم
الملك ثابت وينتقل
حق القبول الى الوارث

المسئلة

وفصل ثالث فابطلها بموته في حيوته لا بعدها والاقوى البطلان مع تعلق غرضه بالمورث والا فلا وهو مختار المصنف في س ويمكن الجمع به بين الاخبار لو وجب ثم ان كان
موته قبل موت الموصي لم تدخل العين في ملكه وان كان بعده ففي دخولها وجهان مبنيان على ان القبول هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت ام ناقل
له من حينه ام الملك يحصل للموصى له بالوفاة متزلزلا ويستقر بالقبول اوجه تاتي وتظهر الفائدة فيما لو كان الموصى به ينعتق على الموصى له الميت لو ملكه وتصح
الوصية مطلقة غير مقيدة بزمان او وصف مثل ما تقدم من قوله اوصيت او افعلوا كذا بعد وفاتي ومقيدة مثل افعلوا بعد وفاتي في سنة كذا او في سفر كذا

المسئلة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي وبذكر الروايات من الجانبين نعم ليس فيها حديث القبول نعم وفي شرح نع احتج لهذا القول مع الروايتين بان
الوصية عقد يفتقر الى ايجاب من الموجب له فيبطل بموته وهذا يجري في الصورتين لكن لا يخفى ما فيه فان كون الوصية عقدا يفتقر الى ايجاب
وقبول من الموجب له مم بل غاية ما نسلم في الوصية افتقارها الى قبول في الجملة واما الى قبول الموجب له نفسه فلا دليل عليه نعم وح فلم لم يكف قبول
وارثه والحاصل ان الظ من الاية الشريفة تقدم الوصية على الميراث والظ منها هو مجرد الايجاب واعتبار القبول لا دليل عليه نعم علم بالاجماع اعتبار قبوله
او قبول وارثه واستقرار الملك واصله فقبول واما اعتبار ما زاد على ذلك بما لا دليل عليه فلا وجه له نع **قوله** وفصل ثالث هذا هو القول الذي
نسبه في س الى المحقق مم لا يخفى انه قد تمسك هذا القائل في البطلان في الصورة الاولى بالروايتين وفي عدم البطلان في الصورة الثانية باصالة عدم البطلان
وبشمول الارث لكل حق فيدخل فيه الوصية ايض كما اشرنا اليه وانما عدل عنهما في الصورة الاولى للروايتين هذا وقد حمل الشيخ في يب الروايتين على
ما اذا رجع الموصي وهو بعيد **قوله** والاقوى البطلان مع تعلق غرضه الظ مع قطع النظر عن الروايات انه ان علم تعلق غرض الموصي بخصوص الموصى
له فالظ البطلان وان علم عدم تعلق غرضه بخصوصه فالظ انتقال الحق الى الوارث لما كان مشروطا بعدم تعلق غرضه بخصوص المورث فما لم يعلم انتفاء
ذلك لا يحكم بالانتقال ويمكن ان يقال لا اصل عندهم انتقال كل حق الى الوارث بناء على عموم المراث الا ان يعلم خلافه وهو ما اذا علم تعلق غرضه
بخصوص المورث فيبقى الثاني تحت العموم ولعل هذا اظهر على طريقتهم وكان لهذا اختار المصنف في س البطلان اذا علم تعلق غرضه بالمورث لا غيره والصحة فيما
عداه وبه جمع بين الروايات ومن هذا يظهر ان كلام الشارح لا يخ عن اجمال واخلال فليحمل قوله مع تعلق غرضه بالمورث على ما اذا علم ذلك ليوافق ما في س فتامل
قوله في الحاشية وهو مشترك هذا ما ذكره العلامة في لف وقريب منه ما ذكره المحقق في النكت حيث قال وقيس حاله مشتبهة وفيه ان الظ انه البجلي الثقة بقرينة
رواية عاصم بن حميد عنه وح فالظ انها حسنة بابرهيم بن هاشم وهي معتبرة **قوله** في الحاشية وما قيل من احتمال الصحيح الغير الظ من الصحة اي صحة الوصية يعني
كما يحتمل حمل الروايتين على ان الوصية لا شيء يعتد به بمعنى بطلانها كذلك يحتمل حملها على صحة الوصية وان الموت ليس بشيء ينقضها ما ذكر في ح نع ان هذا
الاحتمال بما كان انسب باسلوب الكلام وتذكر الضمير المستتر في الفعل فيه يندفع التنافي بين الروايات فيكون اولى وانت خبير بان كونه انسب باسلوب الكلام
مما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره من تذكر الضمير والامر فيه هين والظ عندي ان مع ذلك الظاهر هو الاحتمال الاول كما ذكره ههنا واما ان به يندفع به التنافي بين
الروايات ففيه انه كما يندفع التنافي بذلك يندفع ايض بما اشرنا اليه من تخصيص الرواية الاولى بما اذا مات الموصى له بعد القبول وحمل هاتين الروايتين على
ما اذا مات قبله وكون الاول اظهر من الثاني غير ظ هذا مع رجحان الرواية الثانية من حيث الصحة وتايدها بالموثقة لكن يمكن تايد ما ذكره من الجمع بالشهرة
بين الاصحاب وبان الظ من الاية الشريفة تقدم الوصية على الميراث مط والظ من الوصية كما اشرنا اليه هو الايجاب فالظ عدم انتقالها الى الوارث ما لم يثبت
خلافه وثبوته فيما نحن فيه مم وبان الظ انتقال امثال تلك الحقوق الى الوارث ويمكن تايده ايض بما روي في الكتب الاربعة عن محمد بن عمر الساباطي
قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل اوصى الي وامرني ان اعطي عما له في كل سنة شيئا فمات العم فكتب اعط ورثته وبما روي فيها ايض عن عباس بن عامر عن مثنى
قال سئلته عن رجل اوصى له بوصية فمات قبل ان يقبضها ولم يترك عقبا قال اطلب له وارثا او مولى فادفعها اليه قلت فان لم اعلم له وليا قال اجهد
على ان تقدر له على ولي فان لم تجده وعلم الله منك الجد فتصدق بها وليس في الكافي عن مثنى فالسند صحيح الا ان الظ سقوطه بقرينة الكتب الثلثة وانما
حكمنا بالتايد لعدم صحة سندهما مع اضمار الثانية والاكل منهما حكم في واقعة فلا يبعد ان يكون بعد الموت والقبول ولا نزاع فيه او بعد الموت فيكون
مرجحا لما ذهب اليه المفصل الثالث او قبل الموت بعد القبول كما خصصنا به الرواية الاولى على ان الرواية الثانية لو حمل على الموت قبل الموصي وقبل القبول
اشكل الحكم بالتصدق فيها الا ان يقال ان حق القبول ينتقل الى الامام مع عدم الوارث الاخر كما هو راي ابن ادريس فحكمه بالتصدق بناء عليه لكن معظم الاصحاب
على ما نقله في س على انه لو لم يخلف الموصى له وارثا رجعت الوصية الى ورثة الموصي وح فيشكل الامر وقد ظهر لك بما فصلنا ان الاقوى في الصور الثلث الاخيرة
من الصور الاربع صحة الوصية وقيام الوارث مقام الموصى له واما الصورة الاولى فللتوقف فيها مجال وان كان القول بعدم البطلان فيها ايض لا يخ عن قوة
فتد **قوله** لم يدخل العين في ملكه لان انتقال الملك عن الموصي مشروط بموته **قوله** هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت فحكم قبول الوارث
حكم قبوله لانه خليفته ونائب عنه فيكون كاشفا عن ملك مورثه من حين موت الموصي وربما قيل على القول بالكشف ان قبول الوارث كاشف عن ملكه
من حين موت مورثه وح لا يدخل في ملك مورثه وهو ضعيف لان دليلهم على القول بالكشف لو تم يابى عنه كما فصل في ح نع **قوله** ام ناقل له من حينه اي
من حين القبول فيكون القبول جزء السبب فلا ينتقل الملك قبله فلا يدخل في ملك مورثه بل انما ينتقل الى الوارث من حين القبول **قوله** ام الملك يحصل
للموصى له بالوفاة هذا على القول بانتقال اصل الملك بالايجاب والوفاة وكون القبول شرط الاستقرار فانه ح ينتقل بوفاة الموصي الى الموصى له فاذا
مات بعده لكن استقراره يتوقف على قبوله او قبول وارثه هذا ولا يخفى ما وقع منه من الغفلة حيث لم يذكر فيما ياتي هذا الوجه الثالث بل انما ذكر
الوجهين الاولين في شرح نع نقل الاقوال الثلثة وفصل الكلام فيها ونحن ايض فيما علقناه عليه قد فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه **قوله** خلافا للشيخ
فانه قال في ية واذا وجدت وصية بخط الميت ولم يكن اشهد عليها ولا اقر بها كان الورثة بالخيار بين العمل بها وبين تركها وابطالها فان عملوا بشيء فيها
لزومهم العمل بجميعها قال المحقق في النكت من ان اذا عملوا ببعضها لزمهم العمل بجميعها الجواب بما يكون للشيخ نقل رواية ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتب
كتابا فيه ما اراد ان يوصي به هل يجب على ورثته القيام بما في الكتاب بخطه ولم يامرهم بذلك فكتب ع ان كان ولده ينفذون كل شيء يجدون في كتاب
ابيهم في وجه البر وغيره واقول هذه الرواية مكاتبة لا يتحقق حالها والمسئول عنها مجهول وليس فيها ان الورثة ان شاؤا وجب اجازة الباقي لان التخيير
فيما يجري ان ليس اجازة اقرارا بالجميع لو صرح انه اوصى بالبعض فاذن العمل بها ضعيف مع ان لفظها لا يعطي ما ذكره الشيخ انتهى والرواية على ما نقله موقوفة

فيختص بما خصصه
من السنة والسفر و
نحوهما فلو مات في
غيرهما او غيره بطلت
الوصية لاختصاصها
بمحل القيد فلا وصية
به بدونه وتكفي الاشارة
الدالة على المراد قطعا
في ايجاب الوصية مع
تعذر اللفظ لخرس او
اعتقال لسان بمرض
ونحوه وكذا تكفي الكتابة
كذلك مع القرينة الدالة
على قصد الوصية بها
لا مطلقا لانها اعم ولا يكفيان
مع الاختيار وان
شوهد كاتبا او علم
خطه او عمل الورثة ببعضها
خلافا للشيخ في الاخير
او قال انه بخطي
وانا عالم به وهذه
وصيتي فاشهدوا علي
بها ونحو ذلك بل لا
بد من تلفظه به او قرائته
عليهم واعترافه بعد
ذلك لان الشهادة
مشروطة بالعلم وهو
منفي هنا خلافا لابن
الجنيد حيث اكتفى به
متن

للمهذب

مع حفظ الشاهد له عنده والاقوى الاكتفاء بقرائن الشاهد له مع نفسه مع اعتراف الموصى بمعرفة ما فيه وانه موصى به وكذا القول في المقر والوصية للجهة العامة
مثل الفقراء والفقهاء وبني هاشم والمساجد والمدارس لا تحتاج الى القبول لتعذره ان اريد من الجميع واستلزامه الترجيح من غير مرجح ان اريد من البعض ولا يفتقر
الى قبول الحاكم او منصوبه وان امكن كالوقف وربما قيل فيه بذلك ولكن لا قائل به هنا ولعل مجال الوصية اوسع ومن ثم لم يشترط فيها التنجيز ولا فورية القبول
ولا صراحة الايجاب ولا وقوعه بالعربية مع القدرة والظ ان القبول كاشف عن سبق الملك للموصى له بالموت لا ناقل له من حينه اذ لولاه لزم بقاء الملك بعد الموت بغير
مالك اذ الميت لا يملك لخروجه به عن اهليته كالجمادات وانتقاله الى غيره ولا الوارث الظ قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها فلو انتقل الى الموصى له لزم خلوه
للتهذيب بل الفقيه وح عدم اعطائها ما ذكره الشيخ ظ لكن العلامة في كره نقل الرواية وفيها هكذا وكتب ان كان ولده ينفذون شيئا منه وجب عليهم ان
ينفذوا كل شئ اه والظ ان العبارة كانت هكذا فسقط عن بعض نسخ الفقيه وح فيدل على ما ذكره الشيخ لكن لم اقف على ماخذ ما نقله من كتب الحديث
وجاها العلامة على انهم اعتمدوا ببعض هذا الخطاء في بعض العمل بالجميع في نقل الرواية عن الفقيه موافقا له فقال ليست صريحة فيما قاله الشيخ ره **قوله**
مع حفظ الشاهد له عنده اي حفظ الشاهد المكتوب المذكور عنده ليامن من التزوير **قوله** ولكن لا قائل به هنا يظهر من كلامه في شرح الشرائع وجود القول
بذلك هنا ايضا وح فللكلام فيما تمسكوا به مجال وقد فصلنا القول فيما علقناه على شرح الشرائع **قوله** لزم بقاء الملك بعد الموت ورد عليه في السرائر
النقض بالتركة اذا كان على الميت دين محيط قال فانها بلا خلاف بيننا لا تدخل في ملك الغرماء ولا ملك الورثة والميت بعين ما ذكرتم فينبغي ان يكون
موقوفة على انقضاء الدين فالشئ الموصى به بعد موت الموصى وقبل قبول الموصى له يبقى موقوفا على القبول لا يدخل في ملك احد مثل التركة سواء **قوله**
لان الميت لا يملك لخروجه عن اهليته هذا لو سلم انما يسلم ابتداء واما اذا تملك في حال الحيوة فلم لا يجوز ان يبقى على ملكه الى ان ينتقل الى الموصى له وانا
بشرائطه بما ذكر من انتقال ماله عنه بالموت ممنوع ايضا اذ لا دليل عليه عقلا ولا شرعا نعم انتقاله بعد قبول الوصية وقضاء الدين معلوم بالضرورة من الدين او
الاجماع واما قبل ذلك فلا نعلم ذلك فالقول ببقائه على ملكه او على حكم ملكه كما عبر به المحقق في باب الفرائض الى اداء الوصايا والديون لا يخلو عن وجه **قوله**
ووجه الثاني ان القبول معتبر في حصول التملك هذا تم لجواز ان يكون القبول شرط الاستقرار كما هو القول الثالث الذي لم يتعرض له الشهيد ههنا الا
ان يق ان بناء الكلام ههنا على الاعراض عنه فعرض كل من الفريقين اتمام حجته على الاخر وفيه بعد وفي ذلك ايضا للمنع مجال اذ لعل اعتباره لكونه كاشفا
فلا بد من التمسك بما ذكره من حكم العقد وفيه ان كون الوصية من العقود مما لا دليل عليه من اية وخبر ومجرد تعارف ايراد الوصية في باب العقود بين المتا
او تصريح بعضهم بذلك لا يظهر منه اجماع على ذلك حتى يكون حجة فتدبر **قوله** ويشكل بان هذا اه هذا اشكال على ما ذكره من جعل الموت شرطا
من قبيل اجازة المالك في البيع فينبغي ان يجعل شرطا في انتقال الملك كالقبول واما اصل ما ذكره من ان كونها من العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب
فكانه متوجه عنده **قوله** شرط في انتقال الملك بمعنى عدم تحقق الانتقال قبله لا بمعنى ان له دخلا في الجملة فيشمل الكشف على ما ذكره الموجه كما يدل
عليه جعله من قبيل اجازة المالك في الفضولي فلا يرد ان كونه مشروطا في الانتقال مما حكم به الموجه ايضا وانت خبير بانه يمكن حمل كلام الموجه ايضا على ما ذكره
الشارح بلحاظ حكمه بكون الموت شرط الانتقال هو ذلك وجعله من قبيل اجازة المالك لا ينافي ذلك اذ لعل مذهبه في الاجازة ايضا ان يكون مؤثرة في النقل
لا كاشفة غاية الامر انه لم يجعل الموت ولا الاجازة جزء السبب بل شرط رعاية لما هو المعروف بينهم من انحصار اجزاء العقود في الايجاب والقبول فافهم **قوله**
وبالجملة هذا يحمل الكلام بعد ما ذكر من وجهي الطرفين وحاصله ان القول بالكشف متوجه لولا ما ذكر في توجيهه ان كونها من العقود يرشد الى كون القبول
جزء او ان من حكم العقد الانتقال الى الايجاب والقبول وقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** ودفع الحجر فلا يصح وصية العبد ولو عتق وملك فيه اشكال على
ما ذكره العلامة ولو علق الوصية على عتقه بان قال مثلا مع عتقت ثم مت فثلثي لفلان فجعل الاقرب لنفوذه واما المحجور عليه بالسفه فحكم العلامة
بنفوذ وصيته مط تارة ومنعها مط تارة اخرى وشط ابن حمزة ايضا منعها مط وذهب جماعة كالمفيد وسلار وابي الصلاح الى انه يمضي وصيته في وجوه البر والمعروف
خاصة واما المحجور عليه بالفلس فيصح وصيته اذ لا ضرر فيه على الغرماء كما صرح به المص في شر **قوله** وسبيل الاحتياط لو راعى الصبي المذكور الاحتياط ولم يوص
كان حسنا ولا بعد صدور الوصية منه فالتمسك بالاحتياط للقول بعدم صحة وصيته مشكل لا سيما مع النهي في القران عن تبديل الوصية بعد سماعها المتناول
لعمومه موضع النزاع **قوله** او قتل لعله بموت اي بسبب قتل او ما يؤول اليه وهذا على ما في بعض النسخ وفي بدل قتل فعل وهو اظهر ويوافقه الفقيه بل الان فيه
بعد ما احدث في نفسه جراحة او فعل او قول لعله يموت اي احدث لامارة ان يموت والاول اظهر **قوله** ومن ثم لا يقع لاعلية لزكوة هذا بناء على القول
باشتراط استقرار الحيوة في الذبح وسيجيئ الكلام فيه **قوله** واما دلالة الفعل على سفهه فغير واضح ولو سلم فيجوز ان يفعل ذلك بنفسه لعارض زال به رشده
ثم يرجع اليه رشده ومن عنده وصيته اشترط تيقن رشده بعد الجرح كما صرح به العلامة في عد على انك قد عرفت الخلاف في وصية السفيه فتذكر **قوله** فانه
غير مانع من التصرف مع تيقن رشده وقياسه على عدم حل المذبوح فاسد لو سلم الحكم في الاصل ومن ثم وجبت الدية على قاتله في تلك الحال ايضا
لو صح ذلك يلزم عدم اعتبار وصية المريض ايضا اذا كان بهذه المثابة **قوله** حيث تصح الوصية لحملها بان كان مثلا ابوه مسلما وامه ذمية او كان ابوه
ذميا بناء على ما هو المش من صحة الوصية للذمي مط واذا كان رحما او كان حربيا ايضا بناء على القول بجواز الوصية للحربي **قوله** باستقامة بين
الغايتين اي بعد السنة الى اقصى الحمل ولا يخفى انه لو كانت المدة مدة يحكم العادة بعد تولده فيها كما اذا كانت سبعة اشهر او ثمانية مثلا فهذا القول لا يخ
عن وجه بناء على ترجيح الظ على الاصل لو قيل به واما اذا كانت قريبة من المدة المعتادة بحيث لا يستبعد عادة تكونه فيها كما اذا تولد في الشهر التاسع او العاشر
فلا وجه له اذ الاصل عدم تكونه حال الوصية والظ ايضا لا يعارضه اذ لا استبعاد في تكونه بعدها عادة ايضا ولعل القائل استحقه فيما بين الغايتين في الجملة
فليحمل على ما ذكرناه وعلى كل تقدير فيشترط انفصاله حيا هذا شرط الاستقرار فمتى انفصل حيا تحقق من حين موت الموصى وان لم يكن في ذلك الوقت حيا فالنماء
المتخلل بين الموت والولادة يتبع العين ولو وضع ميتا تبين بطلان الوصية وان كان حال الوصية في بطن امه حيا كذا في شرح الشرائع **قوله** وقيل يعتبر قبول
وليه اي قيل باعتبار القبول في الحمل ايضا فيقبل وليه **قوله** لان العبد لا يملك اه قد يق انهم يجوزون وصية المولى له فيجوز ان يكون وصية الغير ايضا مثلها
ولا يخفى ما فيه **قوله** فالا وصية ذكر في شرح الشرائع انه يمكن ان يحمل على لوصي المملوك لغيره ان الوصية اسم مصدر يمكن اضافته الى الفاعل والمفعول معا
في الحاشية اما الاشتراك محمد بن قيس فيه ان الظ انه البجلي الثقة بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه كما اشرنا اليه سابقا ايضا فالرواية حسنة بابراهيم بن هاشم
فهي معتبرة **قوله** في الحاشية ولانها واقعة حال فلا يعم لجواز ان يكون حكمه ع بجواز الوصية له بحساب ما اعتق منها وظ ان اجراء الاحتمال المذكور

عن يعني من ذكر الملك اذ لا يصح انا الوجه الثاني انا القبول معتبر في حصول الملك فهو اما جزء السبب او شرط كقبول البيع فيمتنع تقدم الملك عليه ولكونها من جملة العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب الناقل للملك والاخر الايجاب كما يستفاد من تعريفهم العقود بانها الالفاظ الدالة على نقل الملك من عين او منفعة الوجه الثاني وهو العين في البيع والمنفعة في الاجارة ونحو ذلك فيكون الموت شرطا في انتقال الملك كما ان الملك للعين والعلم بالعوضين شرط فيه فاذا اجتمعت الشرائط قبل تمام العقد بان كان مالكا للمبيع تحققت ثمرته به وان تخلف بعضها فقد يحصل منه بطلانه كما لو لم يعلم بالعوضين وقد يبقى موقوفا على ذلك الشرط فاذا حصل تحقق تاثير السبب الناقل وهو العقد كاجازة المالك في عقد الفضولي والموت في الوصية فالانتقال حصل بالعقد لكنه موقوف على الشرط المذكور فاذا تاخر قبول الوصية كان الملك موقوفا عليه والشرط وهو الموت حاصلا قبله فلا يتحقق الملك قبل القبول ويشكل بان هذا لو تم يقتضي قبول الوصية لو تقدم على الموت حصل الملك به حصولا موقوفا على الشرط وهو الموت فيكون الموت كاشفا عن حصوله بعد القبول كاجازة المالك بعد العقد والتاخر بالفعل لا يقول بحصول الملك قبل الموت مطلقا فتبين ان الموت شرط في انتقال الملك بل حقيقة الوصية التمليك بعده كما علم من تعريفها فان تقدم القبول وقع الملك على الموت وان تاخر عنه فمقتضى حكم العقد عدم تحققه به دون القبول (ره)

بخج

استنادا الى رواية ضعيفة وتقع الوصية المشقص وهو الذى عتق منه شقص بكسر الشين وهو الجزء بالنسبة اى بنسبة ما فيه من الحرية والمراد به مملوك غير السيد

اما هو فيصح فى الجميع بطريق اولى وكلام الولد اى ام ولد الموصى لانها فى حيوته من جملة مماليكه وانما خصها لما يترتب عليها قوله فتعتق من نصيبه اى نصيب ولدها

وتاخذ الوصية لصحيحة ابى عبيدة عن الصادق ع ولان التركة تنتقل من حين الموت الى الوارث فيستقر ملك ولدها على جزء منها فيعتق عليه وتستحق الوصية و

الوصية للمملوك وان لم يتوقف على القبول فتنتقل الى ملك الموصى له بالموت الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة ووصول التركة الى الوارث بخلاف

ملك الوارث وقيل تعتق

من الوصية فان ضاقت فى جميع القضايا المذكورة فى غاية البعد وعلى هذا فلا ريب ان المستفاد منه صحة الوصية بجميع ما اعتق منه مط ويفهم منه انه اذا لم يعتق منه شئ لم تصح او

فالباقى من نصيب اصلا على ان عدم القول بالفصل كان فى اثبات ذلك فافهم قوله استنادا الى رواية ومع ضعفها لا دلالة لها على المط اصلا كما فصل فى ح يع قوله

ولدها لتاخر الارث فيستقر ملك لدها استنادا الى حريتها فيعتق عليه ويلزم منه انعتاق الجميع لعدم القول للسراية لعدم السراية فى غير الاختيارى وانما يتمسك فى عتق الكل

عن الوصية والتدبير فى غير هذه الصورة ايض بالاجماع او باطلاق النصوص قوله الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة فيه ان توقف تنفيذها على معرفة القيمة ووصول

بمقتضى الاية والظ التركة الى الوارث وخروجها من ثلثها لا يجوز على تقدم ملك الوارث اذ يجوز ان ذلك على سبيل الكشف بل هو الظ فتاويهم فان وصل الى الورثة ما

الرواية والوصية لجماعة يخرج الوصية عن ثلثه تبين سبق ملك الموصى من حين الموت والا فلا وما ذكره سلطان العلماء من ان استقرار ملك الوارث للتركة يكون مقدما على

استقرار ملك الموصى له للموصى به ظ الفساد اذ لا استقرار قبل الوفاء بالوصية قطعا الا ان يريد بالاستقرار اصل الملك فيوجه عليه ما اوردنا على

يقتضى التسوية بينهم اصل الشرح فتم قوله فى الحاشية فانه قال فيها يعتق ثلث الميت وجه الاستدلال ان الحكم بعتقها من الثلث يدل على انه من الوصية والا فلا وجه له و

فيما ذكورا كانوا ام الندافع ان هذا ينافى الحكم باعطائها او وصولها الا ان يحمل ذلك على ما اذا فضل من الوصية شئ ويدل بما دلت الرواية على ان نصيب ولدها كان بقدر

اناثا ام مختلفين وسواء الثلث وعلى انه اعتقها المولى فى مرضه او وصى لها بوصية بناء على اعتبار المنجزات من الثلث وعلى ان العتق ايض كان بعنوان ولا يخفى بعدهما ونقل المص

كانت الوصية لاعمام فى شرح الارشاد عن ابن بابويه انه ذهب الى انها يعتق من ثلث الميت وتاخذ الوصية وحكم ظ الصحيحة لكونه حجة له وكذا ما رواه فى يب وفى عن محمد بن يحيى

واخوال لم لغيرهم على عن عبد الكريم عن ابى الحسن الرضا فى ام الولد اذا مات عنها مولاها وقد اوصى لها قال تعتق من الثلث ولها الوصية وروى فيهما فى الصحيح عن ابن بزيع قال نسخت

الاقوى الامع التفضيل من كتاب بخط ابى الحسن ع فى ام ولد اوصى لها بالف درهم فكتب تعتق من الثلث ولها الوصية ورواه فى الفقيه متصلا بصحيحة ابى عبيدة فان كان هذا

فيتبع شرطه سواء جعل ايض من هنا فلا يبعد القول به لصحة الرواية وان ثبت الاجماع على خلافه فيحمل على العتق واعطاء الفاضل وعلى هذا فهذا يؤيد حمل صحيحة ابى عبيدة ايض

المفضل الذكر ام الانثى على ذلك فتكون حجة لما ذهب اليه القائل وكذا الرواية الاخرى هذا واما قوله ولكن وردتها اى فى ام الولد الموصى لها او فى الصحيحة لكونه فيها اشارة

ولو قال على كتاب الله ما فى يب حيث ذكر بعد تمام الرواية وفى كتاب العباس يعتق من نصيب ولدها ويعطى من ثلثه ما اوصى لها به وانت خبير بان هذا نص فيما ذهب اليه المص

فللذكر ضعف الانثى ويمكن ان يكون قول الش لصحيحة ابى عبيدة اشارة الى هذه التتمة والا فدلالة اصل الخبر عليه كما لا يخفى ان الاستدلال به بمجرد وجوده فى كتاب العباس

لان ذلك حكم الكتاب مالا ينبغى الاعتماد وسيما مع مخالفته لظ صدر الخبر مع صحة سنده ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره فى شرحه للشرائع من ان الحكم فيها باعطائها الوصية

فى الارث والمتبادر كان فى المط اذ عتقها كان من نصيب ولدها ويستفاد من دليل خارج صحيح فكانه اراد به اطلاق النصوص الواردة فى ان ام الولد تعتق من نصيب ولدها و

منه هنا ذلك والقرابة الاجماع على انعتاقها فاذا لم تعتق من الوصية فتعتق من نصيب ولدها لكن لا يخفى انه لو لم يكن الجزء الاول من الرواية كان الامر ما ذكره تماما مع وجود الجزء

عن عرف بنسبه عادة الاول الصريح فى عتقها من الثلث فلا اقرح اعطاء تمام الوصية لا يظهر من الجزء اذ كما يحتمل حمل الجزء الثانى على ظاهره والتاويل فى الجزء الاخر كما ذكرنا

لان المرجع فى الاحكام اولى بل هو الظ كما لا يخفى وظاهرهما حمل الخبرين على ظاهرهما الذهاب الى مذهب ابن بابويه وبالجملة فالظ من الخبر عتقها بالوصية او من الوصية بفعل

الى العرف حيث لا نص الوجهين فالتمسك بما ذكر فى الاجماع ظ الفساد واما اطلاق النصوص الواردة بانعتاق ام الولد من نصيب ولدها فالظ انها مع ما فيها من الكلام ما لا ينهض معارضا

وهو دال على ذلك ظ لتلك الصحيحة الخاصة مع تايدها بالرواية الاخرى واصالة عدم الجبر على الولد فتدبر قوله والوصية لجماعة هذا اذا كانت الجماعة محصورين كالقرابة و

وقد يكفى مطلق العلم الاعمام والاخوال فلو اوصى لقبيلة عظيمة كالهاشميين او العلويين لم يجب التسوية ولا الاستيعاب كما صرح به مع فى بحث المصارف بين قوله ودلالتها على ذلك اما

بالنسب كما يتفق ذلك الاول فلان الظ من قطع الاسلام ارحام الجاهلية سقوط حق صلة ذويها لا انهم يخرجون عن القرابة مع صدقها القرابة عليهم لغة وعرفا ولو سلم عدم لما

فى الهاشميين ونحوهم هو عند كفرهم واما بعد اسلامهم فلا شك فى صدق القرابة عليهم شرعا وان انتهوا الى رحم الجاهلية ولو سلم فمساوات باقى اقسام الكفر للجاهلية ثم بعد

ممن يعرف نسبه مع بعده هذا كله ان كان مراده اشتراط امر زايد على ما اعتبره الاكثر من صدق القرابة عرفا وهو الانتماء الى اب وام مسلمين كما يشعر به ظ عبارات الاكثر عند نقل

الان مع انتفاء القرابة هذا القول منهم الش فى شرح يع فيتوجه عليه ايض انا سلمنا اشتراط اسلام الاب والام بما ذكره من الدليل على كفاية الانتماء الى اب وام فى الاسلام وان

عرفا ولا فرق بين الوارث بعد بحيث لا يصدق عليهم القرابة لغة ولا عرفا وليس فى استدلاله به دلالة على فى الاصل واما الثانى فلانه لا يدل الا على انتفاء الاهلية عن ابن نوح ولا

وغيره ولا بين الغنى و نسلم انه يلزم منه انتفاء القرابة ايض على مطلق الكافر مع صدقها لغة وعرفا ثم لا يخفى ان الش هيهنا جعل الخبر دليلا على اشتراط الاسلام فى الاب و

الفقير ولا بين الصغير الام اللذين ينتمى اليهما الانتساب وجعل حكاية ابن نوح دليلا على مدعى اخر هو انه لا يعطى الكافر وان انتسب الى مسلم ولعل هذا الاشتراط فى كلام غيره ممن

والكبير ولا بين الذكر نقل هذا القول فى ح يع استدل بهذه الاية على الدعوى الاولى وتوجيهه بما دلت على نفى الاهلية عن ابن نوح ويلزم منه نفى القرابة عنه

والانثى وقيل ينصرف وعن كل كافر فيلزم منه نفى القرابة عن الاب والام الكافرين ايض فينتفى عنه كون قرابته بسبب الانتماء اليهما ايض على مقتضى ما تخيله فى الدليل الاول فتوجه

الى الانساب الراجعين عليه ايض كل ما اوردنا على الاول فتدبر قوله المستند ضعيف ذكر فى ح يع انه لم اقف لهم على مستند خصوصا ابو الدرداء والذى فهم منه مع انهم لم

الى اب وام فى الاسلام يقولوا مثل ذلك على الاخبار الصحيحة ونحوها والعرف لا يدل عليه فكيف فيما لا مستند له ولعله عول فيما تخيله من الاجماع به كما نقوله ذلك المراد

لا مطلق الانساب استنادا قوله استنادا الى رواية عامية هكذا ذكره جماعة من الاصحاب مع انه قد روى فى كتاب معشر فتلك روايات تدل على ذلك قد نقلها فى ح يع منها

الى قوله ع قطع الاسلام ما رواه فى الحسن با ابرهيم بن هاشم عن جميل دراج عن ابى جعفر ع قال حد الجوار اربعون دارا من كل جانب من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله و

ارحام الجاهلية فلا لولا شئ فى هذا القول لكان القول به حسنا قوله وغاصبها على الظ وفى ح يع عدم استحقاق الغاصب نوه فى المستاجر والمستعير قوله

يرتقى الى اباء الشرك على المختار فالعبرة اه قال فى ح يع والظ عدم الفرق بين صاحب الدار ومن فى عيلولته من ولد وزوجة وغيرهما لتناول الاسم للجميع وان كان تناوله اقوى

وان عرفوا بالنسب انتهى ولا يبعد الاختصاص بصاحب الدار نظرا الى العرف هذا يجرى على القول باعتبار الاذرع والدور ايض فلا تغفل قوله والمخصص شاهد الحال

وكذا لا يعطى الكافر

لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام ويمثل ايضا بالجبال هو صحيح اخر والسهم الثمن لحسنة صفوان عن الرضا عليه السلام ومثله روى السكوني عن ائمتهم عليهم السلام معللا بان اصناف
الزكوة الثمانية وان النبي صلى الله عليه وآله قسمها على ثمانية اسهم ولا يخفى ان هذه التعليلات لا يصلح للعلية وانما ذكروها على وجه التقريب في التمثيل وقيل السهم العشر استنادا الى
رواية ضعيفة وقيل السدس لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه اعطاه لرجل اوصى له بسهم وقيل ان في كلام العرب ان السهم سدس ولم يثبت والشئ السدس ولا نعلم فيه خلافا وقد
ادعى اجماع وبه نصوص غير معللة وحيث لم يشترط في الموصى به كونه موجودا بالفعل تصح الوصية بما سيحمله الامة او الشجرة اما دائما او في وقت مخصوص كالسنة المستقبلة
او بالمنفعة كالسكنى الدار مدة معينة او دائما ومنفعة العبد كذلك وشبهه وان استوعب قيمة العين ولا تصح الوصية بما لا يقبل النقل كحق القصاص وحد القذف و
ويدل عليه ايضا رواية عبد الله بن صلت الحسنة بابراهيم بن هاشم المنقولة في الكتب الاربعة اما الحقا ونه لفضلة الانسان اذ كان فضلة الانسان مما يقبل
الملك كما يظهر من كلامه فالظ صحة الوصية بها اذ قد يتفضل لرتبة الزرع وحرمته لو ثبت بدليل من خارج كالاجماع لا ينافي ذلك وقد في عدة صرح بجواز الوصية
بالزبل وقال ابن حمزة في الوسيلة ان جنس ما يوصى به هو كلما يصح تملكه والانتفاع **قوله** لصحيحة عبد الله بن سنان الرواية هكذا قال ان امرأة اوصت الى وقالت
ثلثي يقضى به دينه وجزء منه لفلان فسئلت عن ذلك ابن ابي ليلى فقال ما ارى لها شيئا ما ادري ما الجزء فسئلت ابا عبد الله عليه السلام عنه بعد ذلك وخبرته كيف قال
المرأة وبما قال ابن ابي ليلى فقال كذب ابن ابي ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابراهيم فقال اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال يومئذ عشرة
فالجزء هو العشر من الشئ وانت خبير بان الجزء في الرواية وان كان مضافا الى جزء اخر هو الثلث لكن استدلاله بحكاية ابراهيم وكذا قوله اخرا فالجزء هو
العشر من الشئ يعطي ان الجزء هو العشر مط على ان اختلاف معنى الجزء عند اضافته الى جزء اخر او غيره مستبعد جدا فالرواية دليل اخر لمذهب المص لكن
الشارح رعاية للاقتصار على ما هو المتيقن من مورد النص جعل مورده ما اضيف الجزء الى جزء اخر ثم حكم بكونه مرجحا اخر لمذهب المص فكان ينبغي له
ان يخصص الجزء المضاف اليه بالثلث الذي هو صريح الرواية لا التعميم فيه والتمثيل بالثلث ثم الظ ان ما ذكره الشارح بناء على القول بالعشر الذي هو اولا
عند المص لان الحكم على القولين كذلك كما يوهمه ظ العبارة لا استبعاد اختلاف المعنى باختلاف الاضافة على ما ذكرنا وان امكن تحمل وجه له بناء على تمحل
اختصاص الرواية عبد الله بن سنان بصورة الاضافة الى جزء اخر مع صحتها بزعمه فح يمكن ان يفصل القائل بالسبع بناء على العمل بالصحيح في الموضعين هذا
واعلم انه قد وصف الرواية ههنا بالصحة تبعا للمص في شرحه في لف هو انما يصح بناء على ما وردت في الاستبصار حيث رويت عن عبد الله بن سنان بلا واسطة
بينه وبين الامام لكنها على ما في في وفي يب رويت عن عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن بن سيابة وهو مجهول فلا يكون صحيحا بهما قرينة السقوط في الاستبصار
ويؤيده ايض ما ذكره في شرح ثع انه سئل ابن ابي ليلى في ذلك ومن المستبعد جدا ان عبد الله بن سنان الفقيه الجليل الامامي يسئل ابن ابي ليلى في ذلك
بل الموجود في الاخبار ان ابن ابي ليلى كان يسئله ويسئل اصحابه مثل محمد بن مسلم وغيره عن كثير من المسائل ثم انه يدل على القول بالعشر موثقة معوية بن عمار ورواية
ابي بصير ايض وعلى القول بالسبع صحيحة اسمعيل بن همام فالاول يرجح بالكثرة والثاني بالصحة فت **قوله** لحسنة صفوان ومثله صحيحة ابن ابي نصر البزنطي المنقولة
في يب والاستبصار فالاولى التعرض ايض لو لم يكتف بها **قوله** وانما ذكروها على وجه التقريب يريد انهم لم يستندوا على الحكم بهذه التعليلات حتى يرد انها
لا تصلح للعلية لجواز ان يكون الجزء مثلا عاما كما هو المعروف وانما اتفق في قضية ابراهيم اطلاقه على خصوص العشر بل علموا الحكم من خارج من الوجوه التي كان
علمهم بها وانما هذه التعليلات للتقريب الى افهام المخاطبين والتمثيل لهم فلا اشكال واعلم انه لو وقع هذه الالفاظ في كلام من كان عارفا باوضاع الشرع و
احكامها فحملها على المعاني المذكورة صحيح لكن فيما وقع الخلاف فيه كانه ينبغي ان يفصل بين ان علم مذهب القائل فينبغي الحمل عليه والا فيحتمل الحمل على الاقل
تمسكا بالاصل ويحتمل وجوب الحمل على ما هو الراجح عند المباشر من الوصي او الوارث او من يرجع الى قوله فيه بناء على وجوب حملها على ما هو الصحيح الصحيح عنده
هو ذلك ولو كان القائل ممن لم يعرف ذلك لكن علم انه قصد الاتيان بها على مقتضى الشرع فالامر واضح فانه يجب على المباشر حملها على ما هو الراجح عنده
او عند من يرجع الى قوله فيه اما لو لم يعلم منه ذلك القصد فالحكم بوجوب حملها على هذه المعاني لا يخ عن اشكال لان الجزء مثلا لما كان في العرف المعروف
من اللغة عاما يصلح لكل جزء فالظ من القائل ارادة ذلك المعنى فينبغي ان يكون الوارث فيه بالخيار كما في القسط والنصيب وشبهه لكن الاخبار وكلام الاصحاب
على ما رأينا مطلقة وبالجملة فالمسألة لا تخ عن اشكال فالاولى رعاية الاحتياط مهما امكن والله يعلم **قوله** استنادا الى رواية في شرح ثع نقل الرواية
وقال لا نعلم به قائلا ونسبه الشيخ الى وهم الراوي وانه سمعه فيمن اوصى بجزء من ماله فظنه بالسهم او ظن ان السهم والجزء واحد **قوله** وبه نصوص كان النص
ليس الا رواية عن ابان عن علي بن الحسين عليه السلام لكن قد روى في في ويب بطريقين وروى في الفقيه ايض وله الى ابان طريق اخر فاطلاق النصوص كانه بهذا الاعتبار
والكل ضعيف انه لم يردوا اما اذا زاد فيعتق من المملوك ازيد من ثلثه بقدر الزيادة حتى لو زاد الفاضل على المملوك بحيث بقي ثلثه لكل المملوك فيعتق
كله فلا بد من التقييد المذكور ولا يخفى انه بعد ذلك التقييد ايض يرد عليه انه يحتمل بعضه الفاضل عن المملوك ولا يصح الحكم بعتق ثلث المملوك
بل انما يعتق منه بقدر ثلث الفاضل وكان ينبغي ان يقول ان ساوى الفاضل قيمة المملوك ويمكن ان يقرء ثلثه في كلام المص على ان يكون بدلا
من الفاضل فيكون المعنى انه يعتق المملوك من ثلث الفاضل ويحمل على انه يعتق منه بقدر ما بقي ثلثه كلا او بعضا الا انه يعتق كله من ثلث وح فلا حاجة
الى التقييد فافهم **قوله** والمعتبر صرفه الى الموجودين قال في شرح ثع عند قوله صنفه يدفع الى الموجودين في البلد لا يجب تتبع من غاب ويفهم منه
وجوب استيعاب من في البلد منهم ووجهه ان الموصى لهم يستحقون على جهة الاشتراك لا على جهة بيان المصرف كالزكوة ثم اشار في شرح قوله وهل يجب ان يعطي
ثلثة فصاعدا قيل نعم وهو الاشبه الى ان المراد انه اذا لم يوجد ثلثة في البلد وجب الاكمال من غيره مراعاة للفظ الجمع والا ففي صورة الموجود في البلد
يجب اعطاء الجميع بالغا ما بلغ ولا يخفى ما فيه من التعذر او التعسر في بعض البلاد العظيمة ويظهر من كلام الشيخ في ط جواز التخصيص ببعض الموجودين في
البلد بشرط ان لا ينقص عن ثلثة وان يستحب التعميم وهذا هو الاظهر لا سيما في البلاد العظيمة لما اشرنا من التعسر او التعذر فيها مع ان الظ من حال
الموصي فيها هو عدم القصد الى الاستيعاب ولا يلزم منه كونه لبيان المصرف حتى يجوز اعطاء الواحد بل ظ اللفظ اعطاء جمع من الفقراء وكذا الظ
من قصد الموصين في زماننا هذا ذلك فليحمل عليه فت **قوله** سواء الدائم والمنقطع وقال في لك وهل يختص بالدائم او يعم وجهان احدهما الاول
وقوفا على موضع اليقين واقتصارا على من ثبت لها حقوق الزوجية انتهى ولعل نظره ههنا الى ان الخلاف الذي هو مستند الحكم يشمل المتعة ايضا
لكن ظ الاكثر تخصيص الحكم بالدائم كما يظهر في بحث وقوع الظهار بالمتعة فانتظر

فان الغرض من الاول دفع الوارث باستيفائه فلا يتم الغرض بنقله الى غيره ومثله حد القذف والتعزير للشتم واما الشفعة فالغرض منها دفع الضرر عن الشريك بالشركة ولا حظ للموصى له في ذلك نعم لو اوصى له بالشقص والخيار معا لم يبعد الصحة لان الوصية بالمال الذي هو تابع ونفعه مقصود وكذا الوصية باحد الكلاب الاربعة والحر والقابل للتعليم لو عنا ما الا مقصود الا بالتخصيص والكلب الهراش لانتفاء المالية فيهما ومثله طبل اللهو الذي لا يقبل التغيير عن الصفة المحرمة مع بقاء المالية وشرط صحة الزائد عن الثلث اجازة الوارث والا بطل وتكفي الاجازة حال حيوة الموصي وان لم يكن الوارث مالكا الان لتعلق حقه بالمال والا لم يمنع الموصي من التصرف فيه ولصحيحة منصور بن حازم وحسنة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وقيل لا يعتبر الا بعد الوفاة لعدم استحقاق الوارث المال ح وقد عرفت جوابه ولا فرق بين وصية الصحيح والمريض في ذلك لاشتراكهما في الحجر بالنسبة الى ما بعد الوفاة ولو كان التصرف منجزا افترقا و يعتبر في المجيز جواز التصرف فلا عبرة باجازة الصبي والمجنون والسفيه اما المفلس فان كانت اجازته تنفيذا لتصرف الموصي فهي صحيحة وان كانت ابتداء عطية من الوارث فلا ولو كان بعد الموت فحيث نبني امضاء على ان التركة هل تنتقل الى الوارث بالموت او لا فعلى الثاني الاجازة تنفيذ للوصية لا ابتداء كما لو كانت قبل الموت فاما على الاول لو لم يكن الاجازة كاشفة عن سبق ملك الموصى له من حين الموت فيقوى الصحة ايضا لامتناع تعلق حق الغرماء بالتركة قبل الاجازة وعدمه لتعلق حقهم بالارث وان كان المفلس الموصى له والاجازة فالمعتبر بالتركة بالنظر الى مقدار ما عدا الوصية

ودعوا زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر ويشكل تقديم قولها مع دخوله بالمدعية للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق ويمكن ان يق هنا تعارض
الاصل والظ فيرجح الاصل وخلافه خرج بالنص وهو منفي هنا هذا اذا لم يقم بينة فاذا قامت بينة فالعقد لها وان اقام بينة ولم تقم هي فالعقد على الاخت
له ويشكل ايضا مع معارضتها دخوله بالمدعية لما سبق من انه مرجح على البينة ومع ذلك فهو مكذب بفعله لبينة الا ان يق كما سبق ان نطلك على
خلاف الاصل ويمنع كونه تكذيبا بل هو اعم منه فيقتصر في ترجيح الظ على الاصل على مورد النص والاقرب توجه اليمين على الاخر وهو نفي البينة في
الموضعين وهما اقامته البينة فيحلف معها واقامتها فيحلف معها ولا يخفى منافرة لفظ الاخر لذلك وفي بعض النسخ الاخذ بالذال المعجمة والمراد به اخذ الحق
قوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر فيحكم في كل منهما بمقتضى القواعد فح فان حلف على النفي المذكور فذاك فيحكم عليه
في دعواه بمقتضى القواعد بلا اشكال وان لم يحلف فلنا بثبوت الحكم بجواز النكول وبعد حلف المدعية ثبتت زوجية المدعية ولا يسمع دعواه
زوجية المرأة فان نكوله بمجرده او مع حلف المدعية بمنزلة اقرار بزوجيتها فلا يسمع منه دعوى زوجية اختها ولو قيل ان النكول بمجرده او مع حلفها بمنزلة
البينة فالظ سماع دعواه فيما لا يتعلق بحقها فيلزم على الاخرى ايضا مع اعترافها او بعد نكولها بمجرد ذلك او بعد حلفه حقوق الزوجية ظاهرا فلا يمكن
من التزويج ويثبت عليه المهر والنفقة لها ايضا ولكن لا تمكن من الاستمتاع بشيء منهما ويجبر لمنع الجمع على طلاق احديهما هذا اذا كان المدعي لزوجية المرأة
هو الرجل واما لو فرض ان المدعي فيه ايضا هو المرأة فادعت الاختان عليه الزوجية فتغلبه اليمين لكل منهما ومع نكوله بمجرد ذلك او بعد حلفهما ثبتت زوجية كل
منهما ظاهرا ويجبر على طلاق احديهما ويحتمل اخراج احديهما بالقرعة والله تعالى يعلم **قوله** للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق فلمكن مرجحا
ههنا ايضا فيقدم به قول المدعية بيمينها اعمالا بالظ وسيظهر لك ضعف هذا الاحتمال **قوله** وخلافه خرج بالنص قال سلطان العلماء اي خلاف ترجيح
الاصل حيث يأتي من تقديم بينة المدعي مع الدخول لها ان كانت مدعوما خلاف الاصل خرج من قاعدة تقديم الاصل بالنص الوارد في ذلك الموضع الذي
انضم الى الظ الذي خلاف الاصل البينة والنص منتف هنا اذ يمكن اختصاص حكم النص بتقديم الظ على الاصل بصورة تعارض البينتين وهنا بينة الا انه
انتهى ولا يخفى ان فيما سبق حكم بتقديم بينة المدعية مع الدخول ليس فيه خلاف الاصل عندهم حيث جعلوا البينة على المدعي واليمين على المنكر ولا حاجة
الى الاعتذار واما ههنا فالحكم بتقديم قول المدعي خلاف الاصل فليس ايضا البرهان جوزنا تعدي الحكم من المنصوص وكان بناء كلام الشارح ههنا ايضا
كما سبق على انه حمل النص على تعارض البينتين وتساقطهما والحكم بتقديم قول المدعية مع الدخول باعتبار ان الظ معه فح فيجري مثله ههنا ايضا الا ان
يعتذر بما ذكره من الاقتصار في خلاف الاصل على مورد النص ويمكن ان يكون بناء كلامه على ان النص الذي يدل على ان الاصل فيما نحن فيه هو بينة
بينة الزوج لكونه مدعيا للصحة ولذا حكم بتقديمها الا في الصورتين وح فتقديم بينة المرأة مع الدخول ليس الا من ترجيح الظ على الاصل فيتجه ما ذكره
من الاشكال هنا وبما ذكرنا يظهر ان اشكاله يمكن ان يكون باعتبار احتمال تقديم قول المدعية مع الدخول بدون يمين او مع اليمين بناء على ما ذكره
من الوجهين هناك لكنه في شرح تعم لم يتعرض ههنا الا لاحتمال الرجوع الى يمينها كما ذكرنا في الحاشية السابقة فتدبر **قوله** ويشكل ايضا مع معارضته
دخوله بالمدعية لا يخفى ضعف هذا الاشكال فان ما سبق لا يدل على كون الدخول مرجحا على البينة بل على انه اذا تعارضت البينتان فالدخول مرجح
لبينتها ولا يلزم منه كونه مع عدم بينتها وانفراده بالبينة مرجحا على بينته وهو ظ نعم يمكن ان يورد الاشكال هنا بناء على عدم العبرة ببينة المنكر بانه ههنا
منكر فكيف يعتبر بينته والجواب انه وان كان منكرا في دعوى الاخت لكنه مدع في الدعوى الاخرى فيقبل بينته بما هو في تلك الدعوى حيث يحكم بثبوت
عقده على اختها فلا يتجه عن اشكال فيه واما في دعوى الاخت فان حكم مع ذلك باليمين عليه كما استقربه المص فلا اشكال فيها ايضا وان لم يحكم بذلك
واكتفي في سقوط دعوى الاخت بثبوت عقده على اختها فلا يتجه عن اشكال حيث اكتفي في سقوط الدعوى بما يلزم ظاهرا من بينة المنكر فيمكن ان يجعل
هذا ايضا وجها اخر لما استقربه المص والاظهر ان يق ان حكم المص في الصورتين بناء على متابعة النص فانه يستفاد منه في صورة اقامة البينة
من الجانبين اعتبار كل من البينتين في ترجيحه بمرجح يخصه فينبغي علي وفقه في صورة الانفراد الحكم بالبينة في الصورتين وان لم يطابق القواعد
الشرعية في الرجل لكن ظ كلام الش ههنا وفي شرح تع ان بناء الحكم فيهما على القواعد الشرعية فتدبر **قوله** ان ذلك على خلاف الاصل قد
عرفت ان تقديم بينتها مع الدخول ليس على خلاف الاصل بناء على القول بكون البينة من المدعي فلا حاجة فيه الى الاعتذار وان بناء على ما ذكره
على حمل الخبر على تساقط البينتين ومعه يحتاج الى ما ذكره من الاعتذار لكن الحمل على التساقط ايضا لا ينفع في دفع ما اوردنا عليه في الحاشية السابقة
اذ بعد الحمل على التساقط لا يلزم الا كون الدخول مرجحا لها مع عدم البينة الا كونه مرجحا على البينة من الطرف الاخر وهو ظ وما ذكرنا ثانيا
في توجيه الاشكال السابق ايضا لا يجري ههنا كما لا يخفى **قوله** بل هو اعم منه لجواز كونه عن شبهة او زنا فلا يدل على زوجية المدعية وعدم
زوجية اختها **قوله** فيقتصر في ترجيح الظ هذا اما تفريع على ما ذكره في الاول تتمة له وح فلا يحتاج الى عناية او تفريع على الوجهين
تبيها بان يق ان ما ذكرناه من الوجهين لمنع كونه تكذيبا قطعا لا لمنع كونه تكذيبا ظاهرا لبعد الوجهين لندرة الشبهة وبعد اقدام المسلم
على الزنا فكان الظ مع وجود الاحتمالين مع الزوجة فينبغي تقديم قولها ترجيحا للظاهر لما في النص وح فيجاب بما تمسك فيه ايضا بالاقتصار في ترجيح
الظ على الاصل على مورد النص فتدبر **قوله** توجه اليمين على الاخر يمكن ان يق ان الظرف متعلق باليمين لا بالتوجه والمراد ان اليمين على الاخر
غير مذكور وهو ضد البينة بقرينة المقام وفائدة ذكر متعلق اليمين الاشعار بما سيذكره من ان اليمين ليس على اثبات ما اثبت بالبينة بل على
نفي العقد الاخر والحاصل ان كلام كل من الطرفين محتمل بكلامين والبينة على احد الكلامين واليمين على الاخر فتم كذا افاد سلطان العلماء قوله
لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد به نظر اما اولا فلانه اذا شهدت البينة لها بالعقد والاصل في العقود الصحة ثبتت زوجيتها به ولا
يقدح فيه احتمال عدم صحة العقد لاحتمال العقد على اختها سابقا عليها وغيره من الاحتمالات اذ الاصل عدمها والا لما امكن الحكم بالبينة على
العقد مع انكار الزوج الزوجية في سائر المواضع لجريان مثل هذه الاحتمالات في كل عقد نعم لو ادعى الزوج فساد العقد لسبق العقد على اختها او غيره
وادعى علم الزوجة به توجه اليمين عليها على نفي علمها به لعمل الاصحاب حيث لم يذكروا اليمين فرضوا المسألة في مجرد انكار الزوج زوجيته الاخت
ودعوى زوجية اختها والحكم ح ما ذكروه ولا ينافي هذا ثبوت اليمين عليها عند فرض ما ذكرنا لانه فرض زائد واما ثانيا فلان ما ذكره
في وجه توجه اليمين انما يجري فيما اذا شهدت البينة بمجرد العقد واما اذا شهدت بكونها زوجة له في الحال فلا يجري ما ذكره من الاحتمال

لمدعى به وهو من حكم له بينة وهو قريب من الاخر في القرابة و انما حكم باليمين مع البينة لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد مع تقدم عقده م

[illegible]

الاانبق

على من ادعاها والبينة لم تطلع عليه فلابد من تحليفها لينتفي الاحتمال وليس حلفها على اثبات عقدها تاكيدا للبينة لان ذلك لا يدفع الاحتمال وانما حلفها على نفي عقد اختها وهل تحلف على البت او على نفي العلم به مقتضى التعليل الاول لانه بدونه لا يزول الاحتمال ويشكل بجواز وقوعه مع عدم اطلاعها فلا يمكنها القطع بعدمه وبان اليمين هنا يرجع الى نفي فعل الغير فيكفي فيه حلفها على نفي علمها بوقوع عقدها عقد اختها سابقا عليها عملا بالقاعدة ووجه حلفه مع بينته على نفي عقده على المدعية جواز صدق بينتها بالعقد على الاخت مع تقدم عقده على من ادعته والبينة لا تعلم بالحال فيحلف على نفسه لرفع الاحتمال والحلف هنا على القطع

الا ان يقال انه لا يمكن الشهادة على الزوجية انما غاية ما يمكن ان يحصل العلم به هو العقد عليها واما صحة العقد وكونها زوجة فلا يمكن العلم بها الا على البناء على اصالة الصحة وعدم تجدد مناف وعند البناء على ذلك يتاتى ما ذكر من الاحتمال وفيه تامل اذ قد يحصل العلم بالزوجية بالعقد وقرائن الاحوال وايضا يمكن استناده الى اقرار الزوج بها بل يمكن ان يكون بينة الاخت على اقرار الزوج بزوجيتها وح لا ينافي ذلك ما ذكر من الاحتمال فتامل **قوله** على من ادعاها اي المراة التي ادعاها الزوج **قوله** وليس حلفها على اثبات عقدها لكن حلفها على صحة زوجيتها فانه يدفع الاحتمال بل الظاهر انه يكفي حلفها على عدم علمها بفساد عقدها **قوله** وانما حلفها على نفي عقد اختها الاوجه انه لتكليفها به لا على البت ولا على نفي العلم به لجواز ان تعلم عقد اختها سابقا ووقوع التفريق بينهما ثم وقوع عقدها فلو حلفت على النفي لكفى حلفها على نفي زوجية الاخت اما على البت او نفي علمها بها **قوله** او على نفي العلم به هذا هو الاقوى لانه يكفي ظاهر وقوع عقده عليها وعدم علمها بفساده بوقوع عقده على اختها سابقا عليه ولا يضرها احتمال ذلك ما لم تعلم ذلك كما لا يخفى **قوله** لانه بدونه لا يزول الاحتمال قد اشرنا الى ان مجرد الاحتمال لا يضرها ما لم يكن احتمالا يمكن علمها بوقوعه فيكفي حلفها على عدم العلم **قوله** على نفي عقده على المدعية متعلق بالحلف لا بالبينة **قوله** جواز صدق بينته بالعقد على الاخت وايضا عقده على الاخت لا ينافي عقده ثانيا على اختها وصحته لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاخت فلا يبعد توجه اليمين لرفع هذا الاحتمال فان اصالة عدم وقوع التفريق كانها لا تكفي في عدم سماع دعوى الزوجة مع تعارضها باصالة الصحة في العقد وكون الظاهر من حال المسلم عدم الاقدام على الجمع بين الاختين هذا اذا لم تدع الزوجة وقوع التفريق وكون العقد عليها بعده واما مع دعواها ذلك فلا شك في توجه اليمين لكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما يتوجه اذا شهدت البينة لم يجر العقد على الاخت في وقت ما اما اذا شهدت بزوجية الاخت في الحال فلا يجري هذا الاحتمال لكن لو صح ما ذكرناه في السابقة من عدم امكان الشهادة بالزوجية فيرد انه ههنا ايضا لا يمكن الشهادة بها بل يجري انه ههنا اظهر لان ما ذكرنا هناك في دفعه من احتمال الاستناد الى اقرار الزوج لا يجدي ههنا لانه ههنا مدع فلا عبرة باقراره فغاية ما يمكن الشهادة به هو مجرد العقد معه يتجه ما ذكرنا من احتمال التفريق **قوله** مع تقدم عقده على من ادعته اي المراة التي ادعت كونه زوجها وهي اخت من اقيم البينة على عقده عليها واعلم ان النص خال عنها لا يخفى ان النص كما سبق فيها انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين والصورتان المذكورتان ليستا من مورد النص كما اعترف به الشارح فيهما فخلو النص عن اليمين لا يقتضي الحكم بسقوطها مع العمل فيهما بمقتضى القواعد لا بالنص وكون اليمين من مقتضى القواعد على ما ذكره اولا الا ان يقال ان ما ذكر من الوجهين في ثبوت اليمين يجري في صورة اقامة البينة من الجانبين ايضا كما سننقله عن سلطان العلماء ومع ذلك فالنص خال عنها فيهما فيظهر منه عدم ثبوتها هناك فيحتمل عدم ثبوتها هنا ايضا نظرا الى ضعف الوجه المذكور والا لثبت اليمين هناك ايضا وح فيتوجه الاحتمال وان كان ضعيفا فان الخروج عن القواعد في مورد النص به لا يقتضي الخروج عنها في غيره ايضا وفيه ما سنذكره من ان الوجه المذكور لا يجري بعينه فيما سيجيء بل الوجه لاحتمال اليمين فيه ما سنذكره الشارح من خلو النص فيه عن اليمين يقتضي عدم ثبوتها ههنا ايضا لتغاير الوجه فتامل **قوله** ويحتمل عدم ثبوتها لذلك اي لما ذكره اولا من عدم تنبيه الاصحاب عليها ولئلا يلزم تاخير البيان اي في لما ذكرنا بناء من خلو النص لئلا يلزم تاخير البيان فهو تفصيل لما ذكره اولا من الوجه الثاني فبيان لوجه الاستدلال به على ما ذكره من الاحتمال ولو جعل ذلك اشارة الى كل من الوجهين السابقين كما هو الظ فيجعل خلو النص وجها مستقلا مع قطع النظر عما ذكره من تاخير البيان كان يحتاج الى تمحل فتامل **قوله** او حلها مطلقتين او الاخرى مؤرخة وهي اما بينة الرجل او المراة فهذه صورتان **قوله** مضافة الى ستة سابقة وهي عدم بينتهما او بينة الرجل وحده او المراة وحدها مع الدخول او عدمها فمجموع الصور ثمانية عشر **قوله** وهل يفتقر من قدمت بينته بغير سبق التاريخ واما من قدمت بينته بسبق التاريخ فلا يحتاج الى يمين فان من حكم بتقديم بينته بالسبق في الرواية وكلام الاصحاب انما هو المراة والظ انه مع سبق تاريخ بينتها تثبت زوجيتها بالبينة الخالية عن المعارض في ذلك الوقت فلا حاجة الى يمين نعم لو ادعى التفريق والتزويج بعده باختها فعليه بيانه او تحليفها لو ادعى علمها به وهو فرض زائد ولا اثر فيه لدعوى زوجية الاخت بل يرجع المسئلة الى التفريق بعد ثبوت النكاح وحكمه واضح واما اذا فرض سبق تاريخ بينته فالظاهر انه لا يمكن الحكم بتقدم قوله بدون يمين بمجرد ذلك لان بينتها اذا شهدت لها بالعقد فالاصل فيه الصحة ومجرد ثبوت عقده على اختها سابقا عليه لا يوجب الحكم ببطلان العقد اللاحق لما اشرنا اليه من احتمال وقوع التفريق والمبهم وقوع العقد اللاحق بعده فلا بد من اليمين لنفيه ومجرد اصالة بقاء التزويج الاول باستصحاب كانه لا يكفي في الحكم ببطلان بدون اليمين مع معارضته باصالة صحة العقد وكون الظ ايضا من حال المسلم ذلك كما اشرنا سابقا ويؤيده ما ذكرنا اطلاق الحكم في الرواية وكلام الاصحاب بتقديم بينة المراة مع الدخول فانه يشمل ما اذا تقدم بينته وقد صرح به الشارح هنا وفي شرح الشرائع ايضا فاذا حكم بتقديم بينتها مع سبق تاريخ بينة الرجل واصالة استصحاب ما شهدت به بينته باعتبار ان الظاهر مع الدخول صدق المراة ولا شك ان الظاهر مع العقد ايضا ذلك فالحكم بتقديم بينته بمجرد السبق بدون يمين مع اصالة صحة عقدها وكون الظاهر ايضا ذلك لا يخلو عن اشكال فاذا حمل النص على التقديم فيما قدم مع ضميمة اليمين لرفع الاحتمال فيما يتاتى فيه احتمال هنا ففي ذلك في صورة سبق تاريخ بينته ايضا لو تم ما ذكره من الاحتمال لكن الشارح في شرح الشرائع حكم بتقديم السابقة في الصورتين معللا بانه مع سبق تاريخ احدى البينتين تكون السابقة مثبتة للنكاح في وقت لا يعارضها فيه احد فتعين الحكم بها وقد ظهر لك ما فيه في الصورة الثانية لكن لك ان تقرر ما ذكره هنا بحمل قوله بغير سبق التاريخ على استثناء السبق من الجانبين كما هو الظ وسيجيء ايضا منه ما هو الظ فيه كما سنذكره هناك فتامل **قوله** وجهان منشاهما اه ويمكن اثبات توجيه اليمين بعين ما ذكره المص سابقا كذا افاده سلطان العلماء وفيه تامل لان بناء الكلام في الصورتين اللتين ذكرهما المص على ترجيح البينة باعتبار اقامة البينة وخلو عنها في توجيه ما ذكره المص من ان مجرد البينة لا ينفي احتمال صدق الاخرى فلا بد من اليمين فاما ههنا فقد اقام كل منهما البينة وبناء الحكم على ترجيح بينة احدهما فلا يكفي في توجيه توجه اليمين مجرد ما ذكره المص بل لا بد من بيان ان ما لوحظ فيه من وجه الترجيح لا ينفي احتمال

لانه حلف على نفي فعله واليمين في هذه الصورة لم ينبه عليها احد من الاصحاب والنص خال عنها فيحتمل عدم ثبوتها لذلك ولئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة

ولو اقاما بينة فاما ان تكونا مطلقتين او مؤرختين او احدهما مطلقة و الاخرى مؤرخة وعلى تقدير كونهما مؤرختين اما ان يتفق التاريخان او يتقدم تاريخ بينته او تاريخ بينتها وعلى التقادير الستة اما ان يكون قد دخل بالمدعية او لا فالصور اثنا عشر مضافة الى ستة سابقة وفي جميع هذه الصور الا ما استثني فالحكم لبينة الاخت الا ان يكون معها مرجح من دخول بها او تقدم تاريخ بينتها على تاريخ بينته

حيث يكونان مورختين متقدم قولها في سبع صور من الاثني عشر وهي ستة المجامعة للدخول مطلقا وواحد من الستة الخالية عنه وهي ما لو

صدقها الاخرانية فلا بد من اليمين لنفيه وذلك بما ذكره الشارح من ان المقدم ان كان هو المرأة فالمرجح لها في غير صورة السبق ليس الا الدخول وهو بمجرده لا يدل
على الزوجية فلا بد من اليمين ايضا وان كان هو الرجل فلا مرجح له عند الحكم بتساقط البينتين الا كونه منكرا وكون الاصل معه وبمجرد ذلك لا يمكن
الحكم له [illegible] قول المرأة بدون يمين فتأمل **قوله** حيث تكونان متفقتين اي في الاطلاق او في التاريخ **قوله** خصوصا المرأة لانها مدعية محضة لا يخفى ان
المرأة اذا كانت مدعية محضة فتقديم بينتها موافق للاصل فلا يبعد الحكم بالتقديم بدون اليمين وانما الاستبعاد في عدم اليمين على الرجل في صورة
تقديم قوله مع انه منكر والمنكر انما يقدم قوله باليمين ولا يغني عنها البينة ويمكن الجواب بان بناء كلام الشارح على ان الرواية لا يمكن حملها على الاصل وهو اعتبار
بينة المدعي اذ يلزم في جميع الصور الحكم بتقديم بينتها الا مع سبق تاريخ بينة الرجل كما يشير اليه في مثل الام والبنت بل ينبغي تنزيلها على الحكم بتساقط
البينتين لتعارضهما كما اشار اليه ولا يخفى ان الحكم بمجرد قول المدعي بدون بينة ويمين مستبعد جدا بخلاف تقديم قول المنكر لاعتضاده بالاصل فتدبر
قوله وخصوصا اذا كان المرجح لها الدخول خصوصا مع سبق تاريخ بينته لان الاستصحاب يقتضي بطلان العقد اللاحق فالعمل عنه بمجرد مرجح الدخول
من دون يمين مشكل جدا ثم لا يخفى انه فرض [illegible] الكلام فيمن قدمت بينته بغير سبق التاريخ وح فالمرجح للمرأة ليس الا الدخول فالمراد ليس تخصيص ظهور
الحكم بهذه الصورة بالنسبة الى صورة اخرى بل المعنى انه خصوصا ان المرجح لها الدخول وهو بمجرده لا يدل على الزوجية فافهم **قوله** لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة كون الوقت وقت الحاجة غير ظاهر اذ السائل ربما كان سؤاله على سبيل فرض المسألة من غير حاجة اليها بالفعل فالظاهر لزوم تاخير البيان عن وقت
الخطاب او الخطاب كما فعله سابقا لكن في كون الثاني محذورا تأمل فتأمل **قوله** والاقوى هو الاول اي الافتقار الى اليمين ولا يخفى ان اليمين هاهنا على القول
بها لا يصح على نفي وقوع العقد الاخر لانه خلاف ما شهدت به البينة بل ان كان المقدم هو الرجل فعلى القول باليمين عليه كانه لا بد من يمينه على عدم
وقوع عقد صحيح على المدعية وان كان هو المرأة فكانه لا بد من يمينها على عدم وقوع عقد صحيح على الاخت او على عدم علمها به على قياس ما ذكره الشارح
سابقا من الوجهين في حلفها واما على ما ذكرنا هناك فان كان المقدم هو الرجل فلا بد من حلفه على نفي زوجية المدعية وان كان هو المرأة فلا بد من
حلفها على صحة زوجيتها او على نفي علمها بعدم صحتها او على نفي زوجية الاخت اما على البت ومع عدم علمها بها والاقوى هو الثاني من الوجهين كما
اشرنا اليه هناك هذا مع عدم سبق تاريخ بينة الرجل واما معه وتقديم المرأة بالدخول كما اشرنا اليه سابقا فكانه لا بد من يمينها على صحة عقدها
او نفي زوجية الاخت او على عدم علمها بفساد عقدها او بزوجية الاخت الاقوى كفاية احد الامرين كانه يكفي في صحة يمينها على هذا الوجه عدم
علمها في وقت عقدها بوقوع العقد على اختها سابقا واحتمالها في هذا الوقت وقوع عقدها بعد التفريق على تقدير وقوع العقد على اختها او علمها بوقوع
ذلك اما لو فرض علمها في ذلك الوقت بوقوع العقد السابق على اختها فكانه لا يصح تزوجها بمجرد احتمال ذلك فاما مكنها اثبات [illegible] فلا يمين [illegible]
على عدم علمها بفساد عقدها والله تعالى يعلم **قوله** تقديم بينته مع انه مدع كذا فيما رأينا من النسخ ولا يخفى فساده فان تقديم بينة المدعي ليس على خلاف
الاصل عندهم فكان الصواب ابدال انه مدع انها مدعية او بدله مدع منكر وعلى الوجهين يكون بناء الكلام فيها على ما هو مقتضى الاصل في الواقع
مع قطع النظر عما تضمنته الرواية عليه وظاهر ان تقديم بينة الرجل فيما قدم فيه بينته مع كون المرأة مدعية وكونه منكرا خلاف الاصل هذا الانافي ما ذكره
سابقا بقوله خصوصا المرأة لانها مدعية محضة لان بناء ذلك على ما نزل الرواية عليه كما اشرنا في توجيهه او ما تبديل بينته ايضا مع ما ذكرنا اولا مع من التبديل
بينتهما [illegible] بكون كلامه هاهنا ايضا على وفق سابقه وقوله الثاني بترجيحها بالدخول على الثاني محمول على ظاهره فان الضمير فيه راجع الى بينتها المذكورة كما هو الظاهر
واما على الاول فينبغي ارجاعها الى بينة المرأة بقرينة المقام لا البينة المذكورة لا يخلو عن تكلف هذا واعلم انه على القول بتقديم بينة ذي اليد مع التعارض
مع كونه منكرا كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب يمكن القول هاهنا ايضا بتقديم بينة المنكر وكان هذا القول لا يخلو عن قوة لاعتضاد قول المنكر بالاصل فيرجح بينته
به والحديث المستفيض الذي هو عمدة معتمدهم في تقديم بينة المدعي وهو البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه يمكن حمله على احتياج المدعي الى البينة وكفاية
اليمين للمنكر فلا يدل على عدم اعتبار بينة المنكر كما هو مطلوبهم وعلى هذا فيمكن تنزيل الرواية على هذا بان يكون بينته على عقد الاخت بمنزلة البينة على
فساد مدعى اختها بناء على ما هو الظاهر من حال المسلم فيقدم على بينة المدعي الا ان يعتضد بينة المدعي بسبق التاريخ او الدخول كما ورد في الرواية ولا استبعاد في
ترجيح بينة المدعي على الوجهين اما على الاول فظ واما على الثاني فلغلبة الظن مع الدخول بصدق المدعي لبعد احتمال الشبهة وكون الظاهر من حال المسلم عدم الزنا
وربما يكفي في ترجيح البينة بمجرد هذا القدر ولا يحتاج الى نفي الاحتمال راسا وعلى هذا فلا يتوجه الطعن على الرواية بمخالفة الاصل اما ضعف سندها لاشتماله
على عدة من الضعفاء فينجبر عندهم بشهرة العمل بها بين الاصحاب بحيث لا يظهر فيه خلاف بينهم كما ادعاه في شرح الشرايع وربما ادعى على حكمها الاجماع بعض [illegible] ومتن
الرواية لا يخلو عن شيء فانه هكذا عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلم في رجل ادعى على امرأة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المرأة ذلك واقامت اخت هذه
المرأة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود ولم يوقت وقتا ان البينة بينة الزوج ولا تقبل بينة المرأة لان الزوج قد استحق بضع هذه المرأة وتريد اختها
فساد النكاح فلا تصدق ولا تقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها ولا يخفى ان ما ذكر في تعليل عدم قبول بينة المرأة يمكن اجراؤه في العكس
بان يقال المرأة قد استحقت الزوجية بينتها ويريد الزوج فساد النكاح فلا يصدق ولا يقبل بينته الا بوقت قبل وقتها او دخول بها بالاخت الا ان يقال
ان بينة الرجل لما ايدت بلا معارضة بينة للطرف الاخر فحكم بها ولا يلتفت الى بينة الاخت لانها تريد فساد العقد الثابت مع معارضة بينتها بينة الرجل فلا
يلتفت اليها ولا يمكن اجراء مثله في بينة المرأة لعدم ثبوت عقدها بها لمعارضتها ببينة الرجل وهذا بناء على ان المفروض في الخبر ان البينة انما اقامها اخت
المرأة المدعى عليها لا هي نفسها واما لو فرض ان المرأة نفسها اقامت البينة على زوجية المدعى اختها فكانه لا يتفاوت الحال في جريان التعليل المذكور من الجانبين
فتدبر واعلم ان الرواية على ما نقلنا رواها الشيخ في التهذيب في موضعين من كتاب النكاح باسناده عن سليمان بن داود المنقري عن عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن

واطلاق النص عن هذا [illegible] مع جريان الحكم على خلاف الاصل في موضعين احدهما تقديم بينته مع انه مدعى عليه [illegible] ترجيحها بالدخول وهو [illegible]

وان كان [illegible] فلا بد من يمينها [illegible]

الزهري

ومن اشتراك المقتضى والاول اقوى فيقدم بينتها مع انفرادها واطلاقهما او سبق تاريخها ومع عدمها يحلف هو لانه منكر الرابعة لو اشترى
العبد زوجته لسيده فالنكاح باق فان شراها السيد لعبده فانها منه وان اشتراها العبد لنفسه باذنه او ملكه اياها بعد شراها له فان قلنا بعدم
ملكه فكالاول لبطلان الشراء والتمليك فبقيت كما كانت ولا على ملك البائع او السيد وان حكمنا بملكه بطل العقد كما لو اشترى الحر زوجته الامة
واستباح بضعها بالملك اما المبعض فانه بشرائه لنفسه او بتمليكه يبطل العقد قطعا لان بجزئه الحر قبل التمليك ومتى ملك ولو بعضها بطل العقد
الخامسة لا يزوج الوكيل ولا الولي بدون مهر المثل ولا بالمجنون ولا بالخصي ولا بغيره ممن به احد العيوب المجوزة للفسخ وكذا لا يزوج الولي الطفل بذات العيب

الهروي رواها ايضا في كتاب القضايا والاحكام بالاسناد عن سليمن بن داود عن عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفي عن ابي عبد الله عليه السلام وبها وافت
اخت هذه المرأة على رجل اخر البينة انه تزوجها اه وكذا في الاستبصار ايضا وقد حملها الفضلاء الناظرون على السهو وجعلوا الصحيح بدل رجل اخر
الرجل فكتبوا ذلك بدله ظ ثم جعلوه للذلك بعض النسخ المتأخرة نسخة بدله عندنا نسخ من تب صحيحة جدا وفيها ايضا رجل اخر وفيها حاشية من المحقق
ان الصحيح عليه وعلى الرجل ونحو ذلك كانهم ارجعوا الضمير في تزوجها الى الاخت فكتبوا ما كتبوا ولا يخفى انه يمكن ارجاعه الى هذه المرأة التي هي اقرب ويتم
المعنى ولا يمكن الحكم بكونه سهوا نعم يظهر اختلاف في الرواية وربما يضعف به العمل بها مع ضعف السند بين سهما الاول لكن شهرة تحرير المسائل بين الاصحاب
على وفق الرواية الاولى تؤيد ان الرواية كانت عندهم على ذلك الوجه وان احتمل ان يكون باعتبار انهم في كتاب النكاح وجدوا الرواية كذلك فحرروا المسألة
كذلك وغفلوا عما في كتاب القضايا او انه لما لم يكن ذلك مخالفا لما حرروه في اصل الحكم بل ينقلوا اليه في تحرير المسألة وبنوها على ما في كتاب النكاح ثم لا يخفى
الاحتمال الذي ذكرنا من تنزيل الرواية على العلم من خارج بارادة الاخت في انكاح اختها على الوجه الثاني كانه اظهر منه على الوجه الاول فان دعوى
مع عدم تعلق حق لها به يوشك ان يكون للارادة المذكورة وان احتمل ان يكون لمجرد الحسبة لله تعالى وهذا بخلاف الوجه الاول فانه يتعلق حقها
بما ادعاه فليس للارادة المذكورة فيه ظهور ثم لا يخفى ان وجه ترجيح سبق التاريخ لبينتها على الوجه الاول هو ان البينتين تعارضتا ومع سبق تاريخ بينتها
تثبت زوجيتها بالبينة الخالية عن المعارض في ذلك الوقت فيحكم بالاستصحاب بحكم زوجيتها له ويجري مثل هذا في الوجه الثاني ايضا اذ مع تعارض البينتين مع
سبق تاريخ بينة الاخت يحكم بمقتضى الاستصحاب بزوجيتها للرجل الاخر ويرد بينة هذا الرجل واما وجه ترجيحه الدخول على الوجه الاول فهو على ما
ذكره في شرح الشرائع ان دخوله تكذيب للبينة ظاهرا فيرجح البينة الاخرى كانه حمل النص على استثناء ما اذا ثبت دخوله بالاخت من خارج وكان الاظهر
النص استثناء ما اشتمل بينتها على الدخول بها ويمكن ان يكون الوجه فيه ايضا ما ذكرنا مع اشتمال شهادة بينتها على الدخول يثبت الدخول بها
بالبينة الخالية عن المعارض فيكون تكذيبا للبينة ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الظن الحاصل بزوجية اختها التي شهدت البينة بمجرد عقدها ولم تشهد الدخول
ايضا واما على الوجه الثاني فالمراد بالدخول هو دخول الرجل الاخر بالمرأة وترجيحه لبينة الاخت كانه ليس الا باعتبار الوجه الثاني فان الظن الحاصل
ثبته من خارج او اشتمل شهادة بينة الاخت عليه اقوى من الظن الحاصل بشهادة بينة الرجل التي تشهد له بمجرد العقد ولم تشهد على الدخول ولم يثبت ايضا
من خارج هذا ولو فرض على احد الوجهين ثبوت دخوله ايضا بهذه المرأة او اشتمال شهادة بينته ايضا على الدخول فيمكن ان يحكم بسقوط المرجح لمعارضة الظ
من الجانب الاخر ايضا فيحكم بما هو الاصل على مقتضى النص وهو تقديم بينته ويمكن ان يقال ان فعله انما يصلح مرجحا لخلاف دعواه ولا يصلح مرجحا لدعواه
فان فعل احد لا يصلح حجة له فيبقى المرجح بحاله فتدبر **قوله** ومن اشتراك المقتضى وهو منشأ الجمع بين المدعية ومن ادعاها الرجل **قوله**
فتقدم بينتها هذا هو الحكم على مقتضى القواعد بناء على القول بتقديم البينة المدعي ويجري مثله في مسئلة الاخت لو لم يعمل احد بالرواية كما قال في
شرح الشرائع انه لو قطعنا النظر عن النص لكان تقديم بينتها عند التعارض مط **قوله** او سبق تاريخها وكذا مع اتفاق تاريخهما كما يظهر مما نقلنا عن شرح
الشرائع واما مع تقدم تاريخ بينته او انفراده بها فيقدم بينته فيقيد الشرح هنا تقديم بينتها بما ذكره من الصور وفي شرح الشرائع بعد التعارض بالاحتراز عن هاتين
الصورتين ويشكل ذلك بان ما اعتمدوا عليه في حكمهم بتقديم بينته يقتضي عدم العبرة ببينة المنكر اصلا ولذا حكموا بانه لا عبرة ببينة ذي اليد فانما البينة على المدعي واليمين
وان انفرد بالبينة وعلى هذا فينبغي الحكم بتقديم بينتها مط والحكم بحلفه مع عدم بينتها وان اقام هو البينة فتدبر وكان بناء كلام الشرح في صورة انفراده
بالبينة على ما ذكره سابقا من انه مع اقامة البينة فالعقد على الاخت له واستقرب في ذلك اليمين فالحكم ببينته في اثبات دعواه عقد المرأة بالبينة لكونه
منكر العقد الاخت ح لا يرد عليه نعم لو اكتفى في انكار عقد الاخت ايضا بتلك البينة لتوجه عليه الاشكال كما ذكرنا سابقا واما في صورة سبق تاريخ بينته
فكان بناء كلامه على ما نقلنا عنه سابقا من شرح الشرائع بحكم تقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو المرأة او الرجل لكن قد عرفنا ان الحكم به في الرجل
مشكل وانما يتجه ذلك في المرأة فقط كما هو مورد النص وكلام الاصحاب فتذكر **قوله** ومع عدمها اي عدم البينة راسا من شيء من الجانبين وهو ظ ويمكن
ارجاع الضمير الى الصور المذكورة فيكون المراد انه في غير هذه الصور يحلف هو وذلك بعدم البينة اصلا او بان ينفرد هو بالبينة او يكون تاريخ بينته
سابقا وعلى هذا فلا يرد عليه ما اوردنا من الاشكال لكن مع ما فيه من التكلف لا يطابق ما نقلنا عنه في شرح الشرائع من حكمه بتقديم من سبق تاريخ
بينته سواء كان هو المرأة او الرجل وكذا حكمه فيه بتقديم كل منهما مع انفراده بالبينة بل ظ كلامه ههنا ايضا يطابق ذلك فيهما فتدبر وانه نقل
السيد المحقق بجل الشرح في شرح الشرائع عن جده في المسالك ما نقلنا عنه انه لو قطعنا النظر عن النص لكان لبينتها عند التعارض مط قال ووجد ذلك
في اول كلامه بان الزوج منكر يقدم قوله مع عدم البينة ومن كان القول قوله فالبينة بينة صاحبه اقول ان ما ذكره من تقديم بينة الاخت المدعية
لو قطعنا النظر عن النص مشكل لان كلا من الاخت والزوج مدع فلا وجه لتقديم بينتها على بينته والحق ان البينتين اما ان يتعارضا ويتكاذبا ام لا فان
لم يتعارضا امكن صدقهما فان كانتا مؤرختين واتحد تاريخهما بان يفرض وقوع العقدين مع الزوج ووكيله في وقت واحد بطل العقدان وان تقدم
تاريخ احدهما على الاخر حكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق ومع الاشتباه يرجع الى القرعة كما اذا ادعى اثنان شراء عين واقام كل منهما بينة بدعواه
وان تعارضت البينتان بان تشهد بينة الزوج والاخت بوقوع العقدين مع الزوج في وقت واحد يرجع الى القرعة ايضا كما قرب الاصحاب في تعارض البينتين
والله تعالى يعلم انتهى وفيه انه اراد الزوج ايضا في دعوى الاخت مدع باعتبار انه يدعي تزويج اختها فلا وجه لتقديم بينتها على بينته ففيه ان الزوج في هذه
الدعوى منكر محض فانه ينكر ما ادعته الاخت ودعواه تزويج اختها دعوى اخرى متعلقة باختها وهذا لا يوجب سماع دعواه وقبول بينته في هذه الدعوى الاخرى
انه على القول بتقديم بينة المدعي الذي عليه بناء كلام الشرح اذا ادعى زيد والبد ابتياع ما في يده او انه نتج في ملكه واقام عليه البينة فالتبع بينته مع بينة

تزوجها بغير الكفو او العيب فلا يستتم ... كان التخيير هنا للزوج واما ... والتخيير هنا عدم الخيار ... او عنده ذلك فيتخير ها ولا ... يوجد الا هنا هذا ... لا اصطلاحها الا الزوج ... والحمل من غيره باضعافه او ... الزوج هذا القدر او ... المصلحة بان كان هنا ... بدون مهر المثل على وجه ... جبرا ولو كان العقد عليهما ... القليل فلا يلزم منه الرضا بالزايد ... جملة الاحكام ومنه قوله على المهر ... من التزامه بحكم العقد وهذا من ... فسخ السبب ...

دقيل والقائل الشيخ ره وجماعة منهم العلامة في التحرير واحد منهما الرسالة جبل بن دراج عن احدهما في رجل تزوج اختين في عقد واحد قال هو بالخيار ان يمسك ايتهما شاء
ويخلي سبيل الاخرى وهو مع ارسالها غير صريح في ذلك لامكان امساك احديهما بعقد جديد ومثله ما لو جمع بين خمس في عقد او بين اثنتين وعنده
ثلث او بالعكس ونحوه ويجوز الجمع بين الاختين في الملك وكذا بين الام وابنتها فيه وانما يحرم الجمع بينهما في النكاح وتوابعه من الاستمتاع ولو وطئ احدى الاختين
المملوكتين حرمت الاخرى حتى تخرج الاولى عن ملكه ببيع او هبة او غيرهما وهل يكفي مطلق العقد الناقل للملك او يشترط لزومه فلا يكفي البيع بخيار والهبة التي يجوز الرجوع
فيها وجهان من اطلاق النص اشتراط خروج الاولى عن ملكه وهو حاصل بمطلقه ومن انها مع تسلطه على فسخه بحكم المملوكة ويضعف بان غاية التحريم اذا علقت على مطلق

الخروج لم يشترط معها السبب اخر لئلا يلزم جعل ما جعله الشارع غاية ليس بغاية وقدرته على ردها الى ملكه لا تصلح للمنع لانه بعد بيعها الاخراج اللازم يمكنه ردها منه دائما على بعض الوجوه بالشراء والاتهاب وغيرهما من العقود فالاكتفاء بمطلق الناقل اجود وفي الاكتفاء بفعل ما يقتضي تحريمها عليه كالتزويج والرهن والكتابة وجهان منشاهما حصول الغرض وهو تحريم الوطي وانتفاء النقل الذي هو مورد النص وهو الاقوى ولا فرق في تحريم الثانية بين وطي الاولى في القبل والدبر وفي مقدماته من اللمس والقبلة والنظر بشهوة نظر من قيامها مقام الوطي كما سلف وعدم صدق الوطي بها فلو وطئ الثانية فعل حراما مع علمه بالتحريم ولم تحرم الاولى لان الحرام لا يحرم الحلال والتحريم انما يتعلق بوطي الثانية فيستصحب ولاصالة الاباحة وعلى هذا فمتى اخرج احديهما عن ملكه حلت الاخرى سواء اخرجها الخ

الخارج بل تقدم عليها بينة الخارج باعتبار كونه مدعيا وكون ذي اليد منكرا او ان البينة بينة المدعي فلا تسمع بينة ذي اليد باعتبار كونه المنكر حقيقة بالنسبة الى الخارج وان اشتمل قوله على الدعوى في المتنازع فيه فمع سماع قول الزوج هيهنا بطريق اولى لان دعواه لنزع المتنازع فيه بلا مر اخر له ربط به وان ادعاها الزوج ايضا مدع فلا وجه لتقديم بينتها وعدم سماع بينته ايضا حتى في دعواه مع اختها فنقول الظ ان مرادهم بتقديم بينتها تقديمها في هذه الدعوى وعدم سماع دعوى الزوج وبينته فيها وانها لا تضر بثبوت عقد الاخت لا عدم سماعها ايضا بل يحكم عليه في الدعوى على اختها ايضا بمقتضى القواعد كما اشار اليه الش ره هيهنا في صدر الفصل بقوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر وشرحنا كلامه هناك فالحكم مع اقامة البينتين من الجانبين ايضا كذلك تثبت زوجية الاخت ايضا ببينته لو لم تعرف بها الاخت فيتعلق بكل منهما لكن لا يمكن من الاستمتاع منهما ويجبر على طلاق احديهما او يخرج بالقرعة كما ذكرنا هناك هذا وبما ذكرنا يظهر ما في الوجه الحق الذي ذكره فان قوله ومع الاشتباه يرجع الى القرعة ظاهر في الرجوع اليها والحكم بزوجية ما اخرجته القرعة وبطلان دعوى الاخرى اساكما في النظير الذي ذكره وقد عرفت ان الامر هنا على مقتضى قواعدهم ليس كذلك بل يثبت ما ادعته الاخت من المهر والنفقة وان قلنا باستعمال القرعة بعد ذلك للاحتراز عن الجمع وكذا الحكم في صورة تعارض البينتين التي ذكرها اذ ظ الرجوع الى القرعة على ما ذكره هو الرجوع اليهما وبطلان زوجية الاخرى اساكما في نظائره مما حكم فيه الاصحاب بالقرعة عند تعارض البينتين وقد عرفت ان الحكم هيهنا على مقتضى قواعدهم ليس كذلك على ان الحكم بالقرعة بالاخرى ايضا لا يخ عن اشكال لاحتمال ما ذكرنا من الجبر على طلاق احديهما فتد والله تعالى يعلم واعلم انه على تقدير القرعة الظ انه يكفي استعمال القرعة مرتين ولا حاجة الى ثالثة لاحتمال البطلان في كل منهما بناء على جواز وقوع العقدين في وقت واحد المقتضي لبطلانهما وذلك لان الاصل في العقود والصحة فصحة احدهما مقتضى الاصل وانما خرجت في الاخرى فينبغي الرضا ان لا خراجه ولا يجوز الحكم باخراج الاخرى بالقرعة ايضا لمجرد احتمال البطلان فيه ايضا مع اصالة الصحة فتد ثم في حكمه اولا في الوجه الحق بان مع تقدم تاريخ احدهما على الاخر حكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق تامل لما اشرنا اليه من ان في صورة سبق تاريخ بينة الزوج لا يمكن الحكم ببطلان عقد الزوجة الا باليمين لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاولى ووقوع العقد الثاني بعد صحيحا فلا بد من اليمين لنفيه نعم في صورة سبق تاريخ بينة الزوجة يحكم لها بالزوجية بمجرد البينة الا ان يثبت التفريق او يدعي علمها به وهو فرض اخر فلا اثر للبينة الاخرى في هذه الدعوى ومع ذلك فلا يحكم ببطلان العقد الاخر اساكما اذ لو فرض وقوع الدعوى بينه وبين الاخت ايضا فلها اثبات زوجيتها بتلك البينة وتوجه اليمين عليه بعدم وقوع التفريق بينه وبين اختها السابقة بينتها كما قلنا في اختها فتد **قوله** وقيل والقائل هو الشيخ ره في ط ذلك اي كل من المهر والنفقة في كسبه فانه قال في بحث المهر اذا تزوج العبد باذن سيده حرة وامهرها الفا كان المهر في ذمة العبد يستوفى من كسبه لا يجب في ذمة سيده شيء وذكر في بحث النفقة وان العبد ان كان مكتسبا فالنفقة في كسبه يكون اذن السيد في التزويج اذنا في تعلق نفقة الزوجة بكسبه فان كان بقدر كسبه فلا كلام وان كان زائدا كان الزائد للمولى وان كان نقص فحكم ما زاد من النفقة على كسبه حكم ما لو لم يكن العبد مكتسبا فحكم ما لو لم يكن مكتسبا فقد قيل يتعلق برقبته لان الوطي في النكاح بمنزلة الجناية ومنهم من قال يتعلق بذمته لا يتحقق لزمه باختيار من له الحق وكان في ذمته كالقرض والاول اليق بمذهبنا على هذا فان امكن ان يباع منه في كل يوم بقدر ما يجب من النفقة فعل وان لم يمكن بيع منه ما يمكن كالنصف والثلث مقتصرا على ما يتادى به الفرض ثم الاقرب فان لم يمكن فلا يبع كله كما قيل في الجناية ووقف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل ملك سيده عنه الى سيد اخر ومن قال يتعلق بذمة العبد كان حكمها حكم زوجة المعسر وانت خبير بان ما ذكره من بيع العبد كله ووقوف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل من ملك سيده الى اخر لا يخ عن غرابة اذ لا وجه للحكم بوجوب الانفاق من ماله مع انتقال الملك عنه فالظ على القول بانه اذا بيع الجميع يوفي من ثمنه قدر ما لزم من النفقة الى وقت البيع ويكون ما فضل للبائع ثم ان المشتري ان فسخ العقد فيما جاز له الفسخ والا كان حكمه حكم المالك الاول باعتبار امضاء العقد او شرائه مثل هذا العبد واذا فرض بيع البعض كالنصف او الثلث فالظ انه ينفق عليها من ثمنه مع بقاء العقد بقدر حصته لا بقدر حصة الاخر ايضا ويكون للاخر ايضا حكمه والعجب من العلامة ره في لف والش ره في شرح يع انهما نقلا هذا الكلام من الشيخ ولم يتعرضا لذلك اصلا والله تعالى يعلم **قوله** لان الاذن في النكاح اذن في توابعه اه لا يخفى ضعفه فان النكاح لا يستلزم القدرة على المهر والنفقة بالفعل والا لم يصح نكاح المعسر وذمة العبد تصلح لتعلقهما بها لتبعها بعد العتق واليسار كما نقله الشيخ عن بعضهم في صورة عدم الكسب او عدم وفائه وعلى هذا فالاذن في النكاح لا يقتضي الا عدم المنع من جهته لا التزامه للنفقة او المهر في ماله مع اصالة برائة ذمته واما القول بثبوتهما في كسبه فقد استدل عليه في شرح يع بان ذلك يجب في مقابلة عوض يستوفيه العبد في الحال والسيد لم يلتزمه في ذمته ولا هو مستوفى بدله وفي شرح النافع بان المهر والنفقة من لوازم النكاح ولا يخفى ضعفهما اما الاول فلانه لو تم لم يدل الا على عدم وجوبهما على المولى لا على وجوبهما على العبد في كسبه فان استيفاء العبد منافع النكاح لا يوجب الحكم باستيفاء عوضهما من كسبه مع انه من مال المولى وهو لم يلتزمهما واما الثاني فلان كون كسب العبد اقرب شيء اليهما لا يستلزم الحكم بصرفه فيهما مع كونه من مال المولى وعدم التزامه لهما كما ذكرنا والظ ان نظر القائلين بالكسب ايضا الى ما ذكره الش من ان الاذن في النكاح اذن في توابعه لكنهم اعتقدوا انه لا يلزم منه التزام المولى لهما من خاصة ماله وتعلقهما بذمته بل انما يفهم منه تجويز صرف الكسب فيهما وقطع المولى حقه منه بقدر ذلك لا بعوض من خصوصيتهما البتة بل بمعنى انه ليس له التصرف فيه الا باعطاء بدله فان لم يتيسر له كسب او لم يف بهما لم يجب على المولى شيء بل يتعلق بذمة العبد ومنهم من زعم انه يفهم مع ذلك تجويز صرف الرقبة فيهما مع عدم الكسب او عدم وفائه فلذا حكموا بانه مع عدم الوفاء يتعلق برقبته كما اختاره الشيخ وعلى القولين فلا يجب على المولى شيء ازيد من ذلك وعلى هذا فهذا القول وجه من القول الاول لكن يتوجه عليه ان دعوى فهم الاذن في صرف الكسب او الرقبة فيهما من الاذن في النكاح ممنوع بل لا يفهم من الاذن في النكاح الا ما ذكرنا من عدم المنع من جهته لا التزامه للمهر والنفقة بوجه والاصل برائة ذمة المولى حتى يثبت خلافها فالظ بالنظر الى هذه الادلة الحكم بثبوتهما في ذمة العبد الى ان يكون حكمها حكم زوجة المعسر الا ان يثبت اجماع على احد القولين ينفي هذا الاحتمال

بفسخ

فينبغي المصير الى القول الثاني ويجري ما نقلنا من الدليل عليه واما ما قيل ان الدين لا بد له من ذمة يتعلق بها وذمة العبد ليست اهلا لذلك فلا بد
من تعلقه بذمة المولى فيمكن دفعه بمنع كون ذمة العبد ليست اهلا لذلك اذ لا منع مع اذن المولى من تعلقها بذمته بان يتبع منه من كسبه على ما نقلنا عن الشيخ
في ط في المهر ولو سلم فلم لا يجوز ان يتعلق بذمة المولى لكن من خصوص الكسب او الرقبة لا مط كما لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بكذا ما دام له الملك المعين من منافعه
على انه يمكن منع وجوب تعلقه بذمة اصلا لم لا يجوز ان يتعلق بكسب العبد او كسبه ورقبته كما يتعلق ارش الجناية برقبة الجاني فليس على منعه دليل لا عقلا ولا
شرعا وقال العلامة في عد وعلى المولى مع اذنه مهر العبد ونفقة زوجته ويحتمل ثبوت المهر والنفقة في كسب العبد فيجب تجارته ولا يضمن السيد بل يجب ان يكتسب
من الاكتساب فان استحال يوما فاجرة المثل كان كالاجنبي ويحتمل اقل الامرين من كسبه ونفقته يومه ويحتمل ثبوت النفقة في رقبته بان يباع كل يوم منه
جزء بنسبته ولو قصر الكسب او لم يكن ذا كسب احتمل ثبوت النفقة في رقبته وفي ذمة المولى وان يخير بين الصبر والفسخ ان جوزناه مع العسر انتهى ولا يخفى ضعف احتمال
ثبوت النفقة في رقبته بالمعنى المذكور مع وفاء الكسب واما بدونه فهو ما ذكره بعده فالظ ترك هذا الاحتمال ثم انه زاد في صورة عدم الكسب او عدم وفائه
احتمالا اخر غير ما نقلنا عن الشيخ من المذهبين وهو التعلق بذمة المولى وعلى هذا فالتفاوت بينه وبين ما اختاره اولا من القول بتعلقه بذمة المولى
مط مع ظهور ان فيما يتعلق بالكسب لم يقل بوجوب صرف الكسب فيه بخصوصه بل يجوز للمولى اعطاء بدله فيؤول الى التعلق بذمته ويتخير المولى فيما يفي به الكسب
بين الاعطاء من الكسب او من غيره وهو بعينه القول بتعلقهما بذمته مط فانه ايض لا يمنع المولى من الاعطاء من الكسب فيما يفي به من ان من يقول بالكسب يقول بتعيين
الكسب لذلك باعتبار تجويز المولى وانه لا يجوز للمولى التصرف فيه بغير ذلك الا باعطاء بدله لكن ليس للزوجة مطالبة المولى بهما اصلا فيما يفي الكسب بل انما
لها مطالبة العبد فلو فرض ان العبد مع قدرته على الكسب لم يكتسب ولم يعطها النفقة او المهر لم يجب على المولى شيء الا ما زاد منهما على الكسب بخلاف
ذلك على مذهب من يقول بتعلقهما بذمة المولى مط فان لها مطالبة جميعهما من المولى فافهم واما ما ذكره من التخيير فهو اشارة الى ما نقلنا من مذهب التعلق
بذمة العبد يتبع به بعد العتق واليسار فانه يتفرع عليه تخييرها بين الصبر والفسخ على راي من يرى جواز الفسخ واما على راي من لم يجوز ذلك فلا تخيير بل
يجب الصبر الى ان ياتي الله بالفتح او امر من عنده ثم ان السيد المحقق في شرح النافع بعد ما نقل القولين قال واحتمل العلامة في عد ثبوتهما في رقبته والمسئلة
قوية الاشكال لفقد النص فيها على احد الوجوه واصالة برائة ذمة المولى من ذلك والاحوط ان يعين في العقد كون المهر في ذمة المولى او في كسب العبد او في ذمته
يتبع به بعد العتق واليسار ولو قلنا ان العبد يملك مط او على بعض الوجوه ثبت المهر والنفقة في ذمته من غير اشكال انتهى ولا يذهب عليك ان ظ بعض كلماته
يوهم ان محل ما نقله من الاحتمال تعلقهما برقبته تعلقهما بذمة العبد يتبع به بعد العتق واليسار وقد ظهر بما نقلنا ان كلام عد لا يحتمل ذلك فلعله اراد
تفسيره بذلك ابهاما ويحتمل كلامه ايض على ما هو الموافق لما نقلنا ولعل في كلامه ايض على ما هو الموافق ما يرشد اليه هذا واما ما ذكره من ان تعيين احد الشقوق
التي ذكرها فانما يكون احوط اذا كان حكم الاصحاب بوجوبهما على السيد في كسبه مبنيا على ظهور اطلاق الاذن في هذا وذلك انه مع التصريح لا يبقى الظهور واما
اذا كان بناؤه على عدم صحة التعلق بذمة العبد بالاجماع فكون التصريح بالتعيين على ذمة العبد احوط غير ظ اذ كلام الاصحاب في اختيار احد القولين مطلق و
كون ذلك في صورة الاطلاق لا مع التعيين مما لا يظهر من كلامهم اصلا فالحكم بحصول الاحتياط بالتعيين في ذمة العبد لا يخ عن اشكال بل يحتمل بطلان الاذن بناء على
منافاة الشرط او بطلان الشرط والحكم بمقتضى الاذن من غير التفات الى الشرط فيلغو التعيين وكذا اذا كان بناء على القول بلزومهما على السيد ان الاذن في النكاح
ملزوم الالتزام لو ازم النكاح من المهر والنفقة وانه لا يصلح مع غير ذمة السيد شيء لهما كما هو ظ دليلهم فتعيين الكسب كانه لا يجدي شيئا اذ مع وفاء الكسب بهما يمكن للمولى
الاعطاء منه وان لم يتعين واذا لم يف بهما فكانه لا ينفع التعيين في سقوط الزيادة عن السيد بل الظ على مذهبهم اما بطلان الاذن او الشرط كما ذكرنا نعم لو كان
كسبه مما يفي بهما في بعض الشاء يكون التعيين قرينة انه يلزم على العبد الاكتساب بقدر مثلهما لا اشكال فيها وبالجملة فالاحوط في هذه المسئلة ان يلتزم المولى
المهر والنفقة والاقرار باذن له واما ما ذكره من انه على القول بملك العبد لا اشكال في تعلقهما بذمته وان كان قويا بما يرشد اليه الدليل الذي ذكره الشيخ حيث احتج
فيه ان العبد لا يملك شيئا لكن ليس بحيث لا يكون فيه اشكال اصلا اذ على تقدير القول بملكه ايض اذا لم يكن مالكا لما يفي بهما بالفعل ولا بالقوة القريبة فلا يبعد ان يكون
مذهبهم وجوبهما على السيد في كسبه بعين ما ذكروه من ان الاذن في التزويج اذن في توابعه والعبد غير قادر على ذلك فيجب على المولى وصلاحيته للملك لم يجد نفعا
اذا لم يكن قادرا لا بالفعل ولا بالقوة القريبة وصلاحيته لذلك باعتبار صلاحيته للعتق وايضا اذا كان القول المعروف بين الاصحاب هو هذان القولان ولم يذكروا
فالتخطي عنهما وتعيين القول الحق بناء على القول بملك العبد لا يخ عن اشكال ما لم يصرحوا بان هذين القولين انما هو من القائلين بعدم ملك العبد فتدبر هذا
ما يتعلق بكلام الاصحاب واعتباراتهم واما الاخبار فلم يتعرضوا الاستدلال بها اصلا بل صرح بعضهم بفقد النص كما نقلنا عن شرح نع ولم اظفر ايضا فيها الا على روايتين
تصلحان للتاييد في الجملة احديهما موثقة عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل اذن لغلامه في امرأة حرة فتزوجها ثم ان العبد ابق من مواليه فجاءت امرأة العبد
تطلب نفقتها من مولى العبد فقال ليس على مولى العبد نفقة وقد بانت عصمتها منه لان اباق العبد طلاق امرأته وهو بمنزلة المرتد عن الاسلام الحديث وهذه الرواية
ربما تؤيد القول الاول اذ يستفاد من سؤال عمار كون المعلوم في ذلك الزمان كون نفقة زوجة المملوك مع الاذن على المولى ولم يرده ايض بجواب بل ايضا
لم يحكم بعدم وجوب النفقة على المولى مط بل علل سقوطها ببينونة عصمتها منه بالاباق وفيه تامل اذ لا يمكن ان لا يكون الحكم بالبينونة تعليلا لنفي النفقة بل يكون
حكمه بانه ليس لها على مولى العبد نفقة حكما مط ويكون قوله وقد بانت عصمتها منه حكما اخر مؤكدا للحكم السابق فتدبر والاخرى ما رواه الشيخ في باب
زيادات النكاح وفي باب السراري وملك الايمان عن علي بن حمزة عن ابي الحسن في رجل زوج مملوكا له امرأة حرة على ماة درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها قال
يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض لها انما هو بمنزلة دين له استدانه باذن سيده على ما في الباب الاول او دين استدانه على ما في الباب الثاني ولا يخفى ان هذه الرواية
في المهر تؤيد احد القولين وترد احتمال الثبوت في ذمة العبد بل ظ قوله انما هو بمنزلة دين الخ يؤيد القول الاول فان الدين باذن السيد في المشهور يتعلق

المولى

ولم يكن ثالثا لزم جعل ما ليس بمحرم محرما والحكم بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل وكلاهما بعيد وليس في المسئلة شيء يعتمد عليه فللتوقف فيهما خالف النص مجال
هذا كله حكم الحرة اما الامة فقد عرفت انها تحرم بعد كل طلقتين فلا يجتمع لها طلاق تسع للعدة مع نكاح رجلين وهما معتبران في التحريم نصا وفتوى فيحتمل تحريمها بست
لانها قائمة مقام التسع للحرة وينكحها بينها رجلان ويحتمل باعتبار التسع كالحرة استصحابا بالحل الى ان يثبت المحرم ولا يقدح نكاح ازيد من رجلين لصدقهما مع
الزايد وعلى التقديرين يحتمل اعتبار العدد بكله للحدة اقتصارا في المجاز على المتحقق والاكتفاء في كل اثنين لواحدة للعدة وهي الاولى لقيامها مقام الاثنين ولصدق المجاز
في اطلاقه العدية على الجميع بعلاقة المجاورة فعلى الاول يعتبر اثنا عشر تطليقة اذ وقعتا الاولى من كل اثنين للعدة وعلى التسع فثماني عشرة ويبقى الكلام في الثانية عشرة والثامنة عشرة كما مر وعلى الثاني

المولى لا بكسبه نعم ذهب الى تعلقه برقبة العبد يتبع به بعد العتق ولا يمكن تنزيل هذه الرواية عليه لكنها ضعيفة السند باشتراك ابن ابي حمزة بين الثمالي الثقة
والبطائني الواقفي الضعيف على انه يمكن الفرق بين ما اذا زوج ظاهر الرواية وبين ما اذا اذن في التزويج من دون ان امر بذلك او مباشرته بنفسه لم يحكم في الا
بوجوب المهر على المولى دون الثاني تمسكا باستفادة الالتزام لوازمه في الاول دون الثاني ثم ان الحكم في الرواية بتنصيف المهر اما بناء على القول بان العقد انما
يجب نصف المهر والنصف الاخر انما يجب بالدخول فلما لم يقع في ملكه الا العقد لم يلزم عليه الا النصف فانه اوقع الدخول في ملك الثاني اما بامضائه العقد كما
هو المشهور او بلا احتياج الى امضائه بناء على انه ليس للمشتري الخيار في الفسخ اذا كانت الزوجة حرة كما ذهب اليه ابن ادريس فيجب النصف الاخر على المولى الثاني لا امضائه
العقد او لشرائه مثل هذا العبد او بناء على سقوط النصف الاخر بالطلاق وعلية لوقوع الطلاق وبفسخ المولى الثاني بناء على اختيار كما هو المشهور على القول
بالتنصيف بالفسخ ايضا مثل الطلاق كما ذهب اليه الشيخ وجماعة وان خالف ابن ادريس فيه ايضا وحكم باختصاص التنصيف بالطلاق هذا بقي شيء وهو انه على
القول بوجوب كل المهر بالعقد اذا فسخ الثاني فهل يرجع نصف المهر اليه او الى المولى الاول وكذا على تقدير وقوع الطلاق بعد البيع فنقول قد اختلفوا
فيما اذا طلق الصبي الذي زوجه ابوه اذا بلغ ولم يدخل بها انه هل يرجع النصف الى الولد او الى الوالد اذا كان المهر لازما عليه كان الولد معسرا فقيل انه
يرجع الى الولد وقيل انه اذا لم يدفعه الوالد لم يلزم عليه الا دفع نصف الزوجة واذا دفعه يرجع النصف الى الولد اذا عرفت هذا فنقول هنا على تقدير
القول بلزوم المهر في ذمة المولى الظاهر ان حكم الطلاق بعد البيع او الفسخ على القول به وبالتنصيف به حكم طلاق الصبي بعد البلوغ فحمل هذه الرواية على
التنصيف باعتبار فسخ المشتري الثاني انما يتوجه على القولين الاخيرين واما على القول الاول فالظاهر عود النصف الى المولى الثاني الذي هو بمنزلة العبد في هذا
الوقف فلا يمكن حمل الرواية على التنصيف باعتبار الفسخ كما فعله الشيخ ومن تبعه وكذا لو وقع الطلاق بعد البيع لكن على تقدير حمل الرواية على الطلاق لا
يلزم فرض الطلاق بعد البيع بل يجوز فرضه قبله فيصح على جميع الاقوال واما على تقدير القول بلزومه في كسب العبد فلا اشكال في سقوط النصف لكن الاشكال
في لزوم النصف على المولى من ثمنه الا ان يحمل على ما اذا اخذ المهر المولى قبل بيعه بقدر نصف المهر فلذا حكم بوجوب دفعه عليه ويبقى ان التخصيص بالكسب انما هو اذا
لم يبعه واما مع بيعه فتعين عليه دفعه من ثمنه وح فلا بد من تعليل التنصيف باحد الوجوه التي ذكرنا اولا ولو قيل بثبوت المهر في رقبة العبد كما نقلنا من الاحتمال
عن العلامة في النفقة بل ليس فيه من البعد ما اشرنا اليه في النفقة فيمكن حمل الرواية عليه بل ربما كان ذلك الظهر من تنزيلها على احد القولين باعتبار الامر
بالاعطاء من خصوص الثمن لكن ح ايضا لا بد من توجيه النصف باحد الوجوه التي ذكرنا اولا فافهم والله تعالى يعلم **قوله** وهي كل امرءة لا يخفى صدق التعريف
على بنته فنازلا لابنتا ولابن وكذا على بنت الاخ فنازلا كما ولو كان يدل احدهما احدهما بان يكون الضميران راجعين الى الكلام ابتر المذكورين اي اطلق
ولدها ابواه او احدهما لكان له وجه فافهم **قوله** واما الاخت فكلا وجه الخ واما المتعة فالظاهر جواز العقد على اختها الا بعد انقضاء عدتها لصحيحة الحسين بن سعيد
قوله ولم يكن ثالثا هذا اذا كانت العدة هي الاولى اذ بخروج التسع بالخامسة والعشرين بعد الدخول بعدها فلو توقف التحريم على طلاق اخر بعده وليس
الطلاق ثالثا بل ثانيا لزم جعل ما ليس بمحرم محرما فان المحرم مؤبدا هو التسع العدية وفي هذه الصورة يحرم ذلك بل انما حرم الطلاق الذي بعدها وهو بعيد
ايضا لزم القول بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل وهو الطلاق الثالث فيجعل المحرم هو الطلاق الثاني وهو ايضا بعيد واما اذا كانت العدية هي
الثانية فعلى تقدير توقف التحريم على الطلاق الاخر يلزم ايضا المحذور الاول اذ يلزم ايضا لم يحرم التسع بل الطلاق الذي بعدها ولا يلزم المحذور الثاني اذ
الطلاق بعدها وهو السابع والعشرين ثالث يتوقف على التحليل على هذا فقوله ثالثا ولم يكن انما تظهر فائدته في المحذور الاخير ويمكن ان يحمل جعل ما ليس
بمحرم محرما على ان المحرم هو الطلاق وههنا يلزم ان يكون المحرم هو الطلاق الثاني والمحذور الثاني على ان الطلاق المحرم يلزم ان يتوقف التحليل بعده على المحلل
والطلاق المحرم ههنا كان ثالثا وح فيفائدة القيد تظهر في الوجهين جميعا لكن المحذورين معا متقاربان جدا بجعلهما محذورين الغفلة عن المحذور القوي الذي اشرنا
اليه الذي يلزم في الصورتين لا يخ عن بعد بعينه **قوله** ويبقى الكلام في الثانية عشر والثامنة عشر كما مر فان لشئ يتحقق بالحادية عشر والتسع بالسابعة
عشر فيلزم القول بالتحريم بعد الدخول بغير طلاق ولو توقف على طلاق اخر بعده لزم جعل ما ليس بمحرم محرما فان المحرم مؤبدا هو الست او التسع فقد
ههنا الطلاق الذي بعده واما المحذور الاخر وهو الحكم بدون طلاق موقوف على التحليل فلا يلزم ههنا اذ الطلاق الاخر وهو الثاني عشر او الثامن عشر
يتوقف على التحليل هذا او احتمال المحذور على الوجه الاخير فلا اثر شيء منهما ههنا كما لا يخفى قوله وذهب جماعة الى عدم الخ كانه اشارة الى مرسلة ابن فضال
عن الصادق لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق اذ لم اقف على ما نقل في كتب الاخبار نعم في شرح الارشاد للمص ايضا وكذا في لف كما نقله **قوله** ولا
المصاهرة بلزوم واستدل ايضا في شرح ثع ورفع بان مرة باحد الامرين موقوف على المرافقة المتفقة على وجوب الوطي والتمتع بها الا حولها في الوطي واجاب
في شرح ثع بمثل ما اجابه عن الدليل وهو ان الالزام باحد الامرين انما هو فيمن يمكن المرافقة ويكون اثر الظهار في غيره وجوب اعتزالها ما لم يكفر ولم يتعرض
للجواب بتجويز المرافقة في المتمتع بها ايضا بناء على وجوب الوطي فيها ايضا كما سبق منه ان وجوب الوطي في كل اربعة اعم في الدائم والمنقطع ويظهر منه ان
المعروف بينهم عدم الوجوب في المنقطع والمص في شرح الارشاد استدل اولا بالدليل الثاني المذكور ههنا ثم قال على انه يتوقف على المرافقة في المتمتع
بها وفيه ما فيه ثم استدل بمرسلة ابن فضال ثم قال والجواب ان الكل ضعيف جدا ويمكن ان يكون قوله فيه ما فيه اشارة الى الجواب الذي ذكره الش عن
الدليلين ويحتمل ايضا ان يكون اشارة الى الجواب الذي اشرنا اليه عن الدليل الثاني في كلام **قوله** وروى زرارة لا يخفى ان هذا الاستدلال لا يكاد
يصح من جانب المص لان مذهبه كما سيجيء في كتاب الطلاق ان عدة الامة طهران فلا تعقل **قوله** يحملها على الامة جمعا وذهب جماعة منهم المفيد
المرتضى الى عدة المتعة مطلقا شهران وخمسة ايام نظرا الى اطلاق هذه الرواية **قوله** ولا قائل به سينقل في بحث العدد القول بان عدة الحرة والامة
في الدوام ونحوها في كل منهما اربعة اشهر وعشرا والقائل به الصدوق وابن ادريس على ما صرح به في ذلك في بحث العدد فكيف يقول ههنا انه لا قائل

عشرة كما مر وعلى الثاني
يكتفى بالستة او التسع ويحتمل
في الامة عدم تحريمها مؤبدا
مطلقا لان ظاهر النصوص
ان مورده الحرة بقرينة
نكاح الرجلين مع التسع
فيتمسك في الامة باصالة
بقاء الحل ولعدم اجتماع
الشرطين فيها والتوقف مجال
العاشرة تحريم الملاعنة ابدا
وسيأتي الكلام في تحقيق حكمها
وشرائطه وكذا تحريم الصماء
والخرساء اذا قذفها زوجها
بما يوجب اللعان لولا الآفة
بان رماها بالزناء مع دعوى
المشاهدة وعدم البينة فلو
لم يدع المشاهدة حد ولم يحرم
ولو اقام بينة بما قذفها به سقط
الحد عنه والتحريم كما يسقط
اللعان لان ذلك هو مقتضى
حكم القذف في ايجاب اللعان
وعدمه ولا يسقط الحد
بتحريمها عليه بل يجمع بينهما
ان ثبت القذف عند
الحاكم والا حرمت فيما
بينه وبين الله تعالى وبقي
الحد في ذمته على ما دلت
عليه رواية ابي بصير التي
هي الاصل في الحكم وان
كان المستند الان الاجماع
عليه كما ادعاه الشيخ ره
ودلت الرواية ايضا
على اعتبار الصمم والخرس
معا فلو اتصفت باحدهما
خاصة تقتضي الرواية
ودليل الاصل عدم التحريم
ولكن اكثر الاصحاب عطفوا
احد الوصفين على الاخر
باو المقتضي للاكتفاء
باحدهما والمص عطف
بالواو وهو يدل

بالعدة

اومؤل بقبول قول الزوج فی برائته من المهر لو تنازعا والدخول الموجب للمهر تاما هو الوطی المتحقق بغیبوبة الحشفة او قدرها من مقطوعها وضابطه ما اوجب
الغسل قبلا او دبرا لا مجرد الخلوة بالمراة وارخاء الستر علی وجه ینتفی معه المانع من الوطی علی اصح القولین والاخبار فی ذلک مختلفة ففی بعضها ان وجوبه اجمع
متوقف علی الدخول وفی اخر بالخلوة والاول ظاهرة فی الاول ویعضده مع ذلک الشهرة بین الاصحاب وکثرة الاخبار الثالثة لو ابرأته من الصداق ثم طلقها
قبل الدخول رجع علیها بنصفه لانها حین الابراء کانت مالکة لجمیع المهر ملکا تاما وما یرجع الیه بالطلاق ملک جدید ولهذا کان نماؤه لها فاذا طلقها
رجع علیها بنصفه کما صادفها قد اتلفته فان تصرفها فیه بالابراء بمنزلة الاتلاف فیرجع بنصفه وکذا لو کان عینا ووهبته ایاها ثم طلقها فانه یرجع علیها
بان عدة الامة فی الدوام کالحرة وهذا غریب منه والتحقیق ان القائل بان عدة الامة فی المتعة اربعة اشهر وعشر جماعة من الاصحاب منهم ابن ادریس والعلامة
فی لف ما صرح به فی ذلک هؤلاء منهم من یقول بذلک فی الدوام ایضا کابن ادریس ومنهم من لا یقول به فیه کالعلامة فی لف فانه فی بحث الدائم اختار ان
عدة الامة علی النصف فی غیر الوالدة وفی بحث المتعة قال ان قول الشیخ یعطی ان عدة الامة المتمتع بها شهران وخمسة ایام وابن ادریس قال عدتها یعنی المتمتع بها اربعة
ایام سواء کانت حرة او امة وحدیث زرارة عن الباقر علیه السلام یدل علیه لا یخ من قوة انتهی وعلی هذا فاشکال الش ع انما یتجه علی الصحیح
لا یقول بمضمون الروایة فی الدوام فکیف یستند الیها فی المتعة وعلی هذا فکان علیه ان یخص الاشکال بالص ویقول لیس بقائل به الا ان یرد علی
کل القائلین بهذا القول کما هو ظ کلامه ههنا وصرح فی ذلک واما قوله فیهما ولا قائل به الظ فی انه لا قائل به اصلا ومن هؤلاء القائلین هذا ویمکن
دفع الاشکال الاول عن الص بانه لا یطرح الروایة فی الدوام بل یخصها بام الولد المزوجة بقرینة بعض الروایات الدالة علیه ولا یلزم من تخصیصها فی الدوام
لدلیل تخصیصها فی المتعة ایضا بل اذا امکن حملها علی الاطلاق فیها فلیحمل علیه ما اورده من المعارضة بالاخبار الکثیرة فیمکن دفعها ایضا بالتخصیص بالدوام
جمعا فلا یبقی علیه الا ما ذکره من استبعاد کون العدة فی المتعة اکثر من الدوام هذا توجیه لکلام من قبله والاظهران یقال ان غرض العلامة فی بحث المتعة ان
قول ابن ادریس لا یخ عن قوة تمسکا بصحیحة زرارة ولبعد فیه بزیادة ضعف مط الا فی خصوص المتعة وان کان الاقوی عنده ما اختاره من التنصیف فی غیر ام الولد
کما هو مذهبه فی باب العدد وهو ایضا مط فی الدائم والمتعة اذ لم یخص کلامه فیه بالدائم فتد **قوله** وهذه مخالفة اخری یعنی ان الحکم فیها بالمساواة بین الحرة
والامة مط فی الدوام مخالف للاصول ومخالفته للاجماع اذ لا قائل به علی ما ذکره ثم بعد طرح العمل به فی الدوام واقتضاء الحکم بالمساواة علی المتعة یلزم کون
العدة فی الدائم اضعف من المتعة وهو مخالفة منها للاصول فافهم **قوله** او مؤل بقبول قول الزوج عطف علی قوله شاذ والمراد انه مؤل هذا حتی لا یکون شاذا
اذ ح یمکن توجیه قبول قوله بان المعهود فی ذلک الزمان کان دفع المهر قبل الدخول وتطاول الزمان وح قول الزوج موافق للظ فیقدم بناء علی ترجیح الظ
علی الاصل وهو لیس بشاذ بل قد ورد فی موارد هذا ولا یخفی ان فی صورة النزاع فی دعوی الزوجة المهر وانکار الزوج له فیما اذا ثبت الزوجیة دون المهر
وذهب ایضا جمع من الاصحاب الی قبول قوله تمسکا بالبرائة الاصلیة اذ بمجرد الزوجیة لا یعلم اشتغال ذمته بالمهر لجواز ان یکون عند العقد **قوله** لا معسرا او
کان المهر فی ذمة ابیه او کان عبدا زوجه مولاه وجعل المهر عینا من الزوج او سلمه الیها قبل العقد او کانت عنده ممن لا له فلا یعلم اشتغال ذمته به حتی یحکم
ببقائه بالاستصحاب ولکن لیس نظر الش ع الی هذا فانه ح لا دخل للدخول وتطاول الزمان فان هذه الاحتمال یجری بدونهما لتطاول ایضا واذا لم یقع
الدخول نکون القول قوله یکون اظهر جدا فلا وجه للاشتراط الدخول فی قبوله فافهم وفی قول الشیخ ع الظ ان نسبة هذا القول الی الشیخ باعتبار ما ذکره
فی یه فانه قال فیها متی ادعت المراة المهر علی زوجها بعد الدخول لم یلتفت الی دعواها فان ادعت انها جعلته دینا علیه کان علیها البینة وعلیه الیمین ویمکن
حمل قوله علیها البینة لتعیین ما جعلته دینا علیه وعلیه الیمین علی نفیه لسقوطه عنه بالایفاء والابراء وح فیکون مذهبا شاذا اذ المعروف ان ما ثبت یحکم
باستصحابه الا ان یثبت سقوطه بالبینة ولا یکفی الیمین فیه قال الشیخ فی ف اذا اختلف الزوجان فی قبض المهر فقال الزوج قد اقبضتک المهر وقالت ما قبضته فالقول
قولها سواء کان قبل الزفاف او بعده قبل الدخول بها او بعده ونقل الخلاف عن ذلک حیث قال ان کان بعد الدخول فالقول قوله وان کان قبل الدخول
فالقول قولها وعن جمع من العامة انهم قالوا ان کان بعد الزفاف فالقول قوله وان کان قبل الزفاف فالقول قولها ثم قال دلیلنا اجماع الفرقة واخبارهم وایضا
قول النبی صلی الله علیه وآله البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه والزوج قد اعترف بالمهر وادعی انه قد اقبضها فعلیه البینة والا فعلیها الیمین انتهی ولا
یخفی انه مع ما نقلنا عنه یبعد جدا ان یکون مذهبه فی یه خلاف ذلک والظ ان مراده انه اذا ادعت المهر بمجرد ثبوت الزوجیة فلا یلتفت الی دعواها اذ بمجرد
ذلک لا یمکن الحکم بخصوص او قد روی ایضا قد ذکر قبل ذلک انه ان لم یکن قد سمی لها مهرا او اعطاها شیئا ثم دخل بها لم یکن شیء لها سوی ما اخذته وان لم یسم لها المهر
ولم یعطها شیئا ودخل بها لزمه مهر المثل وح فیجوز ان یکون دعواها علی الوجه الاول ای بان یکون قد اعطاها شیئا قبل الدخول فلا یلزم علیه بالدخول
مهر یمکن الحکم بشغل ذمته بالمهر ایضا حتی یحکم ببقائه بالاستصحاب فلا یسمع دعواها الا اذا ادعت انها جعلت المهر المعین دینا علیه فح علیها البینة لاثبات
ذلک وان لم یکن لها بینة فعلیه الیمین کما فی سایر الدعاوی وعلی هذا فلیس فیه خلاف ما هو المعروف بین الاصحاب وکانه لم ار احدا نسب خلاف القول المعروف
هنا الی الشیخ حتی ان الش ایضا فی ذلک لم ینسب ذلک الیه وانما نسبه الی ابن الجنید وفی فیه ایضا تامل کما بینا وجهه فیما علقناه علی لک فارجع الیه واما الروایة
التی اشار الیها الش فهی روایة حسن بن زیاد عن ابی عبد الله ع قال اذا دخل الرجل بامراته ثم ادعت المهر فقال قد اعطیتک فعلیها البینة وعلیه الیمین وانت
خبیر بانها ایضا یمکن حملها علیه عبارة یه بان یکون المراد بقول الزوج قد اعطیتک شیئا قبل الدخول و لم یسم مهرا فلیس لک مهر سوی ذلک وح فاذا ادعت
المرأة مع ذلک فعلیها البینة لتعیین مهرها فی الذمة فان لم یکن لها بینة فعلیه الیمین لنفیه ففی کلام یه اشارة الی توجیه الروایة وتنزیلها علی ما لا ینافی
الاصول الشرعیة ویمکن ایضا حملها علی ما ذکره العلامة فی لف من ان العادة کانت فی الزمن الاول ان لا یدخل الرجل حتی یقدم المهر وح فیکون الروایة من ترجیح
الظ علی الاصل کما وقع فی موارد ویکون المراد علیها البینة لتعیین المهر وعلیه الیمین لعدم شغل ذمته بالابقاء او نحوه ویکون الحکم مخصوصا بما اذا کانت العادة
کذلک فاذا انتفت تلک العادة کما فی زماننا فی بلادنا لا یجری ذلک ویبنی علی الاصول الشرعیة فتدبر لعموم قول الص فی عوی العموم مع وجود انما علی القول
بکونه للحصر وانه بمعنی ما والا ان فیه تامل اذ مفاده ح عموم الجزاء المنفی لا المثبت نعم علی القول ان ما مؤکدة لان ولا حصر فیه اتجه ذلک بناء علی عموم اسم الجنس
المعرف حیث لا عهد فیشمل المذکورات ما فی المرأة والرجل لکن هذه الروایة رویت تارة کذلک وتارة بزیادة فی سابقه ولاحقه هکذا قال انما یرد
یزوج الی قوم فاذا امرأته عوراء ولم یبینوا له قال لا ترد انما یرد النکاح فی البرص والجذام والجنون والعفل قلت ارایت ان کان دخل بها کیف یصنع بمهرها
قال لها المهر بما استحل من فرجها ویغرم ولیها الذی انکحها مثل ما ساق الیها والظ ان الروایة واحدة وقد اقتصر فی الاول علی نقل البعض فلا یخفی

ضعیفا عدم الرجوع بنصفه فی صورة الابراء والامتناع لقیمة ویحتمل انما اخذ منه مالا ولا انقلاب البعض الصداق لان الابراء اسقاط لا تملیک ولا التفته کما علیه الوزیر الشاهدان بدین فی ذمة زید لعمرو وبعد حکم الحاکم علیه وقبل الاستیفاء وکان قد ابرأ المشهود علیه فانه لا یرجع علی الشاهدة بشیء ولو کان الابراء اتلافا علی من فی ذمته لعزماله والفرق واضح فان حق المهر ثابت حال الابراء فی ذمة الزوج ظاهرا و باطنا فاسقاط الحق بعد ثبوته محقق بخلاف مسئلة الشاهد فان الحق لم یکن ثابتا کل فلم یصادف البراءة حقا یسقط بالابراء وکذا یرجع علیها بنصفه لو خلعها به اجمع قبل الدخول لاستحقاقه له بذلها عوضا مع الطلاق فکان انتقاله عنها سابقا علی استحقاقه النصف بالطلاق فنزل منزلة المنتقل عنها حین استحقاقه النصف ثم یرجع علیها بنصفه عینا او دینا ان ظ الرابعة یجوز ان یشترط ما یوافق الشرع فی عقد النکاح سواء کان من مقتضی عقد النکاح کان لیشترط علیها العدل فی القسمة والنفقة او یشترط علیها ان یتزوج علیها متی شاء او یتسری او خارجا عنه کتاجیل المهر او بعضه الی اجل معین فلو شرط ما یخالف لغا الشرط وصح العقد والمهر کما لو شرط ان لا یتزوج علیها او لا یتسری ولا یطأ ولا یطلق فلو حصل النکاح المحلل لها فساد النکاح فواضح بخالفته المشروع ولا فاصل العقد فانها لطلاق الاخبار علیه والامکان للتعارض مجال لکلام (۲۰)

ومنشأ الخلاف من عدم النص ومساواتهما للقرن المنصوص في المعنى المقتضي لثبوت الخيار وهو المنع من الوطي وفيه قوة وفي بعض كلام اهل اللغة ان العفل هو القرن فيكون
منصوصا في كلام اخرين ان الالفاظ الثلثة مترادفة في كونها الحاجبة في الفرج بمنع الوطي ولا خيار للزوج لو تجددت هذه العيوب بعد العقد وان كان قبل

وخيارا لعيب على الفور عندنا اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الضرورة فلو اخر من اليه الفسخ مختارا مع علمه بها بطل خياره سواء الرجل والمراة ولو جهل الخيار او الفورية فالاقوى انه عذر فيختار بعد العلم على الفور وكذا لو نسيهما ولو منع منه بالقبض على فيه او التهديد على وجه يعد اكراها فالخيار بحاله الى ان يزول المانع ثم تعتبر الفورية ح ولا اخ

انظ انما في الرواية الثانية للحصر وان الكلام في عيوب المراة وشمولها لما في الرجل غير ظ نعم لا بد من حمل الحصر فيها على الاضافي لما ثبت من عدم انحصار العيب فيها في الاربعة فتدبر **قوله** ومنشأ الخلاف من عدم النص هذا منه غريب فانه قد نقل انفا صحيحة الحلبي المتضمنة للعفل وغفل عنه ههنا فلا تغفل ان العفل ورد في رواية عبد الرحمن ابي عبد الله ورواية ابي عبيدة ايض واما القرن فقد ورد في رواية ابي الصلاح الكناني وفي رواية اخرى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفسرها بالعقل وعلى هذا فالحكم بعدم النص في عقله ومساواته للقرن المنصوص في المعنى كما ترى وغاية توجيه كلام الش ان يحمل على عدم العقل بخصوص المعنى الذي ذكره اذ العفل في الروايات المذكورة يحمل القرن بناء على ما نقله من بعض اهل اللغة لكن يكون الحكم به ايضا للمساواة المذكورة ولو قيل انه كما يحتمل ذلك يمكن ان يكون المراد بالقرن في رواية ابي الصباح هو العفل كما فسر به في الرواية الاخرى عن عبد الرحمن وح فيكون المنصوص هو العفل دون القرن على خلاف ما ذكره الش فنقول حمل القرن على خصوص العفل مع كون العظم اقوى منه بعيد جدا فالظ حمل تفسير القرن بالعقل على ان العفل ايض داخل في القرن لا ان القرن مختص به وهذا بخلاف حمل العفل على خصوص القرن اذ لا بعد فيه بناء على ما نقله عن بعض اهل اللغة فيبقى العفل في المعنى الاول غير منصوص فتدبر **قوله** فيكون منصوصا ولكن يكون المراد به القرن وح يصح الحكم بكون العفل بالمعنى المذكور منصوصا باعتبار النص الوارد في القرن ولكن لا يمشي ما ذكرنا في غاية توجيه الش فافهم **قوله** وهو منتف فيهما انتفاءه في الصغيرة غير ظ اذ المعتبر في التمكين عدم المنع من جانبها ولا خفاء في امكانه من الصغيرة ولا يعتبر فيه التمكن بالفعل وعدم مانع منه من شرع او غيره والا لم تستحق الرتقاء والقرناء والحائض والنفساء وقد حكم انفا باستحقاقهن وفي شرح ثع علل الحكم في الصغيرة بانه لما كانت القسمة من جملة حقوق الزوجية وهي بمنزلة النفقة على من لا يستحق النفقة لصغرها او نشوزها فلا قسمة لها ولا يخفى ضعفه ايض **قوله** ولو لم يخف من المجنونة هذا بناء على كون الوجه في سقوط القسمة للمجنونة على ما ذكره من عدم التمكين فانه مع عدم الخوف لم ينتف التمكين واطلق جمع من الاصحاب سقوط القسمة للمطبقة من غير تقييد بالخوف وعلله في شرح ثع بانها لا عقل لها يدعوها الى الانس بالزوج والتمتع به ثم قال والاولى تقييدها بما اذا خاف اذاها ولم يكن شعور بالانس والا لم يسقط حقها منها ولعل ما هنا من تقييد السقوط بالخوف احوط **قوله** وعلى المنصف يجب عليه الخروج كان هذا اذا لم يبق له قسم او لم يكن له قسمة تلك الليلة والا فله ان يبيت عند المقسمة من نسائه ويمكن ايضا ان يكون بناء كلامه على ما هو المختار عنده من عدم وجوب القسمة الا بعد الابتداء بها ويكون وجوب الخروج متفرعا على عدم جواز القسمة باقل من ليلة على هذا القول ايض كما صرح به في شرح ثع اذ لو لم يخرج يلزم عليه القسمة بينهن بقدر تلك البقية لتحقق التنوع مع عدم جواز ابتداء قسمة كذا ويكون مراده وجوب القسمة بعدها او اراد ابتداء قسمة تامة فانه ح لا بد من الخروج والا وجب عليه التسوية بينهن بقدر ملك التقييد ثم ابتدا القسمة ان شاء **قوله** فانه يبيت عند الباقيات اي ويجب عليه الخروج عندهن الى مكان خارج ليصح التشبيه وكان هذا ايض على ما هو المختار عنده فانه اذا كان ذلك في ابتداء القسمة يبيت عند الباقيات مثلها او يحاسبه لتحقق التسوية ثم يستانف قسمة تامة ان شاء وان لم يشاء فلا شيء عليه في الخروج كانه اذا لم يرد القسمة بعدها او اراد قسمة تامة فانه ح يلزمه الخروج اذ لو بات البقية عند واحدة منهن يلزمه التسوية بينهن فيها فلا يمكن في المساوي لعدم الجواز ابتداء بالقسمة ببعض الليلة بلا عذر ويحتمل ايض عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل تحقق التسوية فيما ابتدأ به وان كان في اثناء القسمة بان كان بعد نوبة ليلة عند واحدة منهن فيجب عليه الاتيان بقسم الممنوعة وكذا الباقيات على وجهه باعتبار ما ابتدأ بها من القسمة ويجب ايضا ان يبيت عند غير الممنوعة مثلها او يحاسبه باعتبار ما بات عند الممنوعة من الليلة الناقصة لتحقق التسوية وعليه الخروج لاحد الوجوه المذكورة واما على القول بالوجوب المطلق ففيه اشكال لما فيه من تبعض حق الباقيات بدون ضرورة بل الظ ح سقوط حق القضاء اذ لم يكن له فاضل يكفيه القضاء الى ان يمكنه ذلك فيبقى في حق الباقيات على وجهه ثم يستانف القسمة ولكن لو جوز ذلك فوجه الخروج ظ وقال في شرح ثع والاقرب احتياج التبعض بغير الظلم لو كان يقسم بين نسائه فخرج في نوبة واحدة لضرورة ولم يعد او عاد بعد وقت طويل فيقضي لها من الليلة التي بعدها مثل ما خرج ويخرج باقي الليل الى المسجد ونحوه انتهى ولا يخفى ان القضاء من ليلة البعض لا باس بها على القول المختار في ابتداء القسمة لكن الحكم بوجوبها لا يخ من اشكال والظ التخيير بينها وبين ما ذكره ههنا ولعل القضاء اولى ان يقع القسمة تامة وان وقعت للممنوعة ملفقة بخلاف ما هنا النقصان كان قسم كل واحدة ح عن الليلة لكن كانه لا منع منه اذا كان قسمة تعدد في لا بتداء كما ان جواز التلفيق ايض لذلك والحكم بالخروج على هذا الفرض فلعله اذا اراد القسمة بليلة كاملة بلا زيادة ونقصان ولم يرد استيفاء قسمة اخرى او لم يردها ناقصة فانه ح لو بات البقية عند المقضي لها يصير كل واحدة ازيد من ليلة تامة بقدرها مع احتمال عدم جواز الزيادة كما هو احد القولين ولو باتها عند احد الباقيات فيلزم عليه الاتيان بقسمة اخرى ايض بقدرها بعد اتمام القسمة الاولى ولم يرد ذلك مع احتمال عدم جوازها لكونها ناقصة بلا عذر بل عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل اتمام الاولى مط واما اذا وقع التبعض في الاثناء اي بعد نوبة ليلة كاملة عند احدهن فيشكل القضاء من حيث ان ليلة البعض يصير حق احدى الباقيات فيجوز تاخير حقها عنها يحتاج الى ليل ليس العذر المفروض كانه لا يصلح ليلا عليه اذ كما يصح عذرا له يصلح عذر التفويت حق من فات حقها الان نعم ان التاخير اهون من التفويت فيجب اليه بضاعة العذر وفيه ان هذا معارض بان من تقدم العذر في نوبتها احق بقبول العذر من غيرها واما الحكم بالزوج على هذا التقدير فلاحد الوجوه المذكورة ايض واما على القول المش فالحكم بالقضاء مشكل جدا ايض كما ذكرنا لكنها اهون مما ذكره ههنا اذ لا يلزم فيه الا التاخير عن الحكم بالخروج على هذا الوجه بالقضاء فيها فوجهه ظ ثم ان بعض الفضلاء نقل ما نقلنا عن شرح ثع وحكم بانه يأتي على المذهبين بخلاف ما ذكره ههنا فان انطباقه على القول بالوجوب مشكل لانه لا يفي حق الزوجة التي منع من الاكمال عندها وهو الليلة الكاملة فقد ذكر انه لا يجوز جعل القسم اقل من ليلة للضرورة فتامل انا او لا فلان عدم جواز جعل القسم لاقل من ليلة انما يسلم عند عدم عروض ما يوجبه واما عند عروضه فلعله لا منع منه وهذا

الخروج اذا لم يرد

كان

او يختص به على القول بعدم وجوبه ابتداء فان رضى بالهبة ووهبت لمعينة منهن بات عندها ليلتهما كل ليلة في وقتها
متصلتين كانتا ام منفصلتين وقيل يجوز وصلهما تسهيلا عليه والمقدار لا يختلف ويضعف بان فيه تاخير حق من
الليلتين وبان الواهبة قد ترجع بينهما والموالاة تفوت حق الرجوع وان وهبتها لهن سوية بينهن فيجعل الواهبة كالمعدومة ولو وهبتها له فله تخصيص نوبتها بمن يشاء وباقي الا نقالات الانفصال ما سبق ولها الرجوع قبل تمام المبيت لان ذلك بمنزلة البذل لا هبة حقيقة ومن ثم لا يشترط رضاء الموهبة لا بعده لذهاب حقها من الليلة فلا يمكن الرجوع فيها ولا يجب قضاؤها الخ

كما ان تلفيق الليلة ايض لا يجوز وعلى هذا ما ذكره في شرح شع فلو كان ذلك مانعا من الانطباق على القول المش لكان مانعا من الانطباق على القول الاخر ايضا فلا وجه لما ذكره من صحة تخصيص عدم الانطباق المذكور بالقول المش لكن بالتامل فيما نقلنا من شرح شع يجاب عما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص عدم الوفاء الذي ذكره بالممنوعة فانه يلزم عدم الوفاء بحق الباقيات ايض مثلها وهو اشد محذورا واما رابعا فلما ذكرنا ان انطباق كل منهما على القول المش لا يخ عن اشكال وان كان الامر فيما ذكره هناك اهون مما سنح في هذا المقام **قوله** او يختص به لا يخفى ان اختصاصه على القول بعدم وجوبه ابتداء انما هو في الابتداء واما بعده فيصير مشتركا كما في القول بوجوب المطلق **قوله** في الحاشية اي على واحدة منهن بعشر لعل وجهه ان الرابعة لا يستحق عليه الا ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منها فانه اذا قضى لها ثلثها وهو ثلث عشر وثلث فيصير المجموع ثلثة وخمسين وثلثا فقد استوفت منها حقها الذي هو الربع كاملا ثم اذا اراد ان يفي بحق الباقيات من غير المظلومة بها يجب ان ينظر الى ثلث ثلثة وخمسين وثلث فيوفيه لاحديهما حتى لها ربع المجموع وثلث ذلك سبع عشرة وثلثين وثلث وقد قضى لها عشرا فيجب ان يوفي الباقي اذا اراد الوفاء للباقية ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم الباقي الى ثلاثة وخمسين وثلث المذكور وقد قضى لها عشرا فيوفي الباقي ثم ينظر الى ثلثه المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ما قبله فيوفيه الاخرى بها اولا وقد قضى لها ثلث عشرة وثلثا فيوفي الباقي وهكذا حتى يتم لكل واحدة من الثلثة عشرة يدخل المظلومة بها ايض في القسمة على هذا النهج ان يحصل تساوي الجميع فان اتفق ذلك التقسيم كيف شاء لكن لا يخفى ما في هذا الطريق من الكلفة ووقوع التفريق بين قسم كل واحدة من الثلثة وعدم ملاحظة نوبة كل واحدة منها والظ انه بقي انه يبيت عند الرابعة عشرا في نوبتها من الدورة الثانية وعشرا في نوبة المظلومة بها وعند كل من الباقيتين عشرا في نوبتها والظ ان نسبة هذه الحاشية الى الش غلط والمراد بما في الاصل العود عليهن جميعا **قوله** بالعشر كما هو ظاهر وعلى هذا فان يبيت في التقريب للرابعة ثلثة عشر وثلثا ولاء لا استيفاء كل واحدة منهن مثله ويمكن ان يحمل كلام الش على ما في الحاشية على انه يقضي للرابعة ثلثة عشر وثلثا التي هي ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منه كما ذكرنا ثم بان لكل من الباقيتين بعشر للنوبة الثانية ثم يتم العشرة الثانية للرابعة بان يبيت عندها ستة وثلثين ثم يستانف التقسيم ولا يخ عن وجه **قوله** قضى لها عشرا خاصة اي في الوقت الذي يمكنه ذلك فيه بطلاق او نشوز او نحوهما كما ذكره بعض الفضلاء وهذا على الش على القول فيمكنه ذلك لا ينعقد في حق الثلث من الدورة الاولى لا يبيت في حق الا بعد ابتداء دورة اخرى فيمكنه القضاء قبل استيفائها **قوله** لان قضاء الظلم يستلزم الظلم هذا على القول المش فانه ان جعل القضاء في نوبة الجديدة يلزم الجور عليها وان اسقط زمانها من الجميع يلزم الظلم على الجميع لكن لما كان لا احتمال الظلم المتبادر والى الوهم القضاء الا انه يجب ان يوفي الجديدة في ايام القضاء ليلة من الاربع الا ان يفرغ منها فلو كان الظلم بعشر فيقضي في كل اربع ثلثا للمظلومة ويختص بليلة بالجديدة فيقضي في ثلثة دور وان تبقى للمظلومة ويبقى واحدة فيقضيها ويبيت بها ايض للجديدة مثلها ثم لا يجب عليه شيء الا ان يستانف دورة اخرى باختيار فيجب عليه اتمامها للجميع فهم **قوله** لو كان الظلم ببعض ليلة لا يخفى انه ان كان الظلم ببعض الليلة بنوبته عند اخرى وجب عليه بقاؤه في نوبة المظلومة بها واكمال الباقي لليلة عندها لا اخراجها عن الازواج وان كان الظلم بنوبته منفردا فلا يمكن القضاء مع الاربع الا بطلاق او نشوز ونحوهما كما ذكرنا سابقا ومعه لا وجه للخروج وكذا اذا نقص من الاربع فكان ما ذكره مبني على القول المختار عنده فانه يمكنه القضاء واكمال الباقي لليلة خارجا عن الزوجات كانه اذا لم يرد استئناف دورة او اراد استئنافها دورة تامة فانه بلزمه الخروج والا فلا بد له من استئناف دورة ببعض ليلة او ليحكم بجواز القسمة ببعض الليلة بدون عذر كما مر مرارا **قوله** لان ذلك هو مقتضى التحكيم هذا في الحكم الاول ظ واما في الحكم الثاني فلا لان مقتضى التحكيم ظاهرا هو عدم التوقف على اذن الزوج والزوجة كما نقل عن ظ ابن الجنيد **قوله** وقيل ما لم يتزوج الام لا يخفى ان اشتراط عدم تزوج الام معتبر في القولين الاخيرين ايض فانهم اتفقوا على انه اذا تزوجت الام سقط حقها من الحضانة كما صرح به وسيشير اليه هنا ايض ولم يظهر من كلام هذا القائل الا هذا الاشتراط واما مع وجود الشرط فغاية ثبوت الحكم متى هي فلم يظهر منه فجعله قولا ثالثا مما لا وجه له ولو قيل انه لما لم يعين الغاية فظاهره ثبوت الحق الى زمان البلوغ للاجماع على سقوطه بعده فيرجع الى القول بالتسع لانه البلوغ في الانثى ويمكن ان يقال غرض من جعله قولا ثالثا نقل عبارتهم على ما فيها من الاجمال او يقال ان في القولين الاخرين وان شرط عدم تزوج الام الا ان ذلك الاشتراط يختص بصورة وجود كما اختاره الش واشار اليه هنا لا مط كما هو ظ كلام القوم واما في هذا القول فالاشتراط المذكور مط وبهذا يحصل الفرق بينه وبين القولين الاخرين نعم انهم لم يعينوا ثبوت الحكم مع الاشتراط المذكور والظ انه البلوغ على ما ذكر او يقال ان في هذا القول لما لم يعين الغاية فالظ ثبوت الحكم متى تحقق الشرط المذكور وانما الاان مع البلوغ والرشد لا خلاف في سقوطه قبله لا بد ان يثبت وح فالتفاوت بينه وبين القول بالتسع لا حضانة بعده اصلا واما على القول فقد ثبت بعد التسع اذا لم يحصل الرشد وشيء من الوجوه لا يخ عن بعد **قوله** وطلقها ثلاثا لا حاجة الى الطلاق ثلثا بل يكفي طلاق واحد فكان المراد طلقها طلاقا يتحقق به الثلث الذي شك فيه وهذا اذا تحقق الاثنين وشك في وقوع الثالث كما هو الظ مما فرضه واما لو لم يتحقق ذلك بل شك فيه ايض بل في الواحد ايض فيكفي طلاق اخر وان لم يتحقق به الثلث وكان الاظهر ان يقول مع وطلقها طلاقا اخر ليصح مط **قوله** بل يكفي الاستتار مطلقا اي سواء كان باخذ القناع ام لا

كتاب الطلاق

في العدد جمع عدة وهي مدة تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها من الحمل او تعبدا ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج من الطلاق والفسخ الا في الوفاة فيجب على الزوجة
مطلقا الاعتداد اربعة اشهر وعشرة ايام ان كانت حرة وان كان زوجها عبدا ونصفها شهران وخمسة ايام ان كانت امة وان كان زوجها حرا على الاشهر ومستنده
صحيحة محمد بن مسلم عن الص عم قال الامة وان كان زوجها حرا على الاشهر ومستنده صحيحة محمد بن مسلم عن الص عم قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة
ايام وقيل كالحرة استنادا الى عموم الاية وبعض الروايات وتخصيصهما بغيرها طريق الجمع سواء دخل بها او لا صغيرة كانت ام كبيرة ولو يائسة دائما كان النكاح
ام منقطعا وفي بلغة الاسباب الموجبة للفرقة تعتد ذات الاقراء جمع قرء بالفتح والضم وهو الطهر والحيض المستقيمة الحيض بان تكون لها فيه عادة مضبوطة

كتاب الطلاق

وقتا سواء انضبط — في الفصل الثالث في العدد **قوله** ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج وكذا على اليائسة والصغيرة وان
عددا ام لا مع الدخول — دخل بهما على ما هو المش بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى وجوب العدة عليهما مع الدخول ثلثة اشهر والاول اقوى **قوله**
بها المتحقق بايلاج الحشفة — ان كانت امة هذا اذا لم يكن ام الولد لمولاها واما ام الولد فالمختار عند الشيخ وجماعة منهم المص كما سيجيء ان عدتها عدة الحرة اربعة اشهر
او قبله هامن مقطوعها — عشر وذهب اكثر القدماء الى ان عدة الامة عن وفات زوجها نصف عدة الحرة مط سواء كانت ام ولد ام لا فالمذهب ثلثة **قوله** ومستنده
قبلا او دبرا على المش — صحيحة محمد بن مسلم وفي معناها روايات اخرى كثيرة **قوله** وتخصيصهما بغيرها طريق الجمع لا يخفى ان من الاخبار ما لا يمكن تخصيصها بغير الامة
وان لم ينزل بثلثة اطهار لورودها في خصوص الامة كرواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال عدة المملوكة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا او للتصريح فيها بعموم
احدها ما بقي من طهر — الحكم للحرة والامة كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع او عنهما ثم قال يا زرارة كل النكاح اذا مات الزوج فعلى المرأة حرة كانت او امة او على اي وجه كان النكاح
الطلاق بعد وان قل — منه متعة او تزويجا او ملك يمين فالعدة اربعة اشهر وعشرا وعدة المطلقة ثلثة اشهر والامة المطلقة عليها نصف ما على الحرة وكذا المتعة عليها مثل ما
وغير مستقيمة الحيض — على الامة وظاهر صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع التي سيجيء في بحث عدم العدة على الامة كما سنشير اليه فلا يمكن الجمع بما ذكره نعم بعضها ورد في خصوص ام
ترجع الى التمييز ثم الى — الولد المزوجة كصحيحة حسين بن محبوب وحسنة عن وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل كانت له ام ولد فزوجها من رجل فاولدها
عادة نسائها ان كانت — غلاما ثم ان الرجل مات فرجعت الى سيدها اله ان يطأها قال تعتد من الزوج اربعة اشهر وعشرا ثم يطأها بالملك بغير نكاح وصحيحة سليمان بن
مبتداة ثم تستند بالشهور — خالد قال سألت ابا عبد الله ع عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان او شهران قلت فان توفي عنها زوجها فقال ان عليا ع قال في امهات الاولاد
ثلاثا لشهور وهي — لا يتزوجن حتى يعتددن اربعة اشهر وعشرا وهن اماء فلذا ذهب المص وجماعة الى الفرق بين ام الولد وغيرها جمعا بين الاخبار وهو ايض لا يخلو عن بعد
التي لا تحصل لها الحيض — اذ في الرواية الاولى لا يظهر التخصيص بام الولد من كلام الامام ع نعم الراوي سئل عن خصوصها واما الرواية الثانية فلانه لا يبعد الا على انه ع قال ذلك
المعتاد وهي في سن — في امهات الاولاد لانه ع خص الحكم بها اذ يجوز ان يكون انما سئل عنها فاجاب بذلك او اتفق حكمه ع بذلك في خصوص امهات الاولاد فلا يدل ذلك
الحيض المعتاد وهي — على تخصيص الحكم بها بل ط الاكتفاء بهذا النقل في جواب السائل عن عدة الامة لو مات زوجها انها اربعة اشهر وعشرا مط والا لكان ينبغي ان
في سن الحيض م — يتعرض ع لحكم غير ام الولد ايض ولعل قوله ع وهن اماء ايض يشعر بما ذكرنا اي حكم بذلك فيهن وهن اماء فعلم ان حكم الاماء ذلك وعلى هذا فتخصيص
الاخبار العامة في الاماء بهذين الخبرين مشكل جدا ويمكن ان يوجه ان حكمهم بذلك ليس للجمع بين هذين الخبرين والاخبار العامة في الاماء
حتى يتوجه ما ذكر بل للجمع بين الاخبار الدالة على المساواة والاخبار العامة في الاماء حتى يتوجه الدالة على التنصيف فانه احتمال مناسب للجمع بينهما
به وما ذكر من الخبرين ايض لا يخلو عن تأييد له وعلى هذا فلا يتوجه ما ذكر لكن الحكم به بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال اذ يمكن ايض الجمع بين الاخبار بحمل
اخبار المساواة للحرة على الاستحباب او حمل اخبار التنصيف على التقية ولعله اظهر واولى عملا بعموم الاية ورعاية للاحتياط والله تعالى يعلم **قوله**
دائما كان النكاح ام منقطعا هذا هو المش بين الاصحاب وذهب بعضهم الى ان عدة المتمتع بها اذا مات زوجها عنها وهي في حباله شهران وخمسة ايام
والمعتمد هو الاول لعموم الاية والاخبار وخصوص صحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر ع ما عدة المتعة اذا مات عنها الذي يتمتع بها قال اربعة اشهر وعشرا
قال ثم قال يا زرارة كل النكاح الى اخر ما نقلنا سابقا وغيرها والرواية التي تدل على التنصيف مرسلة لا تصلح للاحتجاج في مقابلها وحملها الشيخ
في يب على انها كانت امة تمتع بها باذن مالكها وفي رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن ع قال عدة المرأة اذا تمتع بها فمات عنها زوجها خمسة واربعون يوما
وهي ضعيفة ويمكن حملها على ما اذا مات الزوج بعد انقضاء ايامها والمراد ان عدتها خمسة واربعون يوما التي هي عدتها ولا يتغير حكمها باعتبار الوفاة
وقال الشيخ في يب انه وهم من الراوي لجواز ان يكون سمع متمتعة انقضت ايامها كان عليها خمسة واربعون يوما فحمله على المتوفى عنها زوجها **قوله**
سواء انضبط عددا كان رأت في اول كل شهر سبعة ايام ام لا كان رأت في اول شهر سبعة وفي اخر ثمانية اما الاول فلا شبهة في استقامة حيضها
لضبطها برؤية الدم ورجوعها الى عادتها عند استمرار الدم واما الثانية فهي ايض بحسب اول حيضها مستقيمة العادة وتتحيض برؤية الدم وانما الاشتباه
في اخره فقيل انه يحكم لها بتكرار اقل العددين فترجع اليه عند الاستمرار وقيل انها بالنسبة الى الاخر مضطربة فيلزمه مع الاستمرار حكمها من الرجوع الى
التمييز او الى الاقران او الروايات لكن لما كان القرء هو الطهر على الاشهر فالمعتبر في الاستقامة استقامة اول الحيض ليعلم به انقضاء الطهر فلذا جعل
الش هذا القسم ايض من المستقيمة واما على رأي من جعل القرء هو الحيض فينبغي ان يخص المستقيمة بالمستقيمة وقتا وعددا معا هذا واما المستقيمة عددا
فقط كان رأت في اول شهر سبعة وفي اخر شهر اخر ايض سبعة فهي بحسب الوقت مضطربة وفي تحيضها برؤية الدم خلاف فقيل انها كالمبتدأة وقيل انها
كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة ومع استمرار الدم الظ ان حكمها حكم ناسي الوقت دون العدد وقد اختلفوا فيها فقيل انها تعمل في الزمان كله ما
تعمل المستحاضة وتجتنب ما تجتنب الحائض وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع الدم فيه وتقضي صوم عادتها اخذا بمجامع الاحتياط وذهب الاكثر
الى انها ترجع الى العدد وتتحيض به في اي وقت شاءت من ايام الدم كما تتحيض بالروايات لكن هل هذا بعد الرجوع الى التمييز اص بل يحكم عليها ابتداء
بذلك الظ من بعض كلماتهم هو الاول حيث يجعلونها داخلة في المضطربة ويحكمون في المضطربة مط بالرجوع الى التمييز ثم الى الروايات ثم يجعلون العادة
العددية فيها بمنزلة الروايات وكذا من كلام الش ههنا حيث لم يجعلها داخلة في مستقيمة الحيض وحكم في غير مستقيمة مط بالرجوع الى التمييز ثم بالاشهر فكانه
لا يعتبر فيها الاقراء التي هي بمنزلة الروايات كما لا يعتبر في العدة الروايات بل حكم فيها بعد التمييز بالاشهر وذكر بعض المحققين ان ذاكرة العدد الناسية
للوقت لو عارض تمييزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز ولا يخفى انه اذا كان الاضطراب باعتبار عدم ضبط الوقت في
الواقع لا نسيانه ايض ينبغي ان يكون حكمه عنده حكم نسيان الوقت من عدم اعتبار التمييز فيه ايض وفيه ان الظ مما ذكروه في مسئلة تعارض التمييز والعادة

[illegible]

[illegible]

واختلافهم فيها هو العادة الوقتية دون العددية كما يظهر بالتأمل فيها فمع عدم ضبط الوقت ووجود التميز ينبغي ان تجعل ايام حيضها زمن التميز لكن اذا
كان زمن التميز انقص من عادة العدد المضبوطة فينبغي الحكم بالتخصيص بقية العادة ايضا واذا كان ازيد عليه فينبغي التخصيص بعده ايضا اذا لم يتجاوز العشرة
واما مع تجاوزها فالاعتبار بالعادة واذا كان زمن التميز في شهر مرتين او ثلثة وتخلل بينهما نقاء اقل الطهر فالظ تحيضها في كل مرة ثم ان كان العدد المضبوط
منها في كل شهر مرة فهو ظاهر هذا ثم انه لم ار في كلامهم التصريح بتعيين عدة ذات العادة العددية لكن قد اشرنا الى ان الظ من كلام الش ان عدتها هي
الاقراء التي لها مطلقا بناء على العمومات الدالة على ان العدة هي ثلثة قروء مع ما تقرر عندهم من انها الاقراء لها شرعا وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلثة اشهر وعدة التي لا يستقيم حيضها ثلث حيض متى حاضتها
فقد حلت للازواج وفي حسنة ابراهيم بن هاشم عنه ع قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة
قروء وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال في التي تحيض في كل ثلثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة والتي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة و
ترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انها لم تيأس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر
وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال عدة التي لم تحض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء والقرء جمع الدم
بين الحيضتين وانت خبير بان الظ من هذه الاخبار ان المستحاضة التي لا تطهر عدتها ثلثة اشهر مط من غير رجوع الى عادة او تميز او اقران او روايات لكنهم
خصوها بمن لا عادة لها ولا تميز ولا اقران في المبتدئة على ما ذكره الش بناء على ما ثبت عندهم في بحث الحيض من الرجوع الى هذه في التحيض ولم يعتبروا الرجوع
الى الروايات هيهنا مع اعتبار الشم ايضا هناك اذ لا يبعد ح مستحاضة يعتد بثلثة قروء فلذا جعلوا ثلثة قروء هيهنا بمنزلة الرجوع الى الروايات هناك لكن
بنوع حرج اذ جاز مخالفة حكم العدة لما ذكروه هناك فلم لا تحمل الروايات على ظاهرها من اعتدادها بثلثة اشهر مط من غير رجوع الى شيء مما ذكروه هنا
اللهم الا ان يثبت اجماع على خلافه فح في الاخبار فلم ار ما يصلح لمعارضتها سوى ما نقله في بيانه من سئل محمد بن مسلم عن عدة المستحاضة فقال تنتظر قدر
اقرائها او تنقص يوما فان لم تحيض فلتنظر الى بعض نسائها ثم لتعتد باقرائها ومثله في الفقيه ايضا لكن فيه بعد اقرائها تزيد يوما او تنقص يوما وهذه
الرواية تدل على الرجوع الى عادتها ومع كونها مبتدئة على الرجوع الى عادة نسائها لكنها لجهالة سندها وعدم ذكر المسئول لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار
الكثيرة هذا مع ما في متنها من الاشتباه فان قوله او تنقص يوما لا يظهر معناه فقيل من ابتداء الحيض من باب الاحتياط ولعله اراد ان ينقص يوما من ابتدائه
الحيض الثالث ويضيفه الى ايام العدة من باب الاحتياط ولا يخفى بعده واما على ما في الفقيه فقيل ان هذه الزيادة والنقصان لاتمام ثلثة اشهر لان العادات
في العادات اختلافها مع ثلثة اشهر بشيء قليل ولعل هذا اذا وقع الطلاق في اول الطهر وكانت الاقراء هي الحيض واما اذا وقع الطلاق في اواخر الطهر او
كانت الاقراء هي الاطهار وهذا مع ما فيه من التعسف يرجع الى اعتبار الاشهر لا الاقراء وقيل المراد ان زيادة يوم ونقصانه ساقط لا يضر في حصول
الاقراء واعتبارها ولا يخفى ما في حمل العبارة عليه من التعسف وفي مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما ع قال تعتد المستحاضة بالدم اذا كان في ايام
حيضها او بالشهور ان سبقت اليها فان اشتبه فلم تعرف ايام حيضها من غيرها فان ذلك لا يخفى لان دم الحيض عبيط حار ودم الاستحاضة دم اصفر بارد
هذه الرواية تدل على اعتبار العادة والتميز الا ان سندها مع قطع النظر عن الارسال ليس بشيء ويمكن ان يقال ان الاية الشريفة والاخبار العامة بان العدة
ثلثة قروء ويكفي مرجحا للحكم بانقضاء العدة بكل ما ثبت انه اقراء شرعا ولا وجه للعدول الا في موضع اليقين وليس كذلك فلا يبعد الرجوع الى الروايات على
ما فعلوه ولكن مع ذلك الاحوط للمستحاضة التي لا تطهر التربص ثلثة اشهر مط ثم في تفسير المستقيمة بما ذكره نظر اما اولا فلان الحكم بان من لها عادة مضبوطة
وقتا تعتد بالاطهار لا يستقيم على اطلاقه فان من اعتادت الحيض فيما زاد على الثلثة الاشهر وطلقت في وقت بقي لها بعد الطلاق ثلثة اشهر لا تعتد
بالاطهار وان كان لها عادة مضبوطة وقتا وعددا واما ثانيا فلان من ترى الحيض وان لم ينضبط كما اذا رات الدم تارة في اول الشهر وتارة في وسطه وتارة
في اخره سواء اتفقت في العدد ام لا اذا لم يكن شيء منها اقل من الثلثة ولا يتجاوز العشرة يحكم بحيضية الجميع تعتد ايضا بالاقراء لا بالشهور ومن غير ان يرجع
الى التميز مع انه على ما فسره غير مستقيمة الحيض فيلزم ان ترجع الى التميز ثم تعتد بالشهور على ما ذكره فالظ على ما فسره ان يقال المستقيمة الحيض هي من
ترى الحيض في كل شهر على قياس عادة النساء على عادة مضبوطة تعتد بالاقراء كان من لم تكن لها عادة مضبوطة تكون بحيث كل ما تراه من دم بشرائط الحيض
تخلل بينهما نقاء اقل الطهر واما من استمر دمها فذات العادة الوقتية ترجع اليها وتعتد بالاقراء واما العددية فقد فصلنا القول فيها واما المبتدئة و
المضطربة فتعتد ان ايضا بالاقراء اذا احكم بحيضهما بالتميز فيهما او الرجوع الى عادة نسائها في الاولى واما مع استمرار الدم وفقد التميز وكذا اختلاف عادة الاقران
في المبتدئة فتعتد بالشهور وكذا من لا ترى الدم وهي في سن من تحيض تعتد بالشهور ولو رات في الاشهر الثلثة مرة او مرتين فحكمها ما فصلوه ويمكن الاختصار
في الكلام بان العدة فيمن هي في سن من تحيض اما ثلثة اقراء باعتبار ثلثة حيض ثبت شرعا كونها حيضا في وقته لا باختيارها او ثلثة اشهر لا ترى فيها حيضا
على ذلك الوجه فايهما سبق تنقضي العدة به لو انقضت ثلثة اشهر ولم يحصل شيء من الامرين فحكمها ما فصلوه من الصبر الى حصول تمام ثلثة اقراء كان او
انقضاء سنة على قول وخمسة عشر شهرا على قول اخر بقي الكلام في مسألة اخرى وهي انهما اشتهر بين الفقهاء من ان العدة هي الاطهار في روايات الاقراء من
الحكم بانقضاء العدة برؤية الدم الثالث ليس بظاهر على اطلاقه بل انما هو فيمن لها عادة مضبوطة يجب لو ثمانية اذا وصل اليها واما في غيرها فقد صرح
بعضهم بانها مع الاختلاف تصبر الى انقضاء اقل الحيض اخذا بالاحتياط اما بناء على القول بعدم الحكم بحيضها ووجوب العبادات عليها الى ان يمضي اقل الحيض
كما اشرنا اليه سابقا او بناء على الفرق بين العبادات والعدة ووجوب زيادة الاحتياط في العدة بخلافها ولا يخفى انه على هذا يكون الحكم في بعض فروض
ناسي العدد دون الوقت ايضا ان لا يحكم بانقضاء العدة بمجرد الحكم بتحيضها شرعا بل الى ما يصل الى ما يتيقن كونه وقت الحيض فلو علم انه اخره مثلا و

بتله

سواء كانت مسترابة كما عبر به كثير ام انقطع عنها الحيض لعارض من مرض وحمل ورضاع وغيرها تعتد بثلثة اشهر هلالية ان طلقها عند الهلال والا اكملت المنكسر ثلثين بعد الهلالين على الاقوى والاشهر تعتد بالطهرين ان كانت مستقيمة الحيض في خمسة واربعين يوما ان لم تكن ولو رات الحمرة الدم في الاشهر الثلثة مرة او مرتين ثم احتبس الى ان انقضت الاشهر انتظرت تمام الاقراء لانها استرابت بالحمل غالبا فان تمت الاقراء قبل اقصى الحمل انقضت عدتها والا صبرت تسعة اشهر على اشهر القولين او سنة على قول فان وضعت ولدا واجتمعت الاقراء الثلثة فذاك هو المطلوب في انقضاء العدة والا ينفق احد الامرين اعتدت بعدها اي بعد التسعة او السنة بثلثة اشهر الا ان يتم الاقراء قبلها فيكتفي بها وقيل لابد من وقوع الثلثة الاقراء بعد اقصى الحمل كالثلثة الاشهر والاول اقوى والاطلاق المص

قبله باحدى الروايات فربما لا يحكم بانقضاء العدة الا بالدخول في الثلثة الاخيرة المبقية لا بما تحيضت قبلها ليطابق احدى الروايات عملا بالاحتياط والظ ان حكمهم بانقضاء العدة بمجرد رؤية الدم الثالث في المضبوطة ايضا انما هو بحسب الظ بمعنى انه يجوز لها التزويج مثلا بمجرده واما لو فرض انقطاع الدم قبل الثلثة فيتبين بقاء العدة وفساد الحكم الظ الى ان يتم العدة بوجه اخر فتدبر **قوله** سواء كانت مسترابة المسترابة هي التي حصل فيها ريبة الحمل كما فيما اذا تاخر حيضها عن عادتها وكثيرا ما يطلق في كلام الاصحاب على من لا تحيض وهي في سن من تحيض مط سواء كانت مسترابة بالحمل او تيقنت حملها او عدمه ومع عبر الاصحاب ههنا بالمسترابة ارادوا بها المعنى الاعم فافهم **قوله** لعارض من مرض وحمل هذا اذا كان الحمل من الزنا فانها لا عدة عليها من الزنا سواء كان سابقا على التزويج او بعده لكن علم كون الحمل من الزنا لبعد الزوج فح انما تعتد للزوج بالاشهر اذا لم تر الحيض واما اذا كانت حاملا من الشبهة بان وطئت بعد التزويج بالشبهة والتحق الولد بالواطي لبعد الزوج ثم طلقت فتعتد للواطي بها بوضع الحمل ثم تعتد للطلاق بعده بما هو حكمها من الاقراء او الاشهر على ما صرح به في شرح لع ولو كان الحمل من الزوج فالعدة انما هي وضع الحمل لا الاشهر كما سيجيء **قوله** ان طلقها عند الهلال بان يبتدئ باللفظ قبل الغروب من ليلة الهلال بحيث يقترن الفراغ منه باول الشهر لا بابتدائه في اول الشهر لانه الى ان تم لفظه يذهب جزء من الشهر فينكسر كذا في شرح لع في هذا البحث وقال في بحث السلم منه واعلم ان المعتبر في الاولية والاثناء العرف لا اللغة فلا يقدح فيه اللحظة والساعة مع احتمال التنهي والاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب فافهم **قوله** بعد الهلالين على الاقوى وقيل تعتد بهلالين بعد الشهر الذي وقع الطلاق في اثنائه وتاخذ من الثالث بقدر ما مضى من الشهر المذكور وقيل بانكسار الجميع فيسقط اعتبار الاهلة وهذا البحث ات في جميع الاجال كالسلم والدين المؤجل وغيرهما وما اختاره الش هو المش بين الاصحاب ولا يخ عن قوة لكن الاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب هذا فيما قدر له الشهر شرعا كالعدة واما الاجال المشترطة بين الناس المقدرة بالشهر فلو لم نقل بكفاية التميم بقدر الفائت فلا ريب في كفاية الاكمال ثلثين فيها بناء على العرف ولا حاجة الى الاحتياط برعاية القول الثالث فتدبر **قوله** والضابط ان المعتدة المذكورة اي لغير الوفاة **قوله** وان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها يعني انها اذا مضى ثلثة اشهر بيض انقضت عدتها بها سواء لم تكن لها عادة مستقيمة او كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها فالواو وصلية والظ من كلام الاصحاب ان الاعتداد بثلثة اشهر بيض انما هو في غير المستقيمة واما المستقيمة فانما تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلثة فهو اوفق بالاية الشريفة والروايات الواردة في هذا الباب لكن جماعة منهم كالمحقق والعلامة حكموا بعد ذلك بان من رات الدم في كل خمسة اشهر او ستة تعتد بالاشهر فيعلم منه ان حكمهم باعتداد المستقيمة بالاقراء انما هو فيما اذا كان عادتها فيما دون ذلك كانهم لما راوا ان الحكم باعتداد المستقيمة مط بالاقراء يوجب فيما كانت العادة في كل خمسة اشهر مثلا ان تزيد العدة على السنة التي هي مختارهم في عدة المسترابة وهي اطول العدات على ما هو المعروف بينهم فلذا عدلوا عن اعتبار الاقراء فيها الى الاشهر التي هي بدلها وخصوا اعتبار الاقراء بما اذا كانت العادة فيما دون ذلك وتفصيل الكلام في هذا المقام فيما علقناه على شرح لع **قوله** في الحاشية والمروي فيه خبر عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عم عن رجل عنده امراة شابة وهي تحيض في كل شهرين او ثلثة اشهر حيضة واحدة كيف يطلقها زوجها فقال امر هذه شديد هذه تطلق طلاق السنة تطليقة واحدة على طهر من غير جماع بشهود ثم تترك حتى تحيض ثلث حيض متى حاضتها فقد انقضت عدتها قلت له فان مضت سنة ولم تحض فيها ثلث حيض قال يتربص بها بعد السنة ثلثة اشهر ثم قد انقضت عدتها قلت فان ماتت او مات زوجها قال فايهما مات ورثه صاحبه ما بينه وبين خمسة عشر شهرا والرواية موثقة بعمار ومتنها ايضا لا يخ من قصور فان الاشتباه في امر هذه المراة لو كان انما هو في عدتها لا في كيفية تطليقها كما يظهر من السؤال ايضا لا يظهر وجه لتخصيصه طلاقها بطلاق السنة اذ لا منع من طلاق العدة ايضا فيها ويمكن حمل قوله كيف يطلقها على السؤال عن كيفية عدتها وقوله عم طلاق السنة على السنة بالمعنى الاعم والتخصيص بالسنة باعتبار افضليتها مط لا بسبب في خصوص هذه المراة بل التفاوت بين هذه المراة وغيرها ليس الا باعتبار ما ذكر في عدتها فافهم **قوله** فيها واما التربص تسعة آه هذا منه رحمه غريب فان القول بالتسعة مستنده الى رواية سورة بن كليب وقد رواها الشيخ في يب بعد رواية عمار متصلة بها وهو في شرح لع نقل الروايتين جميعا وههنا وقع منه هذه الغفلة وبالجملة فالرواية هكذا عن سورة بن كليب قال سئل ابو عبد الله عم عن رجل طلق امراته تطليقة على طهر من غير جماع بشهود طلاق السنة وهي ممن تحيض فمضى ثلثة اشهر فلم تحض الا حيضة واحدة ثم ارتفعت حيضتها حتى مضت ثلثة اشهر اخرى ولم تدر ما رفع حيضها قال ان كانت شابة مستقيمة الطمث فلم تطمث في ثلثة اشهر الا حيضة ثم ارتفع طمثها فانها تتربص تسعة اشهر من يوم طلقها ثم تعتد بعد ذلك ثلثة اشهر ثم تتزوج ان شاءت وسند الرواية الى سورة بن كليب صحيح واما هو فمشترك بين رجلين احدهما مجهول والاخر فيه مدح في الجملة وفي سند ما روي في مدحه حفص بن منصور وقد ضعفه ابن الغضائري وان وثقه النجاشي ونقل توثيقه ومدحه عن شيخنا المفيد ايضا واما ما ذكره بعض المحققين من ان هذه الرواية ضعيفة لان راويها هو سورة بن كليب لم يرد فيه مدح يعتد به وقد ضعفه ابن الغضائري فكانه اشتباه منه رحمه الا ان يحمل كلامه على تضعيف مدحه باعتبار تضعيف راويه ولا يخفى بعده ثم ان المحقق في النكت بعدما ذكر ان عمار افطحي فلا اعمل على ما يتفرد به لكن الشيخ لا يطرح رواياته ويقول انه ثقة ذكر ان رواية سورة ارجح لسلامة طريقها وكانه اراد السلامة من فساد المذهب هذا ثم انه يستشكل على الروايتين بان التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق لا يطابق شيئا من الاقوال في اقصى الحمل لان مدته انما تحسب من اخر وطئ وقع بها لا من حين الطلاق فلو فرض انه كان معتزلا لها ازيد من ثلثة اشهر تجاوز مدة التربص عن اقصى مدة الحمل على جميع الاقوال على رواية التسعة فكيف عن السنة ايضا بعد العلم ببراءتها عن الحمل بالتسعة كما هو احد الاقوال او السنة على قول اخر اعتدادها بثلثة اشهر غير متجه لان مع طرو الحيض وقبل تمام الثلاثة ان اعتبرت العدة بالاقراء وان طالت يتم الاكتفاء بالتسعة والثلثة ولا بالستة والثلثة اذا لم يحصل الاقراء بها وان اعتبر مضي ثلثة اشهر بيض بعد انقضاء فالمعتبر بعدم العلم بخلوها من الحمل حصول الثلثة كذلك ولو قبل العلم لان عدة الطلاق لا يعتبر القصد اليها

والقوى يقتضي عدم الفرق بين استرابتها بالحمل وعدمه في وجوب التربص بمعنى التسعة او سنة ثم الاعتداد بعدها حتى لو كان زوجها غائبا عنها فحكمها كذلك وان كان ظ الحكم يقتضي اختصاصه بالمسترابة و احتمل المص في بعض تحقيقاته الاكتفاء بالتسعة لزوجة الغائب محتجا بحصول المسمى لعدة والدليل محل النزاع وهذه اطول عدة تفرض والضابط ان المعتدة المذكورة ان مضى لها ثلثة اقراء قبل ثلثة اشهر انقضت عدتها بها و ان مضى عليها ثلثة اشهر لم تر فيها دم حيض انقضت عدتها بها و ان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها بان كانت ترى الدم في كل اربعة اشهر مرة او ما زاد فيها او ما نقص بحيث يزيد عن ثلثة ولو بلحظة و مضت في الثلثة وما ولو قبل انقضائها بلحظة فحكمها ما فصل سابقا من انتظار اقرب الامرين من تمام الاقراء ووضع الولد فان انتفيا اعتدت بعد التسعة باشهر ثلثة اشهر الا ان تتم ثلثة اقراء قبلها ولو مبنية على ما سبق لا فرق بين ان يتجدد لها دم آخر في الثلثة او قبلها وعدمه م

وقد مضى ثلاثة اشهر كما في التسعة فلا وجه للتربص ثلثة اخرى ولو فرض اعتبار القصد فلا يكفي ايضا البلوغ الى سنة او ثلثة بعدها ما لم يعتبر في الثلثة
الاخيرة كونها بيضا ولم يعتبر ذلك في الروايتين ولا في فتوى الاصحاب ولا يخفى انه لو صحت الرواية فالامر في مثل هذه الاشكالات هين اذ براءة الرحم
وان كانت من مصالح العدة لكن قد اعتبر فيها مصالح اخرى ايضا كما يظهر من عموم عدة الوفاة واختلاف الحرة والامة في العدة وعلى هذا فلا يبعد ان يكون
مصلحة الاعتبار في التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق وان ظهر براءة الرحم في بعض الموارد قبلها باعتبار مصلحة اخرى ولا يرى انه اوجب الاعتداد
بثلثة اشهر بيض بعد الطلاق وان ظهر البراءة من الحمل باعتبار مضي ثلثة اشهر كما تضاعدا من حين الوطي قبله على انه ليس في الروايتين ان ذلك
التربص لظهور براءة الرحم وانما وقع ذلك في كلام بعض الاصحاب كالمحقق حيث قال صبرت تسعة اشهر لاحتمال الحمل ولعل مراده الاشارة الى بعض
مصالح الحكم لا انها منحصرة فيه ولا انها ايضا جارية في جميع الموارد اذ الظاهر انهم يحكمون به فيمن لا يحتمل فيها الحمل ايضا كما صرح به الشهيد ههنا فاندفع الاول
واما الثاني فيمكن دفعه ايضا بانا لا نسلم ان العدة لا بد ان يكون بالاقراء البتة ولا انه اذا لم يعتبر الاقراء حتما فيكفي مضي ثلثة اشهر بيض مطلقا بل نقول
ان احدهما يكفي للعدة اذا كانت الاشهر المذكورة في ابتداء الطلاق واما اذا كانت بعد حيضة او حيضتين فلعلها لا تكفي في العدة بل لا بد من الاقراء او
مضي سنة او سنة وثلثة بعدها كما تضمنت الروايتان وذكره الاصحاب على ان الحكم بوجوب التربص تسعة ثم ثلثة في الرواية الاخيرة لا يلزم ان يكون الاول للبراءة والثاني
للاعتداد بل يمكن ان تكون الجميع للبراءة بناء على ان اقصى الحمل سنة كما هو احد المذاهب لكن التفصيل للاشارة الى ان المدة الاولى مما لا بد منه لظهور
البراءة والثانية لرفع الاحتمال البعيد النادر الذي قد يتفق في بعض النساء هذا واعلم ان ههنا مسألة اخرى وهي ما لو طلقت فادعت الحمل وقد ورد
فيها روايات فمنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا ابرهيم يقول اذا طلق الرجل امرأته فادعت حملا انتظر بها تسعة اشهر فان ولدت والا اعتدت بثلثة
اشهر ثم قد بانت منه ولا يخفى ان هذه الرواية مؤيدة جدا لرواية سورة لانه اذا اوجبت التربص تسعة ثم ثلثة لادعاء الحمل فلا يبعد وجوبه للاسترابة ايضا
واما ما يقال من انه يمكن حمل قوله والا اعتدت ثلثة اشهر على انه جعلت عدتها ثلثة اشهر من التسعة ثم قد بانت منه بعد الثلثة من التسعة فلا يخفى بعد
هذا ومنها رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن ع قال قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع حيضها كم عدتها قال ثلثة اشهر قلت فانها ادعت
الحمل بعد ثلثة اشهر قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت تتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ادعت الحمل بعد ثلثة اشهر قال لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت وهذه الرواية تحتمل وجوها احدها ان يكون حكمه ع اولا بان العدة تسعة اشهر وقوله ع انما
الحمل تسعة اشهر محمولا على العدد الواجب من العدة وقوله ع تحتاط بثلثة اشهر محمولا على الاستحباب وربما يؤيده لفظ الاحتياط وعلى هذا فتحمل الثلثة في
رواية عبد الرحمن بن الحجاج ايضا على الاستحباب بل في رواية سورة ايضا يمكن الحمل على الاستحباب بناء على ما ذكرنا من تقارب المسألتين من حيث الاعتبار وثانيها
ان يكون حكمه ع بوجوب التسعة بناء على صحة ما ادعته المرأة من الحمل وان اقصى الحمل تسعة ثم لما سئل ثانيا انها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر اشار ع الى فساد
دعويها بان الحمل ليس الا تسعة اشهر ثم لما سئل عن جواز تزويجها اجاب بعدم جواز التزويج ما لم تحتاط بثلثة اشهر اخرى بناء على وجوب الاعتداد بثلثة
بعد اقصى الحمل ولفظ الاحتياط ليس بصريح في عدم الوجوب وعلى هذا فتوافق رواية عبد الرحمن وثالثها ان يكون قوله ع عدتها تسعة اشهر بناء على ما
هو الشائع الغالب في الحمل وكذا قوله ع انما الحمل تسعة اشهر فالمراد ان الظاهر بعد تسعة اشهر كذب دعواها ثم لما سئل عن تزويجها اجاب بانها تحتاط بثلثة اشهر بناء
على ان اقصى الحمل سنة وان كان نادرا جدا وعلى هذا فيمكن ان يكون الاحتياط على سبيل الوجوب كما هو ظاهر او على الاستحباب بناء على كفاية تربص المدة
التي هي اقصى الحمل في الغالب ولا يخفى ان قوله ع في اخر الخبر لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت مما يؤيد الوجه الاخير اذ يفهم منه ان الحكم بتربص الثلثة لبقاء
ريبة في الجملة هذا وعلى الوجوه فهذه الرواية ايضا مؤيدة لرواية سورة في اعتبار التسعة وكذا الثلثة ايضا لكن اما على سبيل الوجوب او الاستحباب على ما
ظننا وسندها وان لم يكن صحيحا لكن كانه موثق حسن ومنها رواية ابن حكيم ايضا عن ابي ابرهيم او ابنه انه قال في المطلقة يطلقها زوجها فتقول انا حبلى فتمكث
سنة قال ان جاءت به لاكثر من سنة لم تصدق ولو بساعة واحدة وهذه الرواية ظاهرة في ان اقصى الحمل سنة ولا تخلو عن تأييد للروايتين الاوليين ولرواية سورة
كما لا يخفى ومنها رواية محمد بن حكيم ايضا بسند موثق حسن عن العبد الصالح عليه السلم قال قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها
قال ثلثة اشهر قلت جعلت فداك فانها تزوجت بعد ثلثة اشهر فتبين لها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيهات من ذلك يا ابن حكيم رفع
الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين في ثلثة اشهر لان الله تعالى قد جعله وقتا يستبين فيه الحمل قال
قلت له فانها ارتابت قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ارتابت بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت فتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ارتابت بعد ثلثة اشهر قال ليس عليها ريبة تتزوج وهذه الرواية تحتمل وجهين احدهما ان يكون الغرض من قوله ع هيهات من ذلك الى قوله قال
قلت بيان فساد دعواها الحمل او عدم ظهوره الا بعد ثلثة فان الحمل لا بد ان يستبين في الثلثة ويكون المراد بقوله قلت فانها ارتابت انها ارتابت في
الواقع فما حكمها وان كانت كاذبة في دعوى عدم ظهوره في الثلثة او انها تدعي الريبة وان كانت كاذبة في احدى الدعويين فما حكمها فاجاب عليه السلم
بان عدتها تسعة اشهر بناء على تحقق الحمل في الواقع او على احتماله بان تكون كاذبة في الدعوى الاخرى وهذا الى اخره محمول على احد الوجوه التي ذكرنا في
الرواية الاولى منه وثانيهما ان يكون قوله قلت له فانها ارتابت لم يكن سؤالا عن المرأة الاولى بل سؤال على حدة عن امرأة يطلقها زوجها فارتفع طمثها
وارتابت بالحمل فاجاب ع بما اجاب ويحمل على احد الوجوه التي ذكرنا في الرواية الاولى وعلى الوجهين هذه الرواية ايضا توافق الرواية الاولى منه ومنها
رواية محمد بن حكيم ايضا قال سئلت ابا الحسن ع فقلت المرأة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد قال ثلثة اشهر قلت فانها ارتابت قال تعتد اخر
الاجلين تعتد تسعة اشهر قلت فانها ارتابت قال ليس عليها ارتياب لان الله عز وجل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب والظاهر ان لفظة لا في تحيض

وعدة الحامل وضع الحمل اجمع كيف وقع اذا علم انه نشوء ادمي وان كان علقة ووضعته بعد الطلاق بلحظة ولا عبرة بالنطفة في غير الوفاة وفيها بابعد الاجلين من وضعه ومن الاشهر الاربعة والعشرة الايام في الحرة والشهرين والخمسة الايام في الامة ويجب الحداد على الزوجة المتوفى عنها زوجها في جميع مدة العدة وهو ترك الزينة من الثياب والادهان والطيب والكحل الاسود والحناء وخضب الحاجبين بالسواد واستعمال الاسفيداج في الوجه وغير ذلك مما يعد زينة عرفا ولا يختص المنع بلون خاص من الثياب بل يختلف ذلك باختلاف البلاد والازمان والعادات فكل لون يعد زينة عرفا يحرم لبس الثوب المصبوغ به ولو احتاجت الى الاكتحال بالسواد جاز فان نادت الضرورة باستعماله ليلا ومسحه نهارا وجب الا اقتصرت على ما يتادى به الضرورة ولا يحرم عليها التنظيف ولا دخول الحمام ولا تسريح الشعر ولا السواك ولا قلم الاظفار ولا السكنى في المساكن العالية ولا استعمال الفرش الفاخرة ولا تزيين اولادها وخدمها

سهو من النساخ الا ان يحمل على القول بوجوب العدة على الصغيرة وبقي ان قوله قلت فانها ارتابت سؤال اخر عن المراة التي ارتابت لا عن المراة المفروضة اولا ولا يخفى بعده ثم لا يخفى ان هذه الرواية اظهر دلالة على الاكتفاء بالتسعة مع الارتياب فان اقصى الحمل تسعة لكن ليس فيها حديث دعوى الحمل فيمكن ان يخص ما يدل على السنة بصورة دعوى الحمل وايضا بقرينة الروايتين الاخيرتين منه وما يكون فيها مظنة الاكتفاء بنقل بعض الحديث وترك تتمته وهو السؤال عن التزويج والجواب بالاحتياط بثلثة اشهر وهذا ما يضعف التمسك بها بما دونها فتم **قوله** فيها تبين بالثلثة من غير تفصيل اي بين الثلثة المتصلة بالطلاق وغيرها فظاهرها كفاية مضي الثلثة البيض مط وان كان بعد حيضة او حيضتين وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على الاكتفاء بالتسعة بل بما دونها ايضا اذا مرت عليها ثلثة اشهر بيض وان كانت الحيضة او الحيضتين لكنه لما كان ظ الاصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العدة بما دون التسعة فلا يمكن الجراة على الحكم فيما دونها واما فيها فالحكم به لا يخ عن قوة ولعل مراده بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة والثلثة كما هو القول المش الظ سياق كلماته ولان ظ الاصحاب كما يرشد اليه كلام الشرح ايضا في اول الحاشية الاتفاق على احد القولين ولم ينقل القول بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة عن احد نعم ذكر في شرح بع ان ظ الروايتين قاصرة عن افادة مثل هذا الحكم لكن الشهرة مرجحة لجانبها على قاعدتهم ولو قيل بالاكتفاء بالتربص مدة تظهر فيها انتفاء الحمل كالتسعة من غير اعتبار مدة اخرى كان وجها ولعل ما ذكره احتمال اشو وجهه على تقدير القول به كما هو ظ كلامه لا انه قول لاحد فالظ حمل كلامه هيهنا على ما ذكرنا ويمكن حمله على ظاهره من الاكتفاء بالتسعة كما ذكره في شرح بع بان يقال ان الاتفاق لم يظهر له الا على عدم الانقضاء بما دون التسعة وهو وان لم يعلم مخالفا للقولين لكنه احتمل القول بالاكتفاء بالتسعة ولم يظهر له اختصاص القول فيهما والله تعالى يعلم واما الروايات التي اشار اليها فحسنة زرارة هي ما رواه في في وفيب في الحسن بابرهيم بن هاشم عن زرارة وهي كالصحيح وفي الفقيه رواها عن ابن ابي عمير والبزنطي جميعا عن جميل عن زرارة وطريقه صحيح عن ابي جعفر ع قال امران ايهما سبق بانت المطلقة المسترابة تستريب الحيض ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم او مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض قال ابن ابي عمير قال جميل وتفسير ذلك ان مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت فهذه تعتد بالحيض على هذا الوجه ولا تعتد بالشهور وان مرت ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بانت به مطلقا ولا اختصاص لها بالثلثة الاولى ويؤكدها اطلاق قوله ع وان مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض فانه يدل على انه ان كانت بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالاشهر ولا حاجة الى الاقراء والا فلا وجه للاشتراط المذكور ومثله ما نقل ايضا عن جميل في تفسيره فانه خص الاعتداد بالاقراء بمن مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم هكذا في الثالثة والثانية ثم قال وان مرت بها ثلثة اشهر لم تحض فقد بانت اذ لا يخفى ظهوره في ان مضي ثلثة بيض يكفي في انقضاء العدة مط ومثله ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول امران ايهما سبق الى المسترابة انقضت به عدتها ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بالشهور وان مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيض ثلثة اشهر انقضت عدتها بالحيض وما رواه ايضا في الموثق بابن فضال هو كالصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال اي الامرين سبق اليها فقد انقضت عدتها ان مرت ثلثة اشهر لا ترى فيها دما فقد انقضت عدتها وان مرت ثلثة اقراء فقد انقضت عدتها لكن لا يخفى ان مورد تلك الروايات سوى موثقة ابن فضال هو المسترابة وهي على ما ظهر لك من معناها لا تشمل مستقيمة الحيض التي لم تختلف عادتها ولم تحصل فيها ريبة حمل واما موثقة ابن فضال فضمير اليها فيها وان امكن عوده الى المراة مط لكن الظ بقرينة الروايات الاخرى عن زرارة رجوعه الى المسترابة وعلى هذا فالروايات المذكورة اوفق بما نقلنا من الاصحاب من الضابط وهو ان الاعتداد بثلثة اشهر انما هو في غير المستقيمة وان المستقيمة تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلثة لا بما ذكره الش من جعل الضابط شاملا للمستقيمة التي زاد عادتها على الثلثة ايضا فتم واما صحيحة ابي بصير فما وجدنا في هذا الباب الا ما رواه الشيخ عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال في المراة يطلقها زوجها وهي تحيض كل ثلثة اشهر حيضة فقال اذا انقضت ثلثة اشهر انقضت عدتها يحسب لها كل شهر حيضة وهي صحيحة الى ابي بصير واما هو فالظ انه يحيى بن القسم الموثق الواقفي بقرينة رواية شعيب ابن اخته فالرواية موثقة ولا يخفى عدم موافقتها لما نقله الش فان ظاهرها كفاية ثلثة اشهر وان رأت فيها الحيض لا كفاية ثلثة اشهر لا تحيض فيها على ما نقله الش ومثلها صحيحة محمد بن مسلم فانه روى عن احدهما ع قال في التي تحيض في كل ثلثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة وهي التي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة وترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انها لم تيأس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر اذ لا يستفاد منها ايضا التقييد بعدم الحيض في الثلثة بل ظ في خلافه وكانه حمل الحيض في كل ثلثة في الروايتين على رؤيته بعد كل ثلثة على ما حمله الشيخ في الاستبصار جمعا بين الاخبار فنقلهما على وفق ما حملهما عليه وهو كما ترى هذا وههنا رواية اخرى لم يشر اليها الش وهي صحيحة ابي مريم عن ابي عبد الله ع عن الرجل كيف يطلق امراته وهي تحيض في كل ثلثة اشهر حيضة واحدة قال يطلقها تطليقة في غرة الشهر فاذا انقضت ثلثة اشهر من يوم طلقها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب وهي ايضا مثل الروايتين السابقتين واعلم ان ترك الاصحاب العمل بهذه الروايات واتباع رواية سورة او عمار اما للثبوت الاجماع المركب عندهم على احد القولين واما لان روايات زرارة ان كانت ارجح سندا الا ان دلالتها على كفاية الثلثة البيض مط لا يخ عن ضعف فان استفادة ذلك اما باعتبار الاطلاق والمفهوم كما اشرنا اليه ومن دابهم حمل المطلق على المقيد فاذا استفيد من الروايتين عدم كفاية الثلثة البيض مط فيجب حمل روايات زرارة على الثلثة المتصلة بالطلاق جمعا واما المفهوم فلا يعارض المنطوق ويمكن ان يق ان اشتراط ان لا يكون بين الحيضتين ثلثة اشهر ربما يكون لبيان استقلال ثلث حيض في انقضاء العدة بها اذ لو كان بين الحيضتين ثلاثة اشهر فربما يتوهم ان انقضاء العدة باعتبار الثلثة الاشهر التي بينهما واما الروايات الاخر فظاهرها متروك بالاجماع عندهم على عدم كفاية الثلثة غير البيض وكذا روايات زرارة على اشتراط البيض وبعد تاويلها بما نقلنا عن الاستبصار لا تصلح لمعارضة الروايتين اذ ح لعل الحكم بكون عدتها ثلثة اشهر انما هو اذا كانت بيضا متصلة بالطلاق لئلا تخالف الروايتين على ان الظ ان مورد

[Margin note, written vertically, partly illegible:] ... ثم مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم ... فقد بانت ... لا يخفى ... ما ذكره ... بانت بالاشهر ...

تلك الروايات

ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة الحامل والحائل اذا كانت حرة وفي الامة قولان المروي صحيحا عن الباقر عليه السلام انها لا تحد لانها الاقرب ان الحق والاقرب كالحرة

تلك الروايات هي من ترى الحيض في كل ثلثة اشهر بلا ريبة حمل وهي مستقيمة الحيض ومورد الروايتين وكذا روايات زرارة انما هي المسترابة فلا تعارض بينهما ولا وجه للاعراض عنها في هذه المسئلة على ما نقلنا من الاصحاب وانما يعرض بها عليهم في مسئلة اخرى وهي وجوب عليه الاقراء في المستقيمة مطلقا نعم على ما ذكره الشيخ من الضابط من تعميم الحكم في المستقيمة ايضا يتجه الاعتراض ههنا فانهم بنفي التعارض بين الروايتين ولعل العمل برواية سورة ارجح لتائيدها بالشهرة بين الاصحاب للروايات الاخرى الواردة في المسئلة الاخرى على ما نقلنا ولانه يمكن حمل رواية عمار على ضرب من الفضل والاحتياط كما فعله الشيخ في الاستبصار ثم ههنا رواية اخرى لا باس ان نوردها ونتكلم عليها لما فيها من الاشكال وهي حسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء وقال سئلته عن قول الله ان ارتبتم ما الريبة فقال ما زاد على شهر فهو ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ولتترك الحيض وما كان في الشهر لم تزد في الحيض عليه ثلث حيض فعدتها ثلث حيض هكذا في في وفي يب والاستبصار بدل عليه ثلاث حيض على ثلث حيض والظ ما في في والمعنى انه ما كان حيضها في الشهر لم تزد المراة في الحيض على الشهر اي لم تؤخر حيضها عن الشهر ثلث حيض اي الى ثلاث حيض واما على ما في الكتابين فالمعنى انه ما كان الحيض في الشهر لم يزد عليها فعدتها ثلث حيض لكن وقع في البين كلام اخر وهو انه لم تزد المراة في الحيض على ثلاث حيض اشارة الى انه اذا وقع الحيض في الشهر فيكفي في العدة ثلاث حيض وان وقعت جميعا في شهر واحد والمراد انه ما كان في الشهر لم تزد المراة في الحيض على الشهر على ثلاث حيض اي على توالي ثلاث حيض فعدتها ثلث حيض فيطابق ما في في ولا يخفى بعد الوجهين وبالجملة فحاصل الخبر ما ذكرنا وظاهره ان الاعتداد بالاقراء انما هو اذا رات المراة الحيض في كل شهر الى ثلثة اشهر واما اذا زادت على الشهر بان لم تر الحيض في شهر منها فالا عتداد بثلثة اشهر لا الاقراء وان رات فيها الحيض وهو يخالف ما هو المعروف بين الاصحاب ويستفاد من روايات زرارة وروايتي سورة وعمار جميعا ولا يمكن الجمع بينهما بما اشرنا اليه في روايات محمد بن مسلم وغيره من اختصاصها بالمستقيمة الحيض بدون ريبة حمل وورود روايات زرارة والروايتين في المسترابة للتصريح في هذا الخبر بوجود الريبة والاكتفاء بثلاثة اشهر معها الا ان يقال الريبة فيه ليست بمعنى الريبة التي ذكرنا من ظهور علامة الحمل بانقطاع الدم عنها وتخلف عادتها بل بمعنى الشك في حال المراة بسبب ان عادتها ليست على مقياس العادة المعهودة بين النساء في الحيض في كل شهر وان كان لها عادة مستقرة فيما زاد على الشهر وحمل تلك على من تخلفت عادتها بلا استقرار على عادة اخرى ولا يخفى بعده والاظهر ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث قال الوجه في هذا الخبر انه اذا تاخر الدم عن عادتها اقل من شهر فذلك ليس لريبة الحمل بل ربما كان لعلة فلتعتد بالاقراء بالغا ما بلغ فان تاخر عنها الدم شهرا فما زاد فانه يجوز ان يكون للحمل وغيره فيحصل هناك ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ما لم تر فيها دما فان رات قبل انقضاء الثلثة اشهر الدم كان حكمها ما ذكرناه في الاخبار الاولة سواء وحاصله ان المراد انه متى ترى المراة الدم في الشهر فلا ريبة فيها واما اذا تاخر الدم عنها ازيد من شهر فهو ريبة فلتعتد بالشهور وان وجب بعد ذلك رعاية ما يجب عليه في الاعتداد بالشهور من عدم روية الحيض في الثلثة بقرينة الروايات الاخرى فتا **قوله** ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة هذا هو المشهور بين الاصحاب وفي ط نقل الخلاف فيه عن بعض العامة وهو يؤذن بعدم الخلاف فيه بين الخاصة وقال ابن ادريس في سر ولي في الصغيرة نظر لان لزوم الحداد حكم شرعي وتكليف سمعي والتكاليف لا يتوجه الا على العقلاء وانما ذهب شيخنا ابو جعفر ره في مسائل خلافه الى ان الصغيرة يلزمها الحداد ولم يدل باجماع الفرقة ولا بالاخبار وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا عليها ولا اجماع انتهى وانت خبير بان من قال بشمول الحكم للصغيرة يقول بان التكليف فيها متعلق بالولي فيجب عليه حملها عليه كما في نظائره ويستند في ذلك بعموم الادلة فيندفع ما اورده من النظر لكن لا يخفى ان حمل الاخبار الحاكمة بوجوب الحداد على الزوجة على العموم بمعنى وجوبها في الكبيرة عليها وفي الصغيرة على وليها كانه ليس باظهر من تخصيصها بالكبيرة فالحكم للصغيرة بمجرد ذلك العموم ما لا يخ عن اشكال ولا نص عليها بخصوصها ويمكن ان يكون نظر ابن ادريس ايضا الى ذلك فتدبر **قوله** الحامل والحائل ويمتد ذلك في الحامل تمام المدة وهو ابعد الاجلين ويكفي في غيرها اربعة اشهر وعشرا ظ بعض عبارات الاصحاب كعبارة هذا الكتاب هو الاول لكن الاخبار مطلقة في وجوب الحداد من غير تعيين المدة وفي بعضها ان الحداد اربعة اشهر وعشرا كرواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات عنها وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم ياتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد في الموت اربعة اشهر وعشرا فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ ورواية زرارة ايضا عن ابي جعفر ع قال عدة المتوفى عنها زوجها اخر الاجلين لان عليها ان تحد اربعة اشهر وعشرا وليس عليها في الطلاق ان تحد وانت خبير بان الروايتين وان لم تدلا على نفي الحداد فيما زاد على ذلك انما تدلان على لزوم الحداد في هذه المدة وانه لذلك جعل عدتها ابعد الاجلين ومن حين بلوغ الخبر لكن الفرض ان الروايات المصرحة بمدة الحداد هي هاتان الروايتان وهما لا تدلان على ازيد من ذلك فافهم واعلم انه لا فرق ايضا في الزوجة التي عليها الحداد بين الدائمة والمتمتع بها لعموم الاخبار والفتاوى لكن لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله ع عن المراة يتزوجها الرجل متعة هل عليها العدة قال تعتد اربعة اشهر وعشرا اذا انقضت ايامها وهو حي فحيضة ونصف مثل ما يجب على الامة قال قلت فتحد قال فقال نعم اذا مكثت عنده ايام فعليها العدة وتحد واذا كانت عنده يوما او يومين او ساعة من النهار فقد وجبت العدة كملا ولا تحد ثم انهم اختلفوا في انه ان تركت الزوجة الحداد فهل تمت لكن هل يجب عليها استيناف العدة ام لا بل يكفي انقضاء المدة الاشهر هو الثاني للاصل ولان ادلة الحداد لا تدل الا على وجوبه ولا منافاة بين الاثم بتركه وانقضاء العدة فيندخل في عموم الادلة الدالة على انقضاء العدة بعد المدة المضروبة كقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف ونقل عن ابي الصلاح والسيد الفاخر شارح الرسالة انه لا يحتسب من العدة ما لا يحصل فيها الحداد من الزمان للاخلال بمراد الشارع فلم يحصل الامتثال ويجب الاستيناف وهو ضعيف ويمكن التمسك لهما ايضا بالاستصحاب ما لم يعلم انقضاء العدة ولم يعلم ذلك بمجرد انقضاء المدة اذ لعل في الحداد ايضا دخلا فيه وربما يؤيده ايضا الاخبار الدالة على ان العدة في الوفاة من حين بلوغ الخبر لانها تحد عليه وبالجملة فلا ريب

عند اد

وعلى هذا فيمكن الجمع بينه وبين الروايات الاخر بحمل ما ذكرنا من تخصيص التربص بثلاثة اشهر بما اذا كانت طاهرة مستقرة زاد على الشهر

ان الملحوظ

لانه قال ان الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجهما سواء فى العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد وهذا هو الاقوى وذهب الشيخ فى احد قوليه وجماعة الى وجوب الحداد عليها لعموم قول النبى صلى الله عليه وآله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وفيه مع سلامة السند انه عام وذاك خاص فيجب التوفيق بينهما بتخصيص العام ولا دلالة على غير الزوج مطلقا وفى الحديث دلالة عليه بل مقتضاه انه محرم والاولى حمله على المبالغة فى النفى او الكراهة والمفقود اذا جهل خبره وكان للزوجة من ينفق عليها وجب عليها التربص الى ان يحضر او يثبت وفاته او ما يقوم مقامها وان لم يكن له ولى ينفق عليها ولا متبرع فان صبرت فلا كلام وان رفعت امرها الى الحاكم يبحث عن امره وطلب اربع سنين من حين رفع امرها اليه فى الجهة التى فقد فيها ان كانت معينة والا ففى الجهات الاربع

ان الاحوط رعاية ما ذكراه **قوله** لانه قال ان الحرة والامة سواء فى العدة ظاهره مساواتهما فى مقدار العدة كما هو مذهب البعض فلو اريد التطبيق على مذهب المص فليحمل على المساواة فى اصل وجوب العدة عليهما او يخص بالامة التى هى ام ولد لمولاها وعلى القول الاخر فليحمل على الاول لكن التاويل فيهما انما يتاتى على ما رواه الشيخ فى يب حيث روى ذلك بلا ضميمة سابقة واما على ما رواه الكلينى من انه تتمة كلام سابق فلا يجرى فيها التاويل كما سنقله فى مسئلة عدة الذمية فانتظر **قوله** وفيه مع سلامة السند انه عام لا يخفى انه لا عموم فيه على ما نقله الش موافقا لما فكان كلام الش على تقدير النزل وفى بعض الروايات العامية على ما نقله فى شرح يع لا تحد المراة فوق ثلث الا على زوج فانها تحد اربعة اشهر وعشرا ودعوى العموم فيه اقرب من دعواه فيما نقله والمص فى شرح الارشاد استدل للشيخ وابن ادريس بالرواية على ما نقلت ههنا وقال فى توجيه الاستدلال قيل هو عام للاستثنا ولانه وصف بصفة عامة وهى الايمان بالله واليوم الاخر ولانه ظ فى الامة فلو لم يكن حكمها الحداد لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب واجاب بضعف التمسك به اذ ليس من متصلنا خصوصا من ابن ادريس فانه لا يتمسك بالمتصل فكيف بالمرسل انتهى ولا يخفى ان الاستثناء انما يفيد كون الحكم بالمنع من الحداد على الميت عاما وليس الكلام فيه بل فى الحداد على الزوج والاستثنا لا ربط له به اصلا وكذا التوصيف بالصفة العامة يقتضى كون الحكم الاول عاما فى كل امراة وليس الكلام فيه بل فى الاعلى زوج والتوصيف المذكور لا يدل على عموم ذلك بوجه واما قوله او لانه ظ الخ فلان المراد به انه ظ فى احتمال الامة ايض لانها لو لم يكن عامة فظ انها مطلقة يحتمل الحرة والامة جميعا فلو لم يكن حكمها الحداد لزم التاخير البيان ولا يخفى ضعفه ايض اذ بعد ما سلم عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب نقول الظ ان الغرض من الخطاب النهى عن حداد المراة الا على الزوج والحكم المستثنى لا يلزم ان يكون عاما بل تنكير زوج ظ فى عدم عمومه والقول بانه ايض يجب ان يكون عاما والا لزم تاخير البيان فى غاية السخافة اذ ظ انه لا منع فى تاخير البيان فى مثل هذا الحكم الذى لم يقصد بالبيان ثم على الوجوه لا يلزم من الخبر الا الجواز على الزوج تسليم عمومه لا يفيد فى المقام اذ الغرض اثبات الوجوب على الامة لا الجواز والقائلون بعدم الوجوب قالوا بالاستحباب عليها فلا يمكن التمسك بالاجماع المركب فتدبر ثم لا يذهب عليك انه يمكن الاستدلال لهم بعموم الروايات الخاصة الواردة فى هذا الباب كرواية ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تبيت عن بيتها ولا تمتشط بغسله وبخ وان كانت فى عدتها ورواية ابى العباس قال قلت لابى عبد الله ع المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا فى الحديث الى غير ذلك من الاخبار وح فالجواب ما ذكره الش ره فتد **قوله** وفى الحديث دلالة عليه ولكن فوق ثلث ليال للتصريح فيه بذلك وروى الشيخ عن ابى يحيى الواسطى عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال يحد الحميم على حميمه ثلثا والمراة على زوجها اربعة اشهر وعشرا وهو ايض صريح فى الاباحة فى الثلثة فى الحميم لو لم يستنبط منه ان بعدها فافهم **قوله** بل مقتضاه انه محرم لكنه كما ذكره العلامة ره فى لف لم يصل الينا مسندا الى النبى ص وانما رواه الشيخ مرسلا فلا حجة فيها وظنى انها عامية ولذا جزم بعض العامة الحداد على غير الزوج زيادة على ثلثة ايام مستندا الى هذا الخبر كما نقله فى شرح الشرائع **قوله** والاولى حمله على المبالغة لعل المراد انه باعتبار عدم سلامة سنده لا يمكن العمل بظاهره فالاولى لو اريد عدم طرحه حمله على المبالغة فى النفى اذ ليس فيه تاسيس حكم شرعى مستندا اليه وعلى الكراهة فوق ثلث ليال للتسامح فى ادلتها كما فى السنن فيمكن التمسك بها به ويمكن التمسك بها ايض وما رواه الشيخ فى يب عن محمد بن مسلم قال ليس لاحد ان يحد اكثر من ثلث الا المراة على زوجها حتى تنقضى عدتها **قوله** والمشهور بين الاصحاب انها تعتد عدة الوفاة اما بدون الطلاق كما هو مذهب الشيخين والمحقق وجماعة او مع الطلاق كما ذهب اليه العلامة ره فى عد ومقابل المش احتمال ان تكون العدة عدة الطلاق كما هو ظ الامر بالطلاق فى الاخبار المعتبرة لكن لا يظهر قائل به صريحا **قوله** وفى حسنة بريد هذا على ما فى فى واما على ما فى الفقيه فهو صحيح **قوله** لضعف سنده فان سماعة واقفى والراوى عنه على ما فى يب عن زرعة وهو ايض واقفى وان وثقوهما وفى فى عثمن بن عيسى وهو ايض واقفى كان شيخ الواقفة ووجهها وايض لم يذكر فيه المسؤل عنه فيحتمل من لا حجة فى قوله لكن المحقق ره فى النكت بعد ما ذكر ان زرعة وسماعة واقفيان وان الرواية مرسلة قال لكن قد رويت من غير هذه الطريق ذكرها جماعة منهم البزنطى ره فى كتاب الجامع فالعامل بها يتبع هذا النقل **قوله** والحداد والنفقة فلو كانت عدة وفاة لم يجب النفقة ولو كانت عدة الطلاق وجب ما الحداد فلا يجب على الثانى واما على الاول فيحتمل وجوبه كما اشار اليه العلامة ره فى القواعد حيث قال هذه العدة كعدة الموت لا نفقة فيها على الغائب وعليها الحداد على اشكال هذا على القول بالاحتياج الى الطلاق واما على القول بالاعتداد عدة الوفاة بدون طلاق بناء على ان الظ من حاله بعد البحث المذكور كونه قد مات فيحكم الحاكم بموته ويامرها بالاعتداد كما يحكم به بمثل الشياع لان هذا البحث فى معناه كما وجهه به الش ره فى شرح يع فالظ الحكم بالحداد فتد **قوله** فاذا جاء المفقود او ظهر حيوته وان لم يجئ ويحتمل تخصيص الحكم بصورة المجئ التى هى مورد النص على ما فصل فى شرح يع **قوله** فهو املك بها ظاهره عود الزوجية اليه قهرا او يمكن حمله على ان له الرجوع والنص انما هو على الثانى لا الاول فالاولى حمله عليه اما ما ذكره الش فى شرح يع فى توجيه الاول من انه لما تبين بطلان الطلاق والاعتداد بظهور حيوته لانهما مبنيان على الظ من موته فيتوجه عليه انه لو صح ذلك لزم ان لا يفرق فى الحكم بين اثناء العدة وبعدها مع ان فى جعل الطلاق مبنيا على الظ من موته تاملا فان معلوم لا وجه للطلاق فتدبر **قوله** فهو اصح القولين واليه ذهب الشيخ فى ط واكثر المتقدمين والمتاخرين وهو الاقوى **قوله** وفى الرواية السابقة دلالة عليه وكذا فى رواية سماعة لان فيها بعد ما نقله الش ثم تحل للرجال فان قدم زوجها بعد ما تنقضى عدتها فليس له عليها رجعة وان قدم وهى فى عدتها اربعة اشهر وعشرا فهو املك برجعتها وتخصيصها بما اذا تزوجت بعيد جدا ولعل هذا الاحتمال لا يجرى فى الرواية السابقة اصلا فان قوله ع فيها فقد حلت للازواج كالصريح فى عدم تزوجها فافهم **قوله** ووجه الجواز هو القول الثانى واليه ذهب الشيخ فى يه والخلاف وقواه فخر المحققين فى ع وقال الش ره فى شرحه ولم نقف عليها بعد التتبع وكذا قال جماعة ممن سبقنا **قوله** وهو متجه ان لم توجب طلاقها لا يخفى ان مستند القول بالاعتداد

ومنه البحث انه لم يتضح هذا اذا لم يكن له مال والا انفق الحاكم منه مقدما على بيت المال ولو اعتقت الامة في اثناء العدة اكملت عدة الحرة ان كانت الطلاق رجعيا
او عدة وفاة اما الاول فلانها في حكم الزوجة وقد اعتقت واما الثاني فلرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولو كان بائنا اتمت عدة الامة للحكم بها ابتداء وصيرورتها
بعد العتق اجنبية منه فلا يقدح عتقها في العدة والذمية كالحرة في الطلاق والوفاة على الاشهر بل لا نعلم القائل بخلافه منهم رقد روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال
سألته عن نصرانية كانت تحت نصراني فطلقها هل عليها عدة مثل عدة المسلمة فقال لا الى قوله قلت فما عدتها ان اراد المسلم ان يتزوجها قال عدتها عدة الامة
حيضتان او خمسة واربعون يوما الحديث والعمل على المشهور وانما تظهر فائدة الخلاف لو جعلنا عدة الامة في الوفاة نصف عدة الحرة كما سلف ولو جعلناها كالحرة

بدون الطلاق هو رواية سماعة وقد عرفت ظهورها في ان لا رجوع له بعد انقضاء العدة مط فكيف يتجه القول بالجواز بناء عليها ايضا الا ان يقطع النظر
عن الرواية ويبنى الحكم على انه مبنى على ظن الوفاة فاذا بطل ابطل ما يترتب عليه ينبغي الحكم بالرد الى الزوج الاول بعد التزويج ايضا والحكم ببطلان
التزويج الثاني لان يقال ان مقتضى الدليل فيه ايضا ذلك لكن لم يعمل به فيه للاجماع واما فيما لا اجماع فيه فيتعين العمل به وفيه ان الاجماع المذكور
دليل على ضعف ذلك المبنى فافهم ولعل اذ بعد انه بالطلاق ووقوع الطلاق الشرعي لا وجه للحكم ببطلانه بدون دليل شرعي لكون العلامة قد
لقا اختار هذا التفصيل حكم بان العدة ان كانت بعد طلاق الولي فلا سبيل للزوج عليها وان كانت بامر الحاكم بالاعتداد من غير طلاق كان املك بها
ويتوجه عليه ما اشرنا اليه **قوله** واما الثاني فلرواية ابي بصير لم نظفر بهذه الرواية نعم روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اعتق
وليدته عند الموت فقال عدتها عدة الحرة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا ولا يخفى انه في وفاة سيدها لا زوجها كما هو المدعى هنا وليس نظر
الشارح اليه اللهم الا ان يكون لغفلة نعم روى الصدوق في الصحيح عن جميل وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في امة طلقت ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها
قال تعتد بثلث حيض فان مات عنها زوجها ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها فان عدتها اربعة اشهر وعشرا وهو نص في المط وفي شرح نع عند قول
مصنفه ولو مات زوج الامة ثم اعتقت اتمت عدة الحرة تغليبا لجانب الحرية قال هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه ومنهم المص وتوجيهه انها بعد العتق مأمورة
باكمال عدة الوفاة وقد صارت حرة فلا تكون مخاطبة بحكم الامة فيجب عليها اكمال عدة الحرة نظرا الى حالها حين الخطاب لا بالنظر الى ابتداء الخطاب بالعدة
فانها كل يوم مخاطبة بحكمها وهو معنى قوله تغليبا لجانب الحرية انتهى ولم يتعرض للنصوص ولا يخفى ضعفه وجريانه في الطلاق البائن ايضا **قوله** ولو
كان بائنا اتمت عدة الامة وبهذا التفصيل الفرق بين الطلاق الرجعي والبائن يجمع بين الروايات فان صحيحة جميل عن ابي عبد الله ع في امة كانت تحت
رجل فطلقها ثم اعتقت قال تعتد عدة الحرة ومثلها صحيحة جميل وهشام التي نقلنا في الحاشية السابقة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل
المملوكة فاعتدت بعض عدتها منه ثم اعتقت فانها تعتد عدة المملوكة فيحمل الاولان على الرجعي والثالث على البائن لمناسبة الاعتبار ولرواية مهزم عن ابي
عبد الله ع الدالة على التفصيل **قوله** بعد العتق لا ظهر عند العتق **قوله** بل لا نعلم القائل بخلافه والمستند عموم الادلة المتناولة للمسلمة وغيرها
وايضا في الوفاة خصوص صحيحة يعقوب السراج المنقولة في ويب عن ابي عبد الله ع قال قلت له النصرانية مات عنها زوجها وهو نصراني ما عدتها قال عدة
الحرة المسلمة اربعة اشهر وعشرا وكذا يشهد رواية زرارة الاتية فان فيها بعد ما نقله الش قلت فان مات عنها وهي نصرانية وهو نصراني فاراد رجل من المسلمين
يتزوجها قال لا يتزوجها المسلم حتى تعتد من النصراني اربعة اشهر وعشرا عدة المسلمة المتوفى عنها زوجها قلت كيف جعلت عدتها اذا طلقت عدة الامة و
جعلت عدتها اذا مات عنها عدة الحرة المسلمة وانت تذكر انهم مماليك الامام فقال ليس عدتها في الطلاق مثل عدتها اذا توفي عنها زوجها ثم قال ان الامة و
الحرة كلتاهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد ولا يخفى ان الرواية على ما نقلته ظاهرة في مساواة الحرة والامة مط في
مقدار العدة في الوفاة ولا يمكن الحمل على المساواة في اصل العدة ولا التخصيص بام الولد كما ذكرنا سابقا اذ ح لا يرتبط بسابقه اما على الاول فظ واما على
الثاني فلان الذمية ليست بام ولد المولى والقول بان قوله ع ان الامة والحرة الخ لا يرتبط بسابقه بل جواب السؤال ثم بالكلام السابق وهو ان عدة الذمية
في الطلاق ليس مثل عدتها في الوفاة بل عدتها في الوفاة عدة الحرة وان كانت من مماليك الامام بخلاف ذلك في الطلاق من غير بيان وجه لذلك وقوله ان الحرة
والامة كلام مستانف فيتأتى فيه ما ذكرنا وليس بعيد جدا بل الظ كما يشهد به من دربة باساليب الكلام ان محصول الجواب ان عدة الامة في الطلاق
ليس مثل عدتها في الوفاة اذ عدتها في الوفاة مثل عدة الحرة وانما الاختلاف في عدة الطلاق ويمكن ان يقال ان الذمية وان كانت مملوكة الامام لكن يمكن ان
يكون ملكا ضعيفا يشبه بملك ام الولد ويكون حكمه حكمه وح فيمكن تخصيص الامة في الحديث بام الولد لان مساواة ام الولد للحرة في الوفاة يلزم مساواة
الذمية ايضا وهذا وان كان بعيدا لكن كثيرا ما يرتكب مثله في الجمع بين الاخبار **قوله** نعم روى زرارة في الصحيح هذه الرواية على ما نقلها هاهنا ما
وجدنا في طريق حسن بابراهيم وهو كالصحيح وليس بصحيح نعم اخر الرواية وهو ما نقلنا من قوله ع ان الامة والحرة الخ روى في في ويب ايضا بهذا الطريق و
طريق اخر صحيح كما نقله الش سابقا او حكم بصحته فلا تغفل **قوله** والعمل على المش وحمل الرواية على انها مملوكة اذ لم ينص على انها حرة كذا في شرح نع
وكانه لم يتأمل الرواية بتمامها فان بعد قوله قال لا هكذا الا ان اهل الكتاب مماليك الامام الا ترى انهم يؤدون الجزية كما يؤدي العبد الضريبة الى مواليه قال
ومن اسلم منهم فهو حر يطرح عنه الجزية ثم بعد ما نقله الش بقوله قلت فما عدتها الخ قال قلت له فان اسلمت بعد ما طلقها فقال اذا اسلمت بعد ما طلقها
فان عدتها عدة المسلمة قلت فان مات عنها الخ ما نقلنا في الحاشية السابقة ولا يخفى ان التعليل بان اهل الكتاب مماليك الامام يأبى عن الحمل المذكور لا
يتفاوت الحال على تقدير كفرها او اسلامها او اللحوق بدار الاسلام قبل مولاها حتى تصير حرة ليكون فرق بين الصورتين بعيد جدا فتم **قوله** انما
وتظهر فائدة الخلاف الظ انه لو كان خلاف في المسئلة لكان في الطلاق واما في الوفاة فلا وجه للخلاف مع العموم وخصوص صحيحة يعقوب التي نقلنا
مع التصريح ايضا في هذا الخبر الذي هو منشأ الخلاف في الطلاق بعدم الفرق في الوفاة وعدم ظهور شيء اخر يصلح سند الخلاف في الوفاة ايضا فالظ
ان قول المص على الاشهر انما هو باعتبار الخلاف في الجزء الاول فتدبر **قوله** وبقي الكلام في الطلاق والحكم فيه لا يخرج عن شكال والاحتياط رعاية الشرع
قوله لرواية اسحق بن عمار هذا دليل المسئلة الثانية واما دليل المسئلة الاولى فهو ما فصلناه سابقا ولا يخفى ان الرواية لا تدل الا على ان
عدتها لوفاة سيدها هي عدة المتوفى عنها زوجها واما التخصيص بالحرة فلا يظهر منها بل يحتمل ان تكون عدة الامة المتوفى عنها زوجها بل لعله اظهر باعتبار انها
امة وعلى هذا فيبنى على تحقيق المسئلة الامة المتوفى عنها زوجها فان كانت ايضا اربعة اشهر وعشرا مط فلا كلام وان كان على النصف فلما متعلقا دون
ام الولد فلا ينبغي بل ينبغي في صورة موت المولى ايضا على انه لابد منها الا ان يتمسك بعدم القول بين الاصحاب فيجب الحمل على الحرة او من في حكمها فيكون العرض

فلا اشكال هنا في ان القول بعدم امكان الرجوع في البائنة من طلاق الولي بمكن مع علم العقد بالطلاق وايجابه للعدة مع التعويل

عدة الوفاة للذمية مع الطلاق وبقي الكلام

وتعتد ام الولد من وفاة زوجها لو كان مولاها قد زوجها من غيره بعد ان صارت ام ولده او من وفاة سيدها لو لم يكن حين وفاته مزوجا بها عدة الحرة لرواية اسحق ابن عمار عن الكاظم ع في الامة يموت سيدها قال تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وقيل لا عدة عليها من وفاة سيدها لانها ليست زوجة م

ص الاسائل

كغيرها من اماء الموطوات من غيره لدلالة عدتهن من وفاة المولى الواطي قرء واحد وهذا القول ليس ببعيد لمن لم يعمل بالخبر الموثق فان خبر اسحق كذلك والاجود الاول
ولو مات سيدها وهي مزوجة من غيره فلا عدة عليها قطعا ولا استبراء وكذا لو مات بعدها وقبل دخوله فنفي اعتدادها منه او استبرائها نظر من طلاق النص باعتدادها
ام الولد من موت سيدها وانتفاء حكمة العدة والاستبراء لعدم الدخول وسقوط حكم السابق بتوسط التزويج ولو اعتق السيد امته الموطوءة سواء كانت ام ولد
ام لا فثلثة اقراء لو طهر ان كانت من ذوات الحيض والا فثلثة اشهر ويجب الاستبراء للامة بحدوث الملك على المتملك وزوال عن الناقل باي وجه كان من وجوه
الملك ان كان قد وطئ بحيضة واحدة ان كانت تحيض وبخمسة واربعين يوما اذا كانت لا تحيض وهي في سن من تحيض والمراد بالاستبراء ترك وطيها قبلا ودبرا
من الاستدلال بها الرد على ابن ادريس القائل بانه لا عدة عليها وانما عليها الاستبراء بقرء واحد كما فعله الشهيد بقوله وقيل ثم يتمسك بالاجماع المركب
هذا ويمكن الاستدلال ايضا بالاخبار الاخرى الصريحة في كون العدة عدة الحرة كصحيحة زرارة التي نقلناها اول البحث فان قوله ع فيها او ملك يمين صريح
ان عدة الوفاة في ملك اليمين ايضا اربعة اشهر وعشر واحتماله ان لو زوجة اذا كانت ملك يمين اي مملوكة بقرينة لفظ النكاح و لفظ الزوج والا فيكون تاكيدا
لما ذكر اولا بقوله او انه بعيد جدا بل لو ارتكب تجوز فالظ ارتكابه في لفظ النكاح و الزوج لا فيه فتامل ورواية زرارة ايضا عن ابي جعفر ع في الامة اذا
غشيها سيدها ثم اعتقها فان عدتها ثلث حيض فان مات عنها واربعة اشهر وعشر وحسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قلت له
يكون الرجل تحت السرية فيعتقها فقال لا يصلح لها ان تنكح حتى تنقضي عدتها ثلثة اشهر فان توفي عنها مولاها فعدتها اربعة اشهر وعشر ووجه
الاستدلال بهما ان المراد بموته عنها بعد موته بلا عتق لا اعتاق لا بعد الاعتاق اذ ح لا وجه للاعتداد اربعة اشهر وعشر وان كان الموت في اثناء
العدة لان عدتها بائنة فليست في حكم الزوجة منها فليس عليها عدة وفاة على اصولهم ويدل عليه ايضا صحيحة داود الرقي عن ابي عبد الله ع في المدبرة اذا مات
مولاها ان عدتها اربعة اشهر وعشر من يوم مات سيدها اذا كان سيدها يطاها قيل له فالرجل يعتق مملوكته قبل موته بساعة او بيوم ثم يموت
قال فقال هذه تعتد بثلث حيض او ثلثة قروء من يوم اعتقها سيدها وعلى هذا فان مكن حمل الخبر ايضا على ما يوافقها ثم حملها على الاستحباب
للاعتداد مع مخالفتها للاصول وللرواية المعتبرة ويمكن حملها على الاستحباب وعلى هذا فان مكن حمل الخبر ايضا على ما يوافقها ثم حملها على الاستحباب
مثلها لكن لم يكن فيها ضرورة تدعو اليه فالظ حملها على ما لا يحتاج الى تاويل وهو ما حملنا عليه على ان حملها على ما يوافقها لا يخ عن بعد حيث احتاج
الى التقييد بكون الوفاة في العدة بخلاف ذلك على ما حملنا فتدبر ثم لا يخفى ان في شيء من الروايات المذكورة ليس ما يدل على تخصيص الحكم بام الولد كما
هو مذهب اكثر الاصحاب بل ظاهرها عموم الحكم في مطلق السرية بل رواية اسحق تعم الامة الغير المدخول بها ايضا وعلى هذا فمن تمسك بهذه الروايات لا وجه
لتخصيصه الحكم بام الولد بل ينبغي القول به في السرية مط ولا يمكن التمسك في التخصيص بام الولد بالاجماع لعدم ظهوره بل ظ كلام الشيخ في كتابي الاخبار الذهاب
اليه في الموطوءة بملك اليمين مط نعم يمكن اخراج الامة الغير الموطوءة بالاجماع مع عدم ظهور تناول الروايات ايضا لها الا رواية اسحق كما اشرنا اليه وهي
بمجردها كانها لا تنهض حجة هنا واما التمسك بصحيحة سليمان بن خالد على ما اشار اليه في الحاشية من انها عامة في فوت سيدها وزوجها ففيه ان
الظ انه لا عموم لها بل يمكن ان يكون حكمه ع بذلك في فوت سيدها ويمكن ان يكون في فوت زوجها فلا يمكن الاستدلال مع ان الظ من الرواية المذكورة
على ما نقلنا سابقا انها في فوت زوجها حتى يصلح جوابا لسؤال سليمان بقوله فان توفي عنها زوجها الا ان يقال ان الظ من قوله ع في امهات الاولاد كذا
ان ذلك حكمهن في فوت مواليهن فيصلح للاحتجاج ههنا ويكون جوابه ع هناك بناء على علمه ع ارادة العموم وانه لا فرق فيها بين وفات المولى والزوج لكن لا يخفى ان
بعد هذا لا الاولى في الرواية الا على ثبوت الحكم في ام الولد واما التخصيص بها دون سائر الاماء الموطوات فلا اذ يجوز ان يكون حكمه ع فيها بذلك بناء على
ان السؤال وقع عنها واحتاج الى الحكم بها فيها لا لقصر الحكم عليها فعلى هذا الاوجه لتخصيص الحكم بام الولد على ما ذكره الاكثر بل ينبغي تعميم الحكم في مطلق
الاماء الموطوات على ما يستفاد من الروايات الاخرى التي نقلناها كما ذهب اليه الشيخ ره **قوله** كغيرها من اماء الموطوات هذا على ما هو المش بينهم وقد
عرفت ان الظ في الجميع هو الحكم بكون عدتها عدة الحرة كما نقلنا عن الشيخ ره **قوله** ان لم تعمل بالخبر الموثق قد عرفت ان الدليل لم ينحصر في الخبر الموثق بل منه ما
هو صحيح ومنه ما هو حسن كالصحيح والرواية الاخرى تصلح تاييدا لها وكذا الموثقة وطرح جميع تلك الاخبار مما لا يمكن الجرأة عليه **قوله** فان خبر اسحق كذلك
فانه ثقة فطحي واعلم ان فيه اشتباها فان العلامة ره ذكر في الخلاصة ان اسحق بن عمار بن حيان كان شيخا من اصحابنا وكان فطحيا قال الشيخ الا انه ثقة واصله
معتمد عليه ثم قال الشيخ في الفهرست اسحق بن عمار الساباطي له اصل وكان فطحيا الا انه ثقة واصله معتمد عليه هذا يعطي ان اسحق هذا هو ابن عمار الساباطي
وهو ابن موسى لا حيان على ما ذكره العلامة الا ان يكون حيان ابا موسى جده لكنهم لم يذكروا في اسحق ولا في اخوته يونس و يوسف وقيس واسمعيل انهم ساباطي
ولم يذكروا في عمار الساباطي واخيه صباح الساباطي الا ابن موسى ويحتمل ان يكون ابن حيان ايضا ساباطيا لكن الظ ان الساباطي في كلام الشيخ وقع سهوا من
الناسخ والله تعالى يعلم **قوله** فلا عدة عليها قطعا كانه للاجماع عندهم وان دخل في العموم **قوله** باعتداد ام الولد هذا على ما ذكروه واما على ما
ذكرنا فباعتداد الامة لان ام الولد لم يذكر الا في رواية سليمان وقد عرفت انه لا اطلاق للموثقة وهي في الامة واما الروايات الاخرى التي اوردناها ففي
الامة الموطوءة لكن لا يخفى ان شمولها لما نحن فيه غير ظ فالظ فيه الاكتفاء بالاستبراء بقرء واحد ح **قوله** وهو المنزل الذي طلقت وهي فيه اشار
الى انه ليس المراد بمنزل الطلاق المنزل الذي وقع الطلاق فيه كما يوهمه اللفظ بل المنزل الذي طلقت وهي فيه والظ ان مرادهم به المنزل الذي هو منزلها
ومسكنها وقت الطلاق لا ما اتفق كونها فيه وقته وان لم تتخذه منزلا ومسكنا فان الظ من بيوتهن في الاية الشريفة الناهية عن الاخراج والخروج منها
كذا بيوتها في الاخبار الواردة بالمنع عن الاخراج والخروج منه هو ما ذكرنا لا البيت الذي كانت فيه وقت الطلاق مط ومن هذا ظهر ان المراد بقوله وهي فيه
انها ساكنة فيه وقتئذ اي اتخذته منزلا ومسكنا وقته وان لم تكن فيه بالفعل في ذلك الوقت فافهم **قوله** وان لم يكن مسكنها الاول اي المنزل الذي
كانت تسكنه قبل الطلاق فان كان اي المنزل الذي طلقت وهي فيه دون حقها فللزوجة طلب المنزل اللائق بحالها ولو فرض للزوج اخراجها الى الادنى
اللائق بها وان كانت راضية به زمن الزوجية في الاول واسكنها فيه برضاها في الثاني فانه لا يلزم من الرضا برجاء من الزوجية الرضا زمن الطلاق فلها
طلب حقها في كل وقت وكذا لا يلزم من بذل الزيادة في ذلك الوقت بذلها في وقت اخر فله الامتناع عن الزائد عن الواجب عليه فيه ومن الاصحاب من تردد
فيه لعموم النهي عن اخراجهن من بيوتهن وعن خروجهن الشامل لموضع النزاع ولا يتضح الحكم فيه ما لم يتضح معنى الاية الشريفة وسنفصل القول فيه فانتظر
قوله وانما يحرم الخروج مع الاخبار والا فلا حرج كما في نظائره ويدل عليه ايضا مكاتبة محمد بن الحسن الصفار حيث ذكر في الفقيه انه كتب الى

في المدة المذكورة دون غيره من وجوه الاستمتاع وقد تقدم البحث في ذلك مستوفى وما يسقط معه الاستبراء في باب البيع فلا حاجة الى الاعادة في الافادة

الفصل الرابع في الاحكام يجب الانفاق على الزوجة في العدة

ثلاث حيض او ثلاثة قروء من يوم اعتق سيدها لكن ... في الحسن بابرهيم عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه انه قال في رجل اعتق ام ولده ثم توفي عنها قبل ان تنقضي عدتها قال تعتد ع

... الاطلاق ع

ابي الحسن

الرجعية مع عدم نشوزها قبل الطلاق وفي زمن العدة كما كان في صلب النكاح شروطا وكمية وكيفية ويحرم عليها الخروج من منزل الطلاق وهو المنزل الذي
طلقت وهي فيه اذا كان مسكن امثالها وان لم يكن مسكنها الاول فان كان دون حقها فلها طلب المناسب او فوقه فلزوم ذلك وانما يحرم الخروج مع الاختيار
ولا فرق بين منزل الحضرية والبدوية البرية والبحرية ولو اضطرت اليه لحاجة خرجت بعد انتصاف الليل وعادت قبل الفجر مع تأديها بذلك والا خرجت
بحسب الضرورة ولا فرق في تحريم الخروج بين اتفاقهما عليه وعدمه على الاقوى لان ذلك حق الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن بحال في زمن
الزوجية ان الحق لهما واستقرب في ير جوازه باذنه وهو بعيد ولو لم تكن حال الطلاق في مسكن م وقد تقدم

الى الحسن بن علي ع في امراة طلقها زوجها ولم يجر عليها النفقة للعدة وهي محتاجة هل يجوز لها ان تخرج وتبيت عن منزلها للعمل والحاجة فوقع ع لا باس
بذلك اذا علم الله منها الصحة **قوله** ولا فرق بين منزل البدوية والحضرية فان منزل البدوية وبيتها من صوف وشعر كمنزل الحضرية من طين وحجر فاذا
لزمها العدة اعتدت في بيتها كالحضرية فان اضطرت الى الخروج كان رحلوا جميعا ولا يمكن اقامتها منفردة ارتحلت معهم للضرورة كما اذا اضطرت الحضرية
فان ارتحل اهلها وبقي منها جماعة يمكنها الاقامة معهم ففي شرح ثع وجهين احدهما وجوب الاقامة لعموم الاية والثاني ان تتخير بين ان تقيم وبين ان ترحل
لان مفارقة الاهل عسرة موحشة فيكون ضررا يجوز معه مفارقة المنزل وحكم بان الثاني اصح ولعل فيه وجها اخر اوضح منهما وهو وجوب الانتقال مع الزوج
والاهل فان الظ من الخروج عن بيوتهن في البدوية هو ذلك والله تعالى يعلم **قوله** البرية والبحرية فان من كان من سكان السفينة كالملاح فمنزله
السفينة فاذا كانت الزوجة معهم اعتدت في بيتها منها ان كان لها بيت منفرد من السفينة والا ففي السفينة كما كانت قبل العدة واما اذا ركبتها مسافرة
فطلقها فيها فهو كما طلقها مسافرة فيمكنها حيث شاء بعد انقضاء الوطر من السفر فيتامل **قوله** ولو اضطرت اليه لحاجة اه هذا الحكم ذكره الشيخ ومن
تبعه من الاصحاب ويدل عليه موثقة سماعة المنقولة في ب وب الموثقة او الحسنة قال سالته عن المطلقة اين تعتد قال في بيتها لا تخرج فان ارادت
زيارة خرجت بعد نصف الليل لا تخرج نهارا وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها وسالته عن المتوفى عنها زوجها كذلك هي قال نعم وتحج ان شائت واثبات
الحكم بمجرد هذه الرواية مع عدم صحتها ووقفها مشكل جدا مع انها معارضة باطلاق موثقة محمد بن مسلم مع صحة سندها قال المطلقة تحج وتشهد
الحقوق ثم لا يخفى اختصاصها بالزيارة وكونها مضطرة اليها غير ظ فالحكم به في صورة الضرورة مما لا وجه له فالظ جواز الخروج بمقدار الضرورة مط من
غير تقييد كما يرشد اليه اطلاق المكاتبة السابقة هذا وقوله ع وليس لها ان تحج محمول على الحج المندوب لما سيجئ من جواز خروجها في الواجب ثم الحكم
فيه بان المتوفى عنها زوجها ايض كذلك محمول على الاستحباب اذ الظ انه لا خلاف في اختصاص حرمة الخروج والاخراج بالمعتدة الرجعية وسنفصل القول فيه
ان شاء الله تعالى وقوله وتحج ان شائت يحتمل ايض بقرينة ما حمل عليه سابقه على الحج المندوب والغرض بيان فرق بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها بان الثانية
تحج ان كان ندبا ان شائت بخلاف الاولى فيكون الحج مستثنى من الحكم بان المتوفى عنها ايض كذلك هذا وهذه الرواية في الفقيه ايض هكذا وسئل سماعة ابا عبد الله
عن المطلقة الى قوله سالته وح يخرج عن الوقف وفي بعض نسخه بعد قوله نصف الليل زيادة وهي قوله ورجعت بعد نصف الليل او قبل نصف الليل على
اختلاف النسخ وح لا يوافق ما ذكره الاصحاب من العود قبل الفجر ولا يخفى انه على ما في الكتابين ايض ليس بصريح فيما ذكره الاصحاب اذ ليس فيه حكم الرجوع
لكن ما ذكروه احوط الاحتمالات وسيجئ مثل هذه الرواية في المتوفى عنها زوجها ايض فيها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف
الليل وترجع عشاء وعلى هذا فيمكن ان يكون الحكم ههنا ايض كذلك خصوصا على ما تضمنته هذه الرواية من ان المتوفى عنها زوجها ايض كذلك لكن الاحتياط في متابعة
الاصحاب كما ذكرناه **قوله** والا خرجت بحسب الضرورة الحج الضيق المغني عنه عقلا ونقلا **قوله** واستقرب في التحرير جوازه باذنه ونقل ذلك عن
ابي الصلاح ايض ويدل عليه ما رواه في في زيب في الحسن بابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن زوجها حتى تنقضي عدتها
ثلثة قروء او ثلثة اشهر ان لم تحض وما رواه في في عن ابي العباس قال لا ينبغي الى اخر الحديث السابق ولا يخفى ان سند الرواية الاولى معتبر جدا وموثق بل
بالموثقة ايض وحملها على البائنة وعلى كراهة الخروج فيها بدون الاذن بقرينة لفظة لا ينبغي بعيد لا يصار اليه الا لضرورة سيما ان الكراهة فيها غير
مذكور في كلام الاصحاب ولا عليها شاهد اخر واستعمال لا ينبغي في الحرمة في الاخبار غير عزيز فلو كانت الاية الشريفة نصا في عموم الحكم فتخصيصها بهذه
الرواية بعيد كما ذكره الش ره خصوصا مع الاحتمال المذكور واما اذا لم تكن نصا فيه فالعمل بها لا يخ عن وجه ويؤيده ايض ما سننقله من رواية معوية بن
عمار في بحث خروجها للحج وعلى هذا فينبغي النظر في ذلك فنقول الاية الكريمة كما يحتمل الحمل على العموم وكون ذلك حقا من حقوق الله تعالى كذلك يحتمل ان
يكون الغرض منها ان الطلاق الرجعي لا يخرجها عن الزوجية وحكمها حكم الزوجة فلا يجوز للزوج اخراجها ولا للزوجة خروجها كما كانت قبل الطلاق فلا يتوهم
جواز الاخراج او الخروج بعد الطلاق وح فيكون الغرض بقاء حقهما بعد الطلاق الرجعي الى انقضاء العدة لا اثبات حق له تعالى عليهما وعلى هذا فلا
منع عن الاخراج والخروج برضاهما كما في زمن النكاح ولعل هذا الاحتمال ليس ببعيد مع قطع النظر عن الرواية ومع ذلك فلا يمكن الحكم بوجوب حق الله تع
عليهما بمجرد الاحتمال مع اصالة البراءة فمع الرواية بطريق اولى وايضا الاخراج والخروج عن البيت يطلق على معنيين احدهما الاخراج والخروج مط وثانيهما
الاخراج والخروج بقصد المفارقة عند عدم العود اليه كما يق خرج فلان عن هذه الدار ولا يق ذلك الا عند مفارقته لها والانتقال الى دار الاخرى
لا اذا خرج الى السوق مثلا او لحاجة مع قصد العود وكذا اذا اخرجت الزوجة باذن زوجها لحاجة او في حق مع قصد المعاودة لا يق انه اخرجها من بيته وعلى
هذا فيمكن حمل الاية الشريفة على هذا المعنى والرواية على الخروج للحاجة وامثالها بقصد المعاودة فيكون منوطا بالاذن كما في زمن النكاح وح فلا
تنافي بينهما نعم يبقى ح انه اذا اخرجها بالكلية برضاها او خرجت كذلك برضاه فهل يجوز ذلك فالظ الحكم بعدم الجواز لو حمل الاية على العموم ولم يحمل
على الاحتمال الذي ذكرناه وبعد ما كان يختلج ببالي هذان الاحتمالان في الاية الكريمة رايت في كلام الفضل بن شاذان ره ما يشبه ما هنا حيث نقل
عنه في انه نقل شبهة من ورد ان الطلاق على غير السنة كالطلاق في الحيض لم لا يكون محسوبا وان كان معصية كما ان المراة المطلقة اذا اخرجت من بيته
ايا ما ان تلك الايام محسوبة لها في عدتها باجماع الامة وان كانت لله فيه عاصية واجاب عنها بالفرق بان الاخراج والخروج ليس من شرائط الطلاق كالعدة
لان العدة من شرائط الطلاق ولا يحل للمراة ان تخرج من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق ولا يحل للرجل ان يخرجها من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق
فالطلاق وغير الطلاق في خطر ذلك ومنعه واحد والعدة لا تقع الا مع الطلاق ولا تجب الا بالطلاق ولا يكون الطلاق لمن لا دخول بها ولا عدة كما قد يكون خروجا
واخراج حال الطلاق ولا عدة فليس يشبه الخروج والاخراج العدة والطلاق في هذا الباب فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده فليس ذلك من شرائط الفرض

فكلما

العود اليه على الفور الا ان تكون فى واجب كحج فتتمه كما يجوز لها ابتداؤه ولو كانت فى سفر مباح او مندوب ففى وجوب العود ان امكن ادراكها
فى العدة او مطلقا او تتخير بينه وبين الاعتداد فى السفر

وكلما لم يعب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض الا بذلك واما ترك الخروج والاخراج فواجب قبل العدة ومع العدة
وقبل الطلاق وبعد الطلاق وليس هو من شرائط الطلاق ولا من شرائط العدة والعدة جائزة معه ولا تجب العدة الا مع الطلاق ومن اجل الطلاق
فهى من حدود الطلاق وشرائطه ثم قال فبعد فنعلم ان معنى الخروج والاخراج ليس هو ان تخرج المراة الى ابيها او تخرج فى حاجة لها او فى حق باذن
زوجها مثل مأتم او ما اشبه ذلك وانما الخروج والاخراج ان تخرج مراغمة او يخرجها زوجها مراغمة فهذا الذى نهى الله عز وجل عنه فلو ان امراة استاذنت
ان تخرج الى ابويها او تخرج الى حق لم يقل انها خرجت من بيت زوجها ولا يقال ان فلانا اخرج زوجته من بيتها انما يقال ذلك اذا كان على الرغم والسخط
على انها لا تريد العود الى بيتها ثم ذكر انهم رخصوا لها فى الخروج الذى ليس على الرغم والسخط واجمعوا على ذلك وذكر لذلك شواهد من آثارهم وفتاويهم
ثم قال فهذا كله يدل على ان هذا غير الخروج الذى نهى الله عز وجل عنه وانما الخروج الذى نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا ان يكون خروجها على
السخط والمراغمة وهو الذى يجوز فى اللغة ان يقال فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته ولا يجوز ان يقال لها الخروج الذى ذكرنا
ان فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته لان المستعمل فى اللغة هذا الذى وصفنا وبالله التوفيق وهذه كلماته ملخصة والظاهر
موافقة ثقة الاسلام له فيها فانه عنون الباب بانه باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت وهى فى عدتها او اخرجها زوجها
اكتفى فيه بذكر كلام الفضل من غير رد عليه وبيان فرق آخر فالظاهر موافقته له فيه ولا يخفى ان ما ذكره اولا ينطبق على ما ذكرنا اولا من الاحتمال فى الاية الشريفة
وما ذكره ثانيا بقوله وبعد فليعلم ففيه اشارة الى ما ذكرنا ثانيا حيث قال فيه على انها لا تريد العود الى بيتها وفيه زيادة وجه ثالث ايضا وهو ان
الاخراج والخروج لغة انما هو اذا كان على الرغم والسخط لا من الرضا من الطرفين ولا يخفى ظهور الاخراج فيما ذكره واما فى الخروج فدعوى ظهوره فيها
ذكره محل تامل ثم كلماته فى جواب الشبهة التى اوردها وان كانت محل مناقشات لكن لم يتعلق لنا غرض بذلك ههنا وانما الغرض من ذكرها تحقيق الحال
فى معنى الاية الكريمة الذى كنا فيه وقد حصل ذلك بما اوردناه ثم لا يخفى انه على الاحتمال الذى ذكرنا ينهدم كثير من الفروع المشهورة بين الاصحاب فى هذا الباب
كوجوب السكنى فى خصوص بيت الطلاق وما يتفرع عليه بل يكون الواجب على الزوج ح اسكانها فيما شاء من المنازل اللائقة بحالها كما فى زمن الزوجية
وكذا الواجب على الزوجة عدم خروجها من المنزل الذى عينه الزوج لها اذا كان على الشرائط الا باذن زوجها كما فى زمن النكاح وبالجملة فحكمها ما فى العدة
حكمها فى ايام النكاح ويسقط باقى الفروع المذكورة ولعله لا ضير فيه ما لم يثبت اجماع على شئ منها واما الاخبار على ما رايناها فليس فيها منها اثر زيادة على
ما فى الاية سوى ما نقلنا من موثقة سماعة فان فيها بعض الاحكام زيادة عليها كما رايته فتدبر **قوله** وجب العود اليه على الفور هذا على ما حملوا
الاية الكريمة عليه واما على الاحتمالات الاخرى فيظهر حالها بالتدبر **قوله** الا ان يكون فى واجب اى واجب مضيق كحجة الاسلام واما الموسع كالنذر المطلق
فحكمه حكم المندوب كما صرح به فى شرح الشرائع ثم لا يخفى ان بين عمومات النهى عن الخروج والاخراج فى العدة وبين عمومات وجوب الحج معارضة وليس الحكم بتخصيص الاولى
بالثانية اولى من العكس بل ربما يكون الامر بالعكس لانها مقيدة بالاستطاعة والمانع الشرعى كالعقلى فمع منعها شرعا عن الخروج يمكن ان يقال ان يقال انها لا
تستطيع اليه سبيلا ويمكن ان يؤيده ذلك ايضا باطلاق ما سبق فى موثقة سماعة وليس لها ان تحج حتى تنقضى عدتها فحكم الاصحاب بجواز خروجها فى الحج
الواجب وترجيح تخصيص العمومات الاولى كانه للاجماع عندهم ويؤيده ايضا ما رواه فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال المطلقة تحج وتشهد الحقوق وهى
باطلاقها تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك لانها محل توهم حرمة الخروج فيها دون البائنة وهى وان كانت موقوفة لكن رواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد
واحتمال ان يكون ذلك قول محمد بن مسلم نفسه ورواه عنه العلاء وان لم يكن بعيدا جدا لكن مع ذلك لا يخلو عن تأييد للحكم لظهور ان اقواله ماخوذة عنهم عليهم السلام ثم
ان الرواية وان كانت مطلقة تحمل على خصوص الواجب الذى وقع عليه الاجماع اذ لا يمكن تخصيص الاية بمجرد اطلاق هذه الرواية فيحصل الجمع بينها وبين
موثقة سماعة بحملها على المندوب هذا واما قوله وتشهد الحقوق فهو اما محمول على الواجبة او على الاعم وهو تخصيص لعموم النهى عن الخروج فى الاية
الكريمة على ما هو المشهور لكن الحكم به بمجرد هذه الرواية مشكل خصوصا لو حمل الحقوق على العموم كما هو ظاهرها ولعله لهذا لم يتعرض لها الاصحاب وخصوا
الحكم بالضرورة والاضطرار لكن فى كلام بعضهم ما يشعر ومنه جواز الخروج لامثال هذه ايضا كما قال شيخنا المفيد فى المقنعة ولا تبيت المطلقة
عن بيتها الذى طلقت فيه ولا تخرج منه الا لحاجة صادقة ولا يخفى ظهوره فيما ذكرنا هذا نعم لو حملت الاية الشريفة على المنع من الخروج بدون اذن
الزوج فيحمل هذا على الشهادة باذنه ولا اشكال ح فى الحكم ويمكن ح حمل الحج على ما يشمل المندوب ايضا باذنه وتحمل موثقة سماعة المندوب بدون الاذن
وكذا لو حملت على المنع عن الخروج بالكلية يحمل هذا على الشهادة التى لا يستلزم الخروج فى تمام العدة كما هو الظاهر من شهادة الحقوق ولا اشكال ايضا
لكن على الوجهين التخصيص بشهادة الحقوق كانه لرجحانها وما يحمل على التمثيل وان ليس الغرض التخصيص بل المراد ان المنع عن الخروج ليس على اطلاقه كما
منع من مثل ذلك فافهم واما ما رواه فى الموثق عن معوية بن عمار عن ابى عبد الله قال سمعته يقول المطلقة تحج فى عدتها ان طابت نفس زوجها فهى وان
كانت ايضا مثل الرواية السابقة مطلقة تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك بل التقييد بقوله ان طابت نفس زوجها يوجب الحمل على الرجعية البتة اذ فى
البائنة لا يقيد بذلك لكن لا يخفى انه يوجب ايضا حمل الحج على المندوب اذ الخروج الى الحج الواجب لم يقيد بذلك عندهم فهذا يؤيد القول بجواز
الخروج مع الاذن لكنها مخصوصة بالحج وهذا ما وعدناك هنالك وعلى هذا فيحمل ما سبق فى موثقة سماعة من المنع عن الحج بعد الحمل على المندوب
مع الاذن ففى الواجب معه بطريق اولى اما بدونه فلا اذ ربما كان المنع عن الخروج فى العدة عن الخروج بدون الاذن مطلقا فيجوز مع الاذن مطلقا ولا يجوز
معه مطلقا فالتعويل فى تجويز الحج الواجب مطلقا كانه على الاجماع عندهم فتدبر هذا على تقدير حمل الاية والاخبار على العموم على ما حملوه واما على الاحتمال
الذى ذكرنا من ان المراد ان حكم زمن العدة حكم زمن الزوجية فالحكم بجواز الخروج الى الحج الواجب مطلقا والمندوب مع الاذن كما فى زمن الزوجية

فالظاهر

او جبر من اطلاق النهي عن الخروج من بيتها فيجب عليها تحصيل الكون به ومن عدم صدق النهي هنا لانها غير مستوطنة وللمشقة في العود وانتفاء الفائدة
حيث لا تدرك جزءا من العدة كل ذلك مع امكان الرجوع وعدم الضرورة الى عدمه وكما يجوز عليه الاخراج لتعلق النهي بهما في الاية الا ان تاتي بفاحشة
مبينة م

ظ لا حاجة له الى شاهد اخر واما على الاحتمال الذي ذكرنا من كون المنع عن الخروج بدون قصد العود فالظاهر ان من كان بمكة او ما والاها بحيث
يمكنها الخروج الى بعض ايام العدة والعود الى بيتها في العدة فيجوز لها الخروج بدون حاجة الى دليل واما اذا كانت بعيدة بحيث يوجب الخروج
اليه الخروج عن البيت بالكلية وعدم العود الى العدة اصلا فالحكم بجواز خروجها ايضا يحتاج الى مرجح لتعارض العمومات فيها من الطرفين فترجيح تخصيص
احدهما يحتاج الى مرجح فلا بد فيهما من التمسك بالاجماع على ما ذكرنا **قوله** او جبر من اطلاق النهي لا يخفى ضعف الوجه الاول لان النهي عن الخروج عنه لا يوجب
تحصيل الكون به نعم نهي عن الكون خارجا عنه اتجه القول بوجوب تحصيل الكون به اذا امكن ودعوى انه يفهم عرفا من النهي عن الخروج عن البيت
الامر بالعود اليه اذا كان خارجا لو سلم فانما يسلم فيما اذا كان خارجا لحاجة ونحوها لا فيما اذا سافر عنه ولو سلم ففيما ادرك امكن الكون فيه
واما فيما لا يمكن ذلك فلا وبالجملة فالحكم بوجوب العود من السفر وان لم يمكنها ادراك جزء من العدة في البيت سخيف جدا ومع امكان ذلك ايضا
بعيد هذا على ما حملوا الاية عليه في المتن او على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا واما على الاحتمال الاول فحكمها حكم الزوجة ويجب عليها عدم الخروج
عن اذن الزوج ويستوي لها البيت وغيره مع الاذن فتدبر ثم ان هذا الحكم مختص بالمطلقة الرجعية كما اشار اليه المص ولا يشمل المطلقة البائنة ولا
المتوفى عنها زوجها وكانه لا خلاف بين الاصحاب فيها ويدل ايضا على الاول ما في ح وب من صحيحة سعد بن ابي خلف قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن شيء
من الطلاق فقال اذا طلق الرجل امراته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها وملكت نفسها ولا سبيل له عليها وتبيت حيث شاءت ولا
نفقة لها عليه قال قلت اليس الله يقول لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن قال فقال انما عنى بذلك التي تطلق تطليقة بعد تطليقة فتلك التي لا
تخرج ولا تخرج حتى تطلق الثالثة فاذا طلقت الثالثة فقد بانت منه ولا نفقة لها والمراة التي يطلقها الرجل تطليقة ثم يدعها حتى يخلو اجلها
فهذه ايضا تقعد في منزل زوجها ولها النفقة والسكنى حتى تنقضي عدتها وموثقة ابي بصير عن احدهما ع في المطلقة اين تعتد فقال في بيتها اذا كان
طلاقا له عليها رجعة ليس له ان يخرجها ولا لها ان تخرج حتى تنقضي عدتها وما في الفقيه من رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال المطلقة ثلثا ليس لها نفقة
على زوجها ولا سكنى انما ذلك للتي لزوجها عليها رجعة ويدل عليه ايضا في خصوص المطلقة ثلثا ما روي انه لا نفقة لها ولا سكنى كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله
انه سئل عن المطلقة ثلثا الها النفقة والسكنى قال احبلى هي قلت لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع وموثقة سماعة مثلهما وموثقة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المطلقة ثلثا على السنة هل لها سكنى او نفقة قال لا وفي خصوص المختلعة ما رواه في في الموثق عن
رفاعة عن ابي عبد الله ع قال المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وفي الموثق عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال في المختلعة قال عدتها عدة المطلقة وتعتد في
بيتها والمختلعة بمنزلة المباراة وعن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن عدة المختلعة كم هي قال عدة المطلقة ولتعتد في بيتها والمباراة بمنزلة المختلعة ولا يذهب
عليك انه وان امكن المناقشة في دلالة الخبرين الاخيرين بحريتهما لكن يندفع ذلك بملاحظة الخبر الاول فتم وعلى هذا فما ورد في بعض الاخبار كحسنة الحلبي وموثقة
سماعة المتقدمتين وغيرهما من اطلاق المطلقة يحمل على الرجعية واما الاية الكريمة ففيها ما يرشد بانها في الرجعية وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا حيث فسر بانه لعله ان يبدو لزوجها في الطلاق فيراجعها وقد ورد هذا التفسير في بعض الاخبار ايضا واما الثانية وهي المتوفى عنها زوجها اين تعتد
في بيت زوجها او حيث شاءت قال حيث شاءت ثم قال ان عليا ع لما مات عمر اتى ام كلثوم فاخذ بيدها فانطلق بها الى بيته وموثقة عبد الله بن سنان
ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله مثله ورواية يونس عن رجل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت تمكث فيه شهرا او اقل من
شهر ثم تتحول منه الى غيره ثم تمكث في المنزل الذي تحولت اليه مثل ما مكثت في المنزل الذي تحولت منه كذا صنيعها حتى تنقضي عدتها قال يجوز ذلك
لها ولا باس وما في في من رواية عبد الله بن سليمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها اتخرج الى بيت ابيها وامها من بيتها ان شاءت فتعتد
فقال ان شاءت ان تعتد في بيت زوجها اعتدت وان شاءت اعتدت في اهلها ولا تكتحل ولا تلبس حليا وموثقة عبد الله بن زرارة عن ابي عبد الله ع
في المتوفى عنها زوجها اتحج وتشهد الحقوق قال نعم وموثقة عبيد بن زرارة ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها اتخرج من بيت زوجها
قال تخرج من بيت زوجها وتحج وتنتقل من منزل الى منزل وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن المراة يموت عنها زوجها ايصلح لها ان تحج
او تعود مريضا قال نعم تخرج في سبيل الله ولا تكتحل ولا تطيب وموثقة ابن بكير قال سئلت ابا عبد الله ع عن التي توفي عنها زوجها اتحج قال نعم وتخرج
وتنتقل من منزل الى منزل وما في الفقيه من رواية عمار الساباطي انه سئل ابا عبد الله ع عن المراة يموت عنها زوجها هل يحل لها ان تخرج من منزلها في عدتها
قال نعم وتختضب وتدهن وتمتشط وتصنع وتلبس المصبغ وتصنع ما شاءت بغير زينة لزوج وفيه بعده وفي خبر اخر قال لا باس بان تحج المتوفى عنها
زوجها وهي في عدتها وتنتقل من منزل الى منزل وفيه ايضا في اخر رواية عبيد بن زرارة وليس للمتوفى عنها زوجها سكنى ولا نفقة هذا ما وجدنا
من الروايات في هذا الباب ولا يخفى دلالتها على ما ذكرنا مع كثرتها وتضافرها لكن قد وردت روايات اخرى ايضا تنافي تلك الروايات وتعارضها فمنها
ما يدل على ان حكمها حكم المطلقة كموثقة سماعة المتقدمة على ما في في وب اذ فيهما وسئلته عن المتوفى عنها زوجها اكذلك هي قال نعم ومثله رواية
ابي العباس المنقولة في في وب كانها موثقة قال قلت لابي عبد الله ع المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تخرج
نهارا ولا تبيت عن بيتها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء ولعل هذا بناء على انه يكفي للبيتوتة
الكون فيه الى نصف الليل فيجوز الخروج بعده كما ورد في المبيت بمنى ايضا وعلى انه اذا خرج بعد النصف يجوز لها الكون خارجا عنه الى العشاء ولكن
لا يجوز لها الخروج نهارا ابتداء او على ان الحق الذي تخرج اليه لا بد فيه من المكث بقدر هذه المدة فيتعين عليها اختيار هذا الطريق او الخروج اول
الليل والنهار والله تعالى يعلم وما رواه في في بسند حسن بابرهيم بن هاشم عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة المتوفى عنها زوجها وتكون في عدتها

فلا وثنتها لها الاية والاخبار
الا اصل بل انه النظر مضافا
الى عدم ظهور الخلاف فيه بل ظهور
عدم الخلاف بين الاصحاب وبدل
عليه ايضا ما في في وتب من صحيحة
بن فضال قال سئلت ابا عبد الله ع
عن امراة توفي عنها زوجها م

يجب بها الحد او تؤذي اهله بالقول او الفعل فتخرج في الاول لاقامته ثم ترد اليه عاجلا وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر يناسب حالها من غير عود ان لم
تتب والاوجهان اجودهما جواز ابقائها في الثاني للاذن في الاخراج معها مط ولعدم الوثوق بتوبتها لنقصان عقلها ودينها نعم يجوز الرد ان
استمرت عليها والا اخرجت وهكذا واعلم ان تفسير الفاحشة م

تخرج في حق فقال ان بعض نساء النبي ص سئلته فقالت ان فلانة توفي عنها زوجها فتخرج في حق ينوبها فقال لها رسول الله اف لكن قد كنتن من قبله ان ابعث فيكن و
ان المراة منكن اذا توفي عنها زوجها اخذت بعرة فرمت بها خلف ظهرها ثم قالت لا امتشط ولا اكتحل ولا اختضب حولا كاملا وانما امرتكن باربعة اشهر و
عشرا ثم لا تصبرن لا تمتشط ولا تكتحل ولا تختضب ولا تخرج من بيتها نهارا ولا تبيت عن بيتها فقالت يا رسول الله فكيف تصنع ان عرض لها حق فقال تخرج
بعد زوال الليل وترجع عند المساء فتكون لم تبت عن بيتها قلت له فتحج قال نعم وهذا الخبر صريح في تاكد البيتوتة وانها تتحقق بالكون الى نصف الليل
واما تجويز الكون خارجه الى العشاء فيحتمل الوجهين المذكورين في سابقه فتم ومنها ما يدل على المنع من خصوص البيتوتة في غير بيتها مثل ما رواه في في
وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها اين تعتد قال حيث شاءت ولا تبيت عن بيتها وما رواه في يب بسند كانه
موثق كالصحيح عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تبيت عن بيتها
الحديث وقد تقدم في بحث الحداد وما رواه في يب بسند كانه موثق عن محمد بن مسلم قال جاءت امراة الى ابي عبد الله ع تستفتيه في المبيت في غير بيتها وقد مات
زوجها فقال ان اهل الجاهلية كانت اذا مات زوج المراة احدت عليه امراته اثني عشر شهرا فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله رحم ضعفهن فجعل
عدتهن اربعة اشهر وعشرا وانتن لا تصبرن على هذا والشيخ ره في يب بعدما اورد طرفا من تلك الروايات على ما اشرنا اليه ذكر ان ما تضمن هذه
الاخبار من ان المتوفى عنها زوجها لا تبيت عن بيتها محمول على جهة الاستحباب والافضل وان كانت لو باتت في غير بيتها لم يكن في ذلك باس جمعا بينها
والروايات الاخرى وعلى هذا فيحمل ايضا المنع عن الخروج الا لضرورة او حق كما في بعض الاخبار التي نقلناها على الافضلية لكن ربما كان البيتوتة اكد
لكثرة رواياتها ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاخيرة على التقية لان مذهب بعض العامة وجوب السكنى في جميع العدة سواء الرجعية
او البائنة وعدة الوفاة ولم يخصوه بالرجعية كما هو مذهب اصحابنا ويمكن ايضا الجمع بينها بحمل تلك الاخبار على وجوب بيتوتتها في البيت الذي تعتد فيه
وان لم يكن بيت زوجها او عدم الخروج عنه مط الا لضرورة او حق او في سبيل الله وحمل الاخبار الاولة على عدم وجوب الاعتداد في بيت زوجها وانه
يجوز لها الانتقال من بيت الى بيت وان كانت كلما انتقلت الى بيت واتخذته مسكنا يلزمها فيه ما لزمها في البيت الاول من البيتوتة فيه او عدم
الخروج عنه مط الا لضرورة او في سبيل الله ولعل شيئا من الاخبار المذكورة لا يابى عن هذا الجمع بل صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة في ذلك وحملها على
انها تعتد حيث شاءت اي يجوز لها الخروج عن بيتها اي بيت زوجها نهارا ولكن لا تبيت بعيد جدا نعم موثقة سماعة ربما يابى عن هذا الحمل اذ ابل لا تبيت
يمنع المطلقة عن الخروج عن بيت زوجها مط فان ظاهرها التساوي بينهما في الحكم والامر فيه سهل اذ يمكن حملها على ان المتوفى عنها زوجها ايضا كالمطلقة
اي انها تعتد في بيتها لا تخرج الى اخر ما ذكر فيها وان كان بينهما تفاوت في ان البيت فيها بيت زوجها وفيها كل بيت تعتد فيه ولو قيل ان الواجب
في المطلقة ايضا باعتبار العدة ليس الا ما حكم به في المتوفى عنها زوجها ايضا وما زيد فيها من التكاليف انما هو باعتبار الزوجية ولو رضي الزوج جاز
لها ايضا الخروج والانتقال من بيت الى بيت اخر فلا يبقى اشكال اصلا لكن لما لم ينقل هذا التفصيل من الاصحاب فلا يمكن الجراة على القول به الا ان الاولى
لها مراعاة ذلك وعدم الخروج عن البيت الذي تعتد فيه الا لضرورة او في سبيل الله ورعاية البيتوتة مهما امكنت لكثرة رواياتها وصحة بعضها واما
مع الاضطرار فلا حرج ويدل ايضا على جواز تركها مع الاضطرار ما نقله في الفقيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد الحسن بن علي ع في امراة مات عنها
زوجها وهي في عدة منه وهي محتاجة لا تجد من ينفق عليها وهي تعمل للناس هل يجوز لها ان تخرج وتعمل وتبيت عن منزلها في عدتها قال فوقع ع
لا باس بذلك ان شاء الله تعالى وانت خبير بان هذا الخبر ايضا مما يؤيد ثبوت منع عن الخروج في المتوفى عنها زوجها فان سؤال الصفار عن حال الضرورة وجوابه ع بنفي
الباس يدل على ثبوته عند عدمها لا انه يدل على عدم المنع فيهما مط يستفاد منه ذلك والله تعالى يعلم **قوله** يجب بها الحد فسر بعضهم بخصوص الزنا وبعضهم بمطلق
المعصية وعلى الوجوه فهو استثناء من الاول وقيل انه مبالغة في النهي يعني لا يجوز لها الخروج ولا ينفع منها الا ان تفعل فاحشة هي الخروج وعلى
هذا فهو استثناء من الثاني وتاكيد له **قوله** ثم ترد اليه عاجلا فيه انه لا دليل على وجوب الرد وان بني في ذلك على ان تجويز الاخراج انما هو
لاقامة الحد وضرورتها فيجب العود بعد رفعها ففيه انا لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالفاحشة سببا لسقوط حقها وحرمتها فيجوز اخراجها
بعدها بلا عود ولو قيل ان احتمال ذلك كاف في الحكم اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن فنقول ان هذا انما يتم لو كان النهي من الاخراج في معنى
الامر بامساكها في البيت اذ ح امكن ان يقال ان وجوب الامساك عام لا يحكم باستثناء شيء منه ما لم يتيقن والاستثناء المذكور لما احتمل ان يكون لضرورة
اقامة الحد فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ما كان لاقامة الحد اذ لا يتيقن فيما زاد عليه فبعد اقامته يجب بقضيتها العموم الامر بامساكها في البيت لكن الكلام
ح في هذا الارجاع تماما لانفهم من الاية الا حرمة الاخراج الا مع الاتيان بالفاحشة لا وجوب الامساك الا معه فيجوز الاخراج معه وبعده فالحكم بوجوب
ردها يحتاج الى دليل سواء قلنا ان هذا التجويز لسقوط حرمتها او لضرورة اقامة الحد ولم يظهر لنا دليل على ذلك فالاظهر عدم وجوب الرد كما ذهب
اليه ابن ادريس وان كان ما اختاره المص احوط **قوله** وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر اه هذا بناء على انه حمل الاية الكريمة على انه لا اتيان بحق
الله تعالى في زمن العدة زيادة على السكنى الواجب من الزوجية وان الايذاء المستثنى ليس بحيث يوجب النشوز اذ ح يتجه ما ذكره لان استثناء الاتيان
بالايذاء بها لا يوجب الا سقوط حقه تعالى معه واما السكنى الواجب في العدة كما في زمن الزوجية فلا دليل على سقوطه فيحكم بوجوبه بلا طلاق الامر
به كقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم لكن يكفي النقل الى مسكن مناسب كما ذكره هنا ولا يلزم رعاية الاقرب الى مسكن العدة فالاقرب
كما حكم به الشيخ ره في ط وتبعه الش ره في شرح شع اذ لا دليل عليه هنا واما لو حمل الايذاء على ما كان موجبا للنشوز فيسقط معه حق السكنى ايضا
اذ لا سكنى للناشزة وان كان نشوزها في اثناء العدة كما صرح به الش في شرح شع وكذا لو حملت الاية على انها لبيان بقاء حكم الزوجية في زمن

العدة

واعلم ان تفسير الفاحشة في العبارة الاولى وهو ظ الاية ومدلولها لغة ما هو اعم منه واما الثاني ففيه روايتان مرسلتان والاية غير ظاهرة فيهما

العدة وعدم وجوب السكنى فيها ايضا كما في غير الزوجية فيفهم من الاستثناء سقوطه معه سواء حمل الاية على ما اوجب النشوز ام لا وح فيجب ان يقيد
الادلة المطلقة ايضا بهذا التقييد لوجوب حمل المطلق على المقيد ثم واعلم ان البيضاوي ذكر اولا هذا التفسير وقال مستثنى من الاول والمعنى الا ان
تبذو على الزوج فانه كالنشوز في اسقاط حقها او الا ان تزني فتخرج لاقامة الحد عليها واعترض عليه المحقق الاردبيلي ره بقوله وفيه تامل اذ يفهم ان
سبب سكناها كونها زوجة غير ناشزة والظ انه ليس كذلك بل سببه النص وان لم تكن مستحقة للنفقة لنشوزها بوجه لا يصدق عليه انه فاحشة ولهذا يجب ان
يكون في البيت الذي طلقت به وهي فيه وانه لا يجب السكنى وان كانت بائنة مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى وهو ظ انتهى والظ ان مراد البيضاوي
ان الاتيان بالفاحشة على هذا التفسير سبب لسقوط الحق كما ان النشوز سبب لسقوط حقها من النفقة والسكنى بخلافه على التفسير الثاني فانه ليس سببا
لسقوط الحق بالكلية بل تخرج لاقامة الحد عليها ثم ترد الى البيت هذا متوجه سواء قيل ان السكنى وعدم الاخراج حق الله تعالى كما ذكره هذا المحقق تبعا للمتأخرين
المتاخرين او قيل انه حق الزوجة بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في تفسير الاية وقوله في اسقاط حقها اي الحق الثابت في الزوجة سواء كان حقها او حق الله فيها
اذ الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة على انه يمكن ان يقال ان قوله في اسقاط حقها متعلق بالنشوز فقط لا بما نحن فيه ايضا والمعنى ان الاتيان بالفاحشة سبب
لسقوط الحق هنا سواء كان حق الله تعالى او حق الزوجة كما ان النشوز سبب لسقاط حقها من النفقة والسكنى في غير هذا الموضع وعلى هذا فلا يتوجه
عليه ما اورده اصلا ولا يخفى ايضا ان الظ من قول البيضاوي فانه كالنشوز انه لم يحمل الابذاء على ما كان سببا للنشوز فيكون حكمه بسقوط الحق باعتبار كونها ناشزة
والحكم بسقوط الحق باعتبار كونها زوجة غير ناشزة كما حمل هذا المحقق كلامه عليه ثم لا وجه للتشبيه بالنشوز بل كان ينبغي ان يقول فانه يسقط حقها حينئذ
بالنشوز ولو حمله على ما اوجب النشوز يمكن توجيه كلامه بان النشوز الخاص فيهنا حكمه حكم النشوز المطلق في غيره في انه سبب لسقاط الحق وفيه اشارة الى ان
نشوزها لو كان بوجه آخر لا يحكم بسقوط الحق فيهنا بخلاف ذلك في زمن الزوجية ولا يخفى ان هذا على تقدير الحق حق الله تعالى ظ وعلى تقدير كون الحق حق
الزوجة ان عدم الاخراج باعتبار الزوجية فلا يخ ايضا عن بعد لاقتصاره في تخصيص العموم على ما هو مورد النص عندنا وصريح التفسير عندهم لكن يمكن
ان يق ايضا ان هذا التفسير اشارة الى ان المراد بالاتيان بالفاحشة هو نشوزها باي وجه كان ولذا اختلف عبارات المفسرين بهذا التفسير ففي احد الروايتين
اذاها لاهل الرجل وسوء خلقها وفي الاخرى ان تؤذي اهل زوجها وفي عبارات سائر المفسرين ايضا اختلاف ونقل عن قتادة انه فسرها بالنشوز وكيفما
كان فلا يرد عليه ما اورده المحقق ثم لا يخفى ان بناء كلمات هذا المحقق على ما حمل الاية عليه على المش بين المتاخرين وقد عرفت ان للكلام فيه مجالا
واما قوله وانه يجب السكنى وان كانت بائنة اه فهو غريب منه لاختصاص الاية عندنا بالرجعية وعدم ظهور خلاف فيه بيننا مع انه ره ايضا اشار
في اول تفسيره للاية الى ان موردها الرجعية ولو قيل ان كلامه على البيضاوي لعلهم لم يخصصوها بالرجعية فالكلام الزامي معهم فنقول نعم انهم لم يخصصوها
بالرجعية فلم يخصص الحكم بالسكنى ايضا بها على ما هو المش بينهم بل اثبتوها للبائنة فلا يصح قوله مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى فتدبر **قوله** واعلم
ان تفسير الفاحشة في العبارة اه لعل المراد تفسير الفاحشة المطلقة في عبارة المص بالاول اي التي يجب بها الحد ظ الاية الكريمة حيث قيدت فيها بالمبينة
اي الظاهرة او المظهرة فان الظ منها هو تلك الفواحش التي تظهر للناس بسبب اقامة الحد وتشهر صاحبها وان كان مدلول الاية الفاحشة لغة اعم منها
وذكر في شرح ان الظ من اطلاق الفاحشة عرفا هو المعنى الاول وعلى هذا فيمكن ان يكون مراده ههنا ايضا ان تفسير الفاحشة بالمعنى الاول هو ظ
الاية نظرا الى العرف وان كان مدلولها لغة ما هو اعم وفيه انه اذا كان مدلولها لغة اعم منه فكون المعنى الاول ظ الاية موقوف على ترجيح العرف
على اللغة وهو في الفاظ الكتاب غير ظ واعلم انه قال في ق الفاحشة الزنا وما يشتد قبحه من الذنوب وكل ما نهى الله عز وجل عنه وقال في الصحاح الفحشاء الفحش
وكل سوء جاوز حده فهو فاحش وقد فحش الامر بالضم وتفاحش ويسمى الزنا فاحشة وعلى هذا فالمدلول اللغوي هو اعم هو المعنيان الاخران اللذان
في ق وكذا ما ذكر في الصحاح من انها من كل سوء جاوز حده هو قريب من المعنى الثاني للقاموس ولعل الاصل في معنى الفاحشة واما اطلاقها على
خصوص الزنا فكانه باعتبار اشتهارها فيه لا انها موضوعة له بخصوصه لكن مع اشتهارها فيه او وضعها له بخصوصه الحكم في الاية الشريفة باستثنا
غيره مشكل جدا اذ الاصل بقاء النهي على عمومه وعدم خروج شيء منه الا ما يتيقن والمتيقن بالنظر الى اللغة ليس الا الزنا لاحتمال الفاحشة له ان لم تكن
ظاهرة فيه مط فالظ ظهورها فيه اذا انسبت الى النساء وعلى هذا فاستثناء غيره من الذنوب التي اوجبت الحد او مط يحتاج الى دليل نعم اذا توقف اقامة
الحد على الاخراج فيكون الاخراج لها اللض لا باعتبار دلالة الاية مع ان فيه ايضا تاملا سنشير اليه فانتظر **قوله** ففيه روايتان مرسلتان احديهما
ما رواه في في الكافي عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الرضا ع في قول الله عز وجل لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة
قال اذاها لاهل الرجل وسوء خلقها والاخرى ما روي فيها ايضا بسند فيه ارسال وضعف عن محمد بن علي بن جعفر قال سئل المأمون الرضا ع عن هذه
الاية قال يعني بالفاحشة المبينة ان تؤذي اهل زوجها فاذا فعلت فان شاء ان يخرجها من قبل ان تنقضي عدتها فعل وانت خبير بان الظ من الروايتين
وكذا من كلام جمع ممن فسر الاية بهذا التفسير ان المراد بها في الاية خصوص ذلك ولا اشكال فيه باعتبار مخالفته لكلام اللغويين فان ذلك بخصوصه موضوع
له للفاحشة بل يجوز ان يكون باعتبار وضع الفاحشة المطلق الذنب الذنب المتاكد لكن يكون المراد في الاية خصوص هذا الفرد لا مطلقها وكان
علم ذلك عندهم ع ويمكن حملها كما وقع في كلام بعض آخر من المفسرين بهذا الوجه على ان المراد شمولها الاية لذلك ايضا فيكون من قبيل بيان الفرد
الخفي كما نقله علي بن ابرهيم ره في تفسيره فانه قال ومعنى الفاحشة ان تزني او تسرق على الرجل ومن الفاحشة ايضا السلاطة على زوجها فان فعلت
شيئا من ذلك حل له ان يخرجها وقال الشيخ في يه والفاحشة ان تفعل ما يجب فيه عليها الحد فاذا فعلت ذلك اخرجت واقيمت عليها الحد وقد روي
ان ادنى ما يجوز له معه اخراجها ان تؤذي اهل الرجل فانه متى فعلت ذلك جاز له اخراجها والظ ان الروايتين التي اشار اليهما هي هاتان الروايتان

على انه يمكن ان يقال ان الفاحشة لها مكن ظاهرة

عنه ع

في المنع

فصلها

لكنه مشهور بين الاصحاب تردد فی الحکم لما ذکرناه وله وجه ويجب الانفاق فی العدة الرجعية علی الامة کما يجب علی الحرة اذا ارسلها مولاها ليلا ونهارا لتحقق به
التمام التمکين کما يشترط ذلک فی وجوب الانفاق عليها قبل الطلاق فلو منعها ليلا او نهارا او بعض واحد منهما فلا نفقة لها ولا سکنی لکن لا يحرم عليه امساکها
نهارا للخدمة وان توقفت عليه النفقة وانما يجب عليه ارسالها ليلا وکذا الحکم قبل الطلاق ولا نفقة للبائن طلاقها الا ان تکون حاملا فيجب لها النفقة والسکنی
حتی تضع لقوله تعالی وان کن اولات حمل فانفقوا عليهن حتی يضعن حملهن ولا شبهة فی کون النفقة بسبب الحمل لکن هل هی له او لها قولان اشهرهما الاول م

وقد حملها علی الوجه الثانی هذا لکن علی الوجهين الروايتان باعتبار سندهما لا تصلحان للاعتماد والحکم يجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب فلا يخلو
عن اشکال مع ما عرفت من اصالة بقاء النهی علی الاطلاق ما لم يتيقن خروج شیء منه وعلی هذا فالحکم بجواز الاخراج مع البذاء والايذاء باعتبار دلالة
الاية لا يخلو عن اشکال نعم اذا قيل ان النهی عن الاخراج ليس باعتبار حق الله فی العدة بل باعتبار بقاء الزوجية وان حکمها حکم الزوجة فمع البذاء
والايذاء بحيث تکون ناشزة غير مستحقة للسکنی يجوز اخراجها بهذا الاعتبار ولعله يحتمل ان يکون تفسيره ع الاية بهذا الوجه باعتبار علمه ع بان جواز
الاخراج فی هذه الصورة بهذا الاعتبار والله تعالی يعلم **قوله** لکنه مشهور بين الاصحاب بل ادعی الشيخ ره فی الخلاف الاجماع عليه لکنه نقله فی تفسيره
بالوجه الاول ونسب ذلک الی الرواية کما نقلنا وعبارة الخلاف هکذا الفاحشة التی تحلل اخراج المطلقة من بيت زوجها ان تشتم اهل الرجل وتؤذيهم
وتبذو عليهم وبه قال ابن عباس واليه ذهب الشافعی وقال ابن مسعود الفاحشة ان تزنی فتخرج وتحد ثم ترد الی موضعها وبه قال الحسن البصری دليلنا
عموم الاية واجماع الامة وايضا فان النبی صم اخرج فاطمة بنت قيس لما بذت علی بيت احمائها وشتمتهم فثبت ان الاية واردة فی هذا انتهی وکان مراده
بعموم الاية ان الفاحشة فيها عامة وتخصيصها بالزنا يحتاج الی دليل فيجب ان يحمل علی العموم ليشمل ما ذکرناه وهذا مبنی علی انه ثبت عنده عموم الفاحشة
وانها ليست فی خصوص الزنا حقيقة وعلی ان المراد بالفاحشة شمولها له لا تفسيرها بخصوصه کما ذکرنا ثانيا ونسبته الی الرواية اوان النهی فی الاية علی مانقلنا
عام لا يجوز تخصيصه ما لم يتيقن والاخراج للزنا ليس کذلک بخلاف ما ذکره لتيقن جواز الاخراج له باعتبار النشوز وهذا بناء علی ان تحمل الاية
علی الاحتمال الذی ذکرنا وکان هذا اوفق بقوله فثبت ان الاية واردة فی هذا وفيه ان جواز الاخراج لاقامة الحد اذا قيل بالرد بعد اقامته علی
ما نقله ايضا کانه متيقن لدخوله تحت الضرورة الا ان يقال ان هذا علی تقدير توقف اقامة الحد علی الخروج وعدم امکان اقامته فی البيت مع ان من
فسره بذلک لم يقيد بذلک ولعل الحکم بدخول ذلک تحت الضرورة محل تامل فانه بعدما ورد النهی العام عن اخراجها يمکن القول بجواز تاخير اقامة الحد
الی انقضاء العدة کما جوز التاخير فی موارد اخری فافهم واما ما استدل به اخيرا من اخراج فاطمة بنت قيس فاورد عليه ان المروی ان زوجها قد بت
طلاقها ولم يکن رجعيا وبها احتج الجمهور علی استحقاق البائن للسکنی کالرجعية مع انهم رووا ايضا عن الشعبی انه قال دخلت علی فاطمة بنت قيس بالمدينة
وسئلتها عن قضاء رسول الله صم فيها فذکرت انه طلقها زوجها طلاقا بائنا وانها خاصمته الی رسول الله فی السکنی والنفقة فلم يجعل لها سکنی ولا نفقة
وامرها ان تعتد فی بيت ابن ام مکتوم وروی الزهری ايضا عن عبد الله ان طلاقها کانت ثالثة وانها اتت رسول الله لطلب السکنی والنفقة فلم يجعل
لها نفقة الا ان تکون حاملا واستاذنته فی الانتقال فاذن لها فانتقلت الی بيت ابن ام مکتوم ولم تزل هناک حتی مضت عدتها فانکحها النبی صم اسامة
بن زيد قال فارسل اليها مروان بن الحکم قبيصة بن ذويب فسئلها عن هذا الحديث ثم قال مروان لم يسمع هذا الحديث الا من امرأة وسناخذ بالعصمة التی
وجد الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان بينی وبينکم القران قال الله تعالی لا تخرجوهن من بيوتهن الی قوله لعل الله يحدث بعد ذلک
امرا قال هذا لمن کانت له مراجعة وای امر يحدث بعد الثلث ونقل فی الکشاف عن الحسن وحماد انهما قالا لا نفقة للمبتوتة ولا سکنی لحديث فاطمة
بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها فقال لها رسول الله لا سکنی لک ولا نفقة قال وعن عمر لا ندع کتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها نسيت او شبه لها
سمعت النبی صم يقول لها السکنی والنفقة وانت خبير بانه مع وجود هذه الروايات اسناد الشيخ بالرواية التی نقلها کما تری کان کلامه مع العامة
القائلين بهذه الرواية وتوجيه تفسيره بناء عليها وان لم يطابق مذهبنا علی انها کانت مبتوتة والنهی عن الاخراج عندنا مختص بالرجعية هذا وفی
مجمع البيان بعد ما نقل هذا التفسير عن ابن عباس قال وهو المروی عن ابی جعفر وابی عبد الله ع ومثله فی مختصر التبيان المنسوب الی ابن ادريس ره
وانا لم اظفر بالرواية عنهما عليهما السلام فی هذا الباب وليس عندنا اصل التبيان فمن کان عنده فليرجع اليه لعل الشيخ ره اورده فيه **قوله** ولا نفقة
للبائن طلاقها وفی حکمها السکنی فلا سکنی لها ايضا وقوله تع اسکنوهن من حيث سکنتم من وجدکم مع عمومها فی الرجعية والمبتوتة مخصصة بالرجعية
بالاجماع وبالاخبار التی اوردناها فی بحث تخصيص الاية السابقة الدالة علی المنع عن الاخراج والخروج بالرجعية فان اکثرها يدل علی وجوب تخصيص هذه
الاية ايضا کما يظهر بالتامل واما الشاهد الذی ذکرنا لتخصيص تلک الاية من نفسها وهو قوله تعالی لعل الله يحدث بعد ذلک امرا فلا يصير شاهدا علی
تخصيص هذه الاية ايضا للتفاوت بين مدلوليهما اما علی المعنی الذی ذکرنا للاية السابقة فظ واما علی الاحتمال الذی ذکرنا من حملها علی وجوب الاسکان فظ
کما فی نفس الرجعية فان النهی عن عدم الاخراج فيها علی هذا التفسير وان کان مفاده الامر بالاسکان المذکور فی هذه الاية لکنها اشتملت علی المنع
عن الخروج ايضا فيمکن ان يکون تخصيصها بالرجعية بهذا الاعتبار فيکون مفاد الاية الثانية ان الزوجة مط يجب اسکانها ولا يجوز اخراجها ومفاد الاية
الاولی ان الرجعية لا يجوز للزوج اخراجها اما مط او اذا طلبت السکنی ولا للزوجة خروجها اما مط او بلا اذن الزوج واما البائنة فلعله يجوز لها الخروج
لا الاخراج ايضا حتی يلزم تخصيص الاية الثانية ايضا فافهم **قوله** لقوله تعالی وان کن اولات حمل الخ فانه بعمومه شامل للرجعية والمبتوتة وتخصيص ما
سبقه وهو قوله تع اسکنوهن من حيث سکنتم من وجدکم بالرجعية بالاخبار والاجماع علی ما سبق لا يوجب تخصيص هذا مع عدم المخصص ويؤکده ايضا عموم
الاخبار المتضافرة نحو ما فی کا ويب من صحيحة عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله ع فی الرجل يطلق امرأته وهی حبلی قال اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها
حتی تضع حملها وحسنة محمد بن قيس وابرهيم بن هاشم عن ابی جعفر ع قال الحامل اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها بالمعروف حتی تضع حملها ورواية ابی الصباح
الکنانی عن ابی عبد الله ع قال اذا طلق الرجل المرأة الحبلی انفق عليها حتی تضع حملها الحديث وما فی کا عن حسنة الحلبی بابرهيم عن ابی عبد الله ع قال
الحبلی المطلقة ينفق عليها حتی تضع حملها الحديث وما فی الفقيه من رواية ابی بصير عن ابی عبد الله ع قال سمعته يقول الحبلی المطلقة ينفق عليها حتی
تضع حملها الحديث ويؤکده ايضا خصوص مفهوم بعض الاخبار کصحيحة الحلبی عن ابی عبد الله ع انه سئل عن المطلقة ثلثا الها النفقة والسکنی قال احبلی

حملها

للدوران وجوداً وعدماً كالزوجة ووجه الثاني انها لو كانت للولد لسقطت عن الاب بيساره كما لو ورث اخاه لابيه او ابوه قاتل لا يرث ولا نفقة من غير الحمل
ولوجبت على الجد مع فقر الاب لكن التالي فيهما باطل فالمقدم مثله واجيب بمنع بطلانه فيهما وتظهر فائدة القولين في مواضع منها اذا تزوج الحر امة شرط
مولاها رق الولد وجوزناه وفي العبد اذا تزوج امرأة حرة وشرط مولاه الانفراد برق الولد فان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج اما في الاول فلانه
ملك لغيره واما في الثاني فانا لعبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وان جعلناها للحامل وجبت وهو في الاول ظ م

هي قلت لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله وموثقة سماعة كما تقدمت هذا كله مع عدم ظهور خلاف فيهما **قوله** للدوران
وجوداً وعدماً هذا الدليل ذكر الشيخ ره في ط وهذه عبارته قد ثبت انه اذا طلقها طلاقاً بائناً فان كانت حائلاً فلا نفقة لها وان كانت حاملاً
فلها النفقة لم تجب النفقة قبل فيه قولان احدهما النفقة لها لاجل الحمل وهو اصحهما عند المخالف والثاني النفقة للحمل وهو اقواهما عندي بدليل
انها لو كانت حائلاً لا نفقة لها واذا كانت حاملاً وجبت النفقة فلما وجبت بوجوده وسقطت بعدمه ثبت ان النفقة له كالزوجة لها النفقة
ما دامت زوجة فاذا زالت الزوجية فلا نفقة لها وكانت النفقة لاجل الزوجية انتهى ولا يخفى ان الدوران لو تم لا يدل الا على سببية الحمل للانفاق لا على
ان الانفاق للحمل ودعوى ان الدوران في الزوجية باعتبار استحقاق الزوجة للنفقة فكذا هيهنا يكون باعتبار استحقاق الحمل لها على ما افاده سلطان العلماء
فيه ان الدوران على تقدير اعتباره لا يفيد في شيء منهما الا السببية واما كون محل الانفاق هو الزوجة او الحمل فلا لكن لما انحصر المحل في الدوران الثاني
في الزوجة حكم بان الانفاق لها وفي الدوران الاول لما تعدد المحل القابل وهو الحمل والحامل فكل منهما محتمل ولا دلالة للدوران على انه للحمل ليتم
فلا عبرة به فتدبر واستدل الشيخ في ط ايضاً بانه لما كانت النفقة للولد اذا كان منفصلاً فكذا اذا كان متصلاً ولا يخفى ضعفه وبان اصحابنا رووا
انه ينفق عليها من مال الحمل فدل على انه لا يجب لها وكانه اشار الى ما ورد في المتوفى عنها زوجها من رواية ابي الصباح الكناني انه ينفق عليها من مال ولدها
الذي في بطنها فان الظاهر ان الانفاق عليها من مال الولد باعتبار وجوب الانفاق على الولد من ماله وتوقف ذلك على الانفاق عليها فلينفق عليها من ماله
فالظاهر هيهنا ايضاً ان الانفاق عليها بهذا الاعتبار لا لها وسيجيء الكلام على هذه الرواية وانها مع ضعفها معارضة باخبار اخرى لا تصلح هي لمعارضتها
ثم على تقدير العمل بها فغاية ما يلزم منه جواز كون الانفاق هيهنا ايضاً بهذا الاعتبار لا الحكم به البتة اذ لعل الانفاق هيهنا باعتبار بقاء اثر الزوجية في
الجملة واستغنى به عن الانفاق باعتبار القرابة فلذا لم يحكم بانفاق الولد مع حيوة الزوج واما مع موته فلما وقعت البينونة التامة وسقطت الانفاق
باعتبار الزوجية فحكم بالانفاق عليها من مال الولد على انه لا يلزم من وجوب الانفاق على الحمل من ماله وجوب الانفاق عليه من مال ابيه فهذا يصلح شاهداً
لتجويز الاحتمال الاول لا للترجيح ولو سلم انها تصلح مرجحاً له فلا ريب انه ليس في مرتبة المرجحات التي سنشير اليها للقول الثاني فتدبر **قوله** كما لو ورث اخاه او
اوصى له بشيء فقبل ابوه **قوله** ولا وارث للحمل اذ كان ولم يكن اقرب منه قوله واجيب بمنع بطلانه فيهما لا يخفى ان تخصيص عموم الاية الدالة على وجوب
انفاق الازواج عليهن حتى يضعن حملهن بعدم يسار الولد بلا دليل بمجرد احتمال ان يكون الانفاق للحمل او بما استدل به عليه من الدوران مع ما عليه
من حاله مشكل جداً وكذا ايجاب النفقة على الجد في صورة فقر الاب مع اصالة البرائة بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال فالظاهر هو القول الثاني وقد استدل له
ايضاً عليه بانه لو كانت النفقة للحمل لوجب نفقته دون نفقتها ولما كانت نفقتها مقدرة بحال الزوج فيجب عليه بقدر ونفقة الاقارب غير مقدرة
دل على انه لها لان نفقة الاقارب على الكفاية ولا يخفى ان من منع بطلان التالي في الدليلين السابقين يمنعه هيهنا ايضاً ويلزم وجوب الانفاق بقدر الكفاية
من غير مراعاة حال الزوج فان التزامه اهون من الالتزامين السابقين كما لا يخفى لكن قوله ع في حسنة محمد بن قيس وعليه نفقتها بالمعروف كان ظاهره رعاية حال
الزوج فيشكل الالتزام المذكور هذا والشيخ ره في ط اورد الادلة الثلثة ثم قال وعندنا يسقط بيسار ومقتضى المذهب انها تجب على الجد فخالف في
جميع ما قالوه ولعله اشار بقوله فخالف في جميع ما قالوه الى الالتزام ما الزم في الدليل الذي نقلنا ايضاً لكن لم يصرح به ثم ما نقلنا واشار اليه الشارح هو
ان ما نقله السيد المحقق ره في شرح النافع حيث استدل بالدليلين الذين نقلهما الشارح على ما اختاره من القول الثاني وتمسك في بطلان التالي فيهما
بالاجماع ليس بشيء فتدبر ثم لا يخفى انه لو كانت النفقة للحمل يلزم ان يحكم بوجوب النفقة للزوجة الناشزة اذا كانت حاملاً وكذا بوجوب نفقة الزوجة الحامل
على ابي الزوج مع فقره ولم ار في كلامهم التعرض لذلك بل حكموا بسقوط النفقة مع النشوز مطلقاً وكذا بعدم وجوب نفقة زوجة الولد على ابيه وان كان
الولد معسراً مطلقاً من غير تعرض لاستثناء الحامل فيهما فتدبر واعلم ان السيد المحقق ره في شرح النافع حكم بان القول الثاني اصح لانه المستفاد من الاية
فان الضمير في عليهن يرجع الى الحامل بغير اشكال وانت خبير بانه يجري مثله في التمسك بالاخبار ايضاً فانه قد صرح فيها ايضاً بانه ينفق عليها والضمير راجع الى
الحامل لكن لا يخفى ان محصل النزاع هيهنا يرجع الى ان الحكم بانفاق الحامل هل هو لاجل الحمل بمعنى انه يجب انفاق الحمل باعتبار القرابة ولا يمكن ذلك
منفرداً فحكم بانفاق امها لذلك او هو لها باعتبار اثر زوجية فيها باعتبار الحمل والانفاق باعتبار ذلك فيكون باعتبار الزوجية لا القرابة فالنزاع في
تعيين المنفق عليه بما هو في تعيين المنفق عليه بالذات اي هل المقصود بالذات انفاق الحمل والحكم بانفاق الحامل باعتبار توقف ذلك عليه او المقصود بالذات
انفاق الحامل باعتبار انها في حكم الزوجة مع الحمل كالزوجة وعلى هذا فرجوع الضمير في الاية او الاخبار الى الحامل مما لا يجدي هيهنا اذ لا ريب ان الانفاق
على الحامل لكن الخلاف فيما ذكرنا والقول بانه يستفاد من الحكم بالانفاق عليها انها المقصود بالذات دون الحمل كانه ليس بظاهر نعم يصلح للاستشهاد عليه
فالظاهر ان كلاً من الاحتمالين محتمل وترجيح احدهما يحتاج الى مرجح من خارج نعم لا يبعد ان يكون قوله ع وعليه نفقتها في صحيحة عبد الله بن سنان وحسنة محمد
بن قيس ظاهراً في ان النفقة نفقة الزوجة فهو مع المرجحات الاخرى التي اشرنا اليها كانه يصلح مرجحاً للقول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** وشرط مولاه
الانفراد برق الولد هذا الشرط ذكره المحقق ره في شرح يع وتبعه الشارح ره هيهنا ولا وجه له سواء تعلق بالفرضين كما يشعر به انضمام الانفراد ام بالاخير
وذلك لان بيان ثمرة الخلاف على ما ذكره لا يتوقف في شيء منهما على الاشتراط المذكور كما اشار اليه سلطان العلماء ره اذ على القول بان النفقة
للحمل لا نفقة على الزوج في شيء من الفرضين سواء اشترط الشرط المذكور ام لا اذ العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وانما الفرق بين الاشتراط وعدمه
في شيء اخر وهو انه في الفرض الاول اذا اشترط مولاه الانفراد برق الولد يكون تمام النفقة عليه واذا لم يشترط الانفراد يكون مشتركاً بين السيدين
وعلى التقديرين لا يكون على العبد وفي الفرض الثاني اذا اشترط مولاه رق الولد لا تكون النفقة عليه لا على العبد لانه حر وابوه مملوك فالنفقة

وان لم يشترط الانفراد فعليه ولا على العبد

على

وفي الاخرى كسب العبد او ذمة مولاه على الخلاف وتظهر الفائدة ايضا فيما لو كان النكاح فاسدا والزوج حرا فمن جعل النفقة للعدة لها انفاها هنا اذ لا
نفقة للمعتدة عن غير نكاح لحرمة ومن جعلها للحمل نفعليه لانها نفقة ولده م

على الزوجة نفسها لكونها حرة فعلى التقديرين لا تجب على العبد واما على القول الثاني فلا يتفاوت الحال الا في صورة الاشتراط وعدمه في شئ من
الفرضين فعلى التقادير تجب النفقة في كسب العبد او ذمة مولاه وهو ظ فالاولى عدم التعرض لهذا الاشتراط هيهنا كما فعله الشيخ في ط لو قيد
فالتقييد بعدم الاشتراط كانه اولى اذ ح يظهر ثمرة الخلاف على كلا مذهبي القول الثاني كما لا يخفى بخلاف في تلك صورة الاشتراط اذ ح لا يظهر ثمرته
على المذهب بن منهما اذ كلا القولين على المذهب يكون تمام النفقة في ذمة المولى لكن على القول الاول باعتبار ملكه للحمل وعلى القول الثاني
على هذا المذهب باعتبار اذنه للعبد في التزويج ووجوب تحمل ما يجب عليه فافهم **قوله** وفي الاخرى كسب العبد فان لم يكن للعبد كسب او لا يفي بها
يتعلق الفاضل او الجميع برقبة العبد او ذمة مولاه على ما فصلنا سابقا فقد ذكر واعلم انه ظ في هذه الفروع مع القول الثاني ابقاء لعموم الاية والاخبار
على حاله اما في الفرض الاول فظ اذ لا يلزم فيه تخصيص فيهما على القول الثاني بخلاف القول الاول اذ لا بد عليه من تخصيصهما بما اذا لم تكن الزوجة
امة على الشرط المذكور واما في الفرضين الاخيرين فلان لظ من الاية الكريمة وكثير من الاخبار وصريح بعضها وجوب الانفاق على الزوج وظهور
الانفاق على القول الثاني كذلك فان انفاق المولى باعتبار انها في عدة عبده في حكم انفاق العبد كما في زمن الزوجية وان تعلق بكسبه فالامر اظهر فلا يلزم
تخصيص في الاية والاخبار بخلاف ذلك على القول الاول اذ في بعض الصور لا نفقة على الزوج ولا على مولاه كما اذا تزوج بحرة ولم يشترط رق الولد
وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالامة بدون الشرط لا يجب التمام على الزوج ولا على مولاه وانما يجب على المولى بعضه وفي بعضها وهو ما اذا تزوج
بالحرة او الامة مع الشرط وان وجب على المولى لكن ليس ذلك ولا في صورة الانفاق البعض من جانب العبد حتى يكون في حكم انفاقه بل باعتبار
ملكه للحمل فيلزم تخصيص الاية والاخبار فتفطن ثم اعلم ان ما ذكروه في هذه الفروع مبني على انه اذا كانت النفقة للحمل او يكون الحمل مما يجب انفاقه يكون
حكمه حكم المنفصل فاذا كان ملكا يجب الانفاق على مالكه لا على ابيه واذا كان ابوه مملوكا لا يجب عليه نفاقه كالمنفصل في الموضعين وفيه تامل اذ يجوز
ان يخص الحمل بوجوب انفاقه على ابيه وان كان مملوكا كما هو مقتضى النصوص على هذا القول لا مالكه لعدم النص عليه وعلى هذا فما ذكروه في
الموضع الاول من انه اذا شرط مولى الحرة رق الولد وجوزناه فالنفقة عليه لا على الزوج ثم وكونه ملكا لغيره لا ينافي ذلك اذ لا ثم وجوب نفقته على
المالك ما لم ينفصل وكذا ما ذكروه في الفرع الثاني من انا ان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج لان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه ثم ايضا اذ المسلم
ان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه بعد الانفصال واما الولد الذي لم ينفصل فلا ثم عدم وجوب نفقته عليه اي على سيده او في كسبه كما هو مقتضى
عموم الاية والاخبار ويؤيد ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط مع قوله بان النفقة للحمل وتفريعه جميع هذه الفروع قال في موضع اخر منه العبد اذا تزوج بحرة
ملك ثلث تطليقات واذا تزوج بامة ملك تطليقتين عندنا وقال قوم لا يملك الا تطليقتين مط فالحرة تبين بالثالثة والامة بالثانية عندنا
وعند المخالف تبين بالثانية على كل حال فاذا بانت فاذا كانت حائلا فلا نفقة لها واذا كانت حاملا فمن قال ان النفقة لاجل الحمل لها قال لها
لها عليه لان العبد ينفق على زوجته ومن قال للحمل قال لا نفقة عليه لان العبد لا يجب عليه نفقة ذوي ارحامه وقد مضى ان على مذهبنا ان النفقة للحمل
فعلى هذا لا نفقة عليه ان قلنا ان عليه النفقة لعموم الاخبار في ان الحامل لها النفقة كان قويا انتهى وكذا ما ذكره من انه في الفرض الاول اذا شرط
مولاه الانفراد او برق الولد يكون تمام النفقة عليه وان لم يشترط تكون مشتركا بين السيدين تامل على تقدير كون الحمل حكمه حكم الولد المنفصل
وهو ثم وكذا ما ذكر في الفرض الثاني من انه اذا شرط مولاه رق الولد يكون النفقة عليه ثم والسند ما ذكرناه ولو قيل ان المراد من الخلاف في ان الانفاق
للحامل او للحمل محصله ان الانفاق هل هو للحامل باعتبار خصوصية فيها او للحمل بمعنى ان الحمل ايضا مما يجب انفاقه كالمنفصل وحكمه حكم المنفصل مط
والحكم بوجوب الانفاق على الزوج مع البينونة بهذا الاعتبار فيتفرع عليه ما ذكروه وما ذكرنا من الاحتمال ايضا من الاحتمال الاول كون الانفاق
للحامل لا للحمل اذ المراد بكون الانفاق للحمل هو ما ذكرنا من كون الحمل حكمه حكم المنفصل مط فنقول ح القول بكون الانفاق للحمل ضعيف جدا
اذ بمجرد الحكم بوجوب الانفاق للزوج على الحامل في الاية والاخبار كيف يمكن الحكم بانه للحمل وان حكم الحمل حكم المنفصل مط حتى انه اذا وجب انفاق
الحمل ايضا عليه مع ما فيه من المنافاة لعموم الاية والاخبار نعم لو كان الخلاف في ان هذا الانفاق الذي هو مدلول الاية والاخبار هل هو للحامل
او للحمل لكان كل منهما محتملا لكن ح لا يتم ما ذكر من الفروع نعم يتفرع عليه بعض الفروع الاخرى كما سيجئ فانظر **قوله** وتظهر الفائدة ايضا
هذا ايضا من الفروع التي ما ذكرها الشيخ ره في ط وحكم بان الاقوى فيه ثبوت النفقة عليه وقد ظهر مما قررنا سابقا ان قوله ومن جعلها للحمل
فعليه نمايتم اذا استفيد من الاية والاخبار كون الانفاق للحمل وان حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ضعفه جدا واما اذا لم يقل به فكون الانفاق
للحمل في النكاح الصحيح كما حمل عليه الاية والاخبار لا يستلزم وجوب الانفاق على هذا الحمل وان وجب الانفاق عليه بعد الانفصال فافهم وقد ذكر
في شرح الشرائع فروعا اخر منها ايضا منها انه لو لم ينفق عليها حتى مضت مدة العدة او مجموع فمن قال بوجوبها للحمل لا يجب قضاؤها لان نفقة الاقارب لا
تقضى ومن قال انها لها وجب القضاء لان نفقة الزوجة تقضى وورد عليه ان القضاء انما هو للزوجة وفيه منع ويمكن الجواب بان النفقة حق مالي
الاصل فيه وجوب القضاء خرج القريب من ذلك بدليل من خارج لانه معونة لسد الخلة فبقي الباقي على الاصل ومنها لو كانت ناشزا حال الطلاق او
نشزت بعده فعلى القول بان النفقة لها تسقط لان المطلقة حيث تجب نفقتها يكون حكمها حكم الزوجة تسقط نفقتها حيث تسقط نفقة الزوجة
وبه يجب وعلى القول بانها للحمل لا تسقط ومنها لو ارتدت بعد الطلاق فتسقط نفقتها على الثاني دون الاول ومنها ضمان نفقتها الماضية فيصح
على الثاني دون الاول لاستقرارها في ذمة الزوج وعلى الثاني فيصح الضمان عنه دون الاول ولا يخفى ان هذا من فروع ما ذكره من وجوب القضاء
على الثاني دون الاول فلا يحسن جعله فرعا على حدة ومنها اذا مات الزوج وهي حامل فعلى الاول يسقط لان نفقة القريب تسقط بالموت وعلى

ولعل المراد انه اذا مضت مدة ولم ينفق عليها الزوج بعضها ضمانها على الثاني دون الاول م

الثالث

ولو انهدم المسكن الذي طلقت فيه او كان مستعاراً فرجع مالكه في العارية او مستأجراً انقضت مدته اخرجها الى مسكن يناسبها ويجب تحري الاقرب الى المنتقل عنه فالاقرب اقتصاراً على موضع الضرورة وظاهره كغيره انه لا يجب تجديد استيجاره ثانياً وان امكن وليس ببعيد وجوبه مع امكانه تحصيلاً للاقرب بحسب الامكان وقد قطع في ير بوجوب تحري الاقرب هو الظ فتحصيل نفسه اولى وكذا لو طلقت في مسكن لا يناسبها اخرجها الى مسكن اخر مناسب متحرياً للاقرب فالاقرب كما ذكر ولو مات فورث المسكن جماعة لم يكن لهم قسمته

الثاني لو كان بائنا وسنفصل القول في هذا الفرع والتفريع انشاء الله تعالى ومنها لو ابرأته على النفقة الحاضرة كما بعد طلوع الفجر من نفقة اليوم سقطت على الثاني دون الاول لما سيأتي من ثبوتها كالزوجة بذلك دون الحمل وفي قوله هو اشارة الى ما ذكره بعده لك من ان المقصد من نفقة الزوجة القيام بحاجتها وسد خلتها فالواجب عليه ان يدفع اليها يوما فيوما اذ لا وثوق باجتماع الشرائط في باقي الزمان والحاجة تندفع بهذا المقدار فيجب دفعها في صبيحة كل يوم اذا طلع الفجر ولا يلزمها الصبر الى الليل ليستقر الوجوب لتحقق الحاجة قبله ولانها تحتاج الى الطحن والخبز والطبخ اذ الواجب عليه دفع الحب ومؤنة اصلاحه لا عين المأكول مهيئا عملا بالعادة فلو لم يسلم عليها اول النهار لم تنله عند الحاجة انتهى وفيه تامل اذ لا يلزم من عدم لزوم الصبر الى الليل لتحقق الحاجة قبله وجوب الدفع صبيحة كل يوم بل الظ انه لا يجب عليه دفع شيء منها الا وقت الحاجة اليه عادة لا صبيحة كل يوم فلو دفع عين المأكول يجب دفعها في وقت الحاجة اليه عادة ولو دفع ما يحتاج الى الاصلاح وامكنها اصلاحه وكانت من اهله يجب دفعه قبله بقدر ما يتيسر لها عادة اصلاحه لكن وجوب التقديم عليه ح وجوب شرطي لا شرعي اذ لا يلزم عليه دفع ذلك بل يمكنه دفع عين المأكول مثلا وعلى هذا فالحكم بوجوب دفع النفقة عليه صبيحة كل يوم وجوبا شرعيا مما لا وجه له ولا يخفى ان نفقة الاقارب ايض كذلك ولا فرق بينهما في هذا المعنى لكن ما ذكره من ثمرة الخلاف لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيها ان يق انه اذا ابرأته عنها وقت الوجوب وهو وقت الحاجة على ما ذكرنا سقطت على الثاني لانه ابراء ممن له الحق دون الاول لانه ابراء من غير من له الحق فتد ومنها لو سلم اليها نفقة ليوم فخرج الولد ميتا في اوله لم يسترد ان قلنا لها ولا استرد ويحتمل استردادها على التقديرين والاحتمال الذي اشار اليه كانه لتعقب ان الانفاق على الحامل ايض بسبب الحمل وعلى هذا فيمكن ان يق ان وجوب الانفاق عليها صبيحة كل يوم انما هو بناء على الظ من بقاء الحمل فبعد خروجه يعلم عدم وجوبه في نفس الامر فيسترد ثم ما ذكره بناء على ما حققه واما على ما ذكرنا فينبغي ان يق اذا سلم اليها نفقة وقت الحاجة اليها وخرج الولد عنده قبل صرفها لم يسترداه وعلى الوجهين لا حاجة الى تخصيص الخروج بالخروج ميتا كما لا يخفى ثم الظ انه يتفرع ايض على القولين جواز الاسترداد النفقة المدفوعة اليها اذا لم يصرفها وان انقضت مدتها المضروبة لها بان عاشت من مال نفسها او بنفقة ثالث على القول بانه للحمل وعدم جواز الاسترداد على القول بانه لها فان النفقة على الاقارب ليس على وجه التمليك بل للامتاع فاذا امتنع بنفقة اخرى يجوز له استرداد ما اعطاها بخلاف نفقة الزوجة فانها على وجه التمليك فلا يسترد الا اذا دفع اليها نفقة مدة وخرج عن الزوجية قبل انقضائها فيجوز استرداد ما بازاء المدة الباقية لا التي مضت وان لم يصرفها فيها فتدبر ومنها وجوب الفطرة ان قلنا انها للحامل دون الحمل ويحتمل الوجوب مط لانها منفق عليها حقيقة على القولين فكيف لا يجب فطرتها ولا يخفى قوة ما ذكره من الاحتمال ومنها لو اتلفها متلف بعد قبضها وجب بدلها ان قلنا للحمل ولم يفرط ولو قلنا لها لم يجب ولا يخفى ان في صورة التفريط بل فيما اتلفته نفسها ايض يمكن وجوب البدل عليه اذا كانت للحمل لان الواجب عليه الانفاق عليه ولم يحصل بدفعه اليها فلا وجه لسقوطه عنه نعم عليها ضمان ما فرطت فيه او اتلفته فمع ايسارها يمكن اجبارها على الانفاق على نفسها لذلك ومع اعسارها تثبت في ذمتها الى ان ايسرت ويمكن ان يق في الجميع انه لم يؤمر الا بالانفاق عليهن ولو للحمل وقد حصل الامتثال فلا يجب البدل فتد هذه هي الفروع التي ذكرها في شرح ئع وقال الى غير ذلك من الفوائد المرتبة على القولين ولعل منها ما اذا اعتق الحامل واستثنى الحمل فعلى الاول يجب على المالك الانفاق عليها للحمل وعلى الثاني لا يجب ومنها اذا ابيع الحامل واستثنى الحمل اذا جوزناه كما هو المت فلو كانت النفقة للحمل يجب على البائع الانفاق له ولو كانت لها لم يجب لكن ح كما يجب انفاق الحمل على البائع كذا يجب انفاق الحامل على المشتري فهل يحكم بالسقوط عن احدهما او بالاشتراك بينهما لم اقف في كلامهم على التعرض لذلك وهذا بناء على ما فرعوا عليه الفروع السابقة من انها اذا كانت للحمل كان حكم الحمل حكم المنفصل مط واما على ما ذكرنا من انه على القول الاول ايض لا نحكم الا بوجوب الانفاق على الحمل في هذه المدة لا مط فيسقط الفرعان فتد

قوله ولو انهدم المسكن الى آخره هذا واكثر الفروع التي ذكرت بعده بناء على ما هو المش من حمل الاية والاخبار على المنع عن الاخراج عن خصوص البيت الذي طلقت وهي فيه واما على تقدير الحمل على الوجوب الاسكان كما في زمن الزوجية فيسقط كلها اذ ح يجوز الاخراج الى مسكن يناسبها وان لم ينهدم ولم يكن مستعارا ولا مستأجرا انقضت علتها وكذا لا يجب تجديده مع الامكان ولا تحري الاقرب فالاقرب وكذا الاخراج الى مسكن اخر مناسب لا يتوقف على كون الاول غير مناسب ولا يجب تحري الاقرب فالاقرب فتدبر **قوله** ولو مات فورث المسكن جماعة الى آخره هذا الحكم ذكره الشيخ ره في ط وهذه عبارته اذا طلق زوجته فاستحقت السكنى في منزله المملوك له ثم مات المطلق في اثناء العدة وورثه جماعة من الورثة فليس لهم ان يقتسموا الدار حتى تنقضي عدة المطلقة لانها استحقت السكنى في الدار على الصفة التي هي عليها فاذا اقتسمت كان في قسمتها ضرر عليها فلم يجز ذلك كما لو اكرى جماعة دارا من رجل ثم ارادوا قسمتها لم يكن لهم ذلك لان المستأجر استحق منفعتها على صفتها وفي قسمتها ضرر عليه انتهى مع انه قال فيه ايض بعده بلا فصل ان المتوفى عنها زوجها لا تستحق النفقة بلا خلاف ولا تستحق عندنا السكنى وقال بعضهم اي بعض العامة تستحق ولما كان بين الحكمين منافاة حمل جماعة من الاصحاب كالمصنف ره ومثله المحقق والعلامة الحكم الاول على ما اذا كانت الزوجة حاملا وقيل بالسكنى لها مع موته كما ذهب اليه الشيخ ره في ية واورد عليه الش في شرح ئع بانه على القول بوجوب نفقتها اذا كانت حاملا كما ذهب اليه الشيخ فانما يجب من نصيب الحمل على ما صرح به الشيخ والرواية التي هي مستند الحكم لا من مال الميت مط والفرض في المسألة تعدد الوارث وح فلا تقدم بحق السكنى على ارثهم من المسكن اذ لا حق لها في نصيبهم بل في نصيب الحمل منه خاصة فلا يتم تقديمها بالمسكن مط ولا تفريع عدم جواز القسمة بل غايته ان تطلب السكنى من حق ولدها كما تطلب النفقة وذلك لا ينحصر في مسكن الطلاق وانما هذا حكم مختص بالمطلقة حيث تستحق ذلك على الزوج قال والاصل في هذه المسألة ان مذهب بعض الشافعية وجوب السكنى في عدة الوفاة كما تجب في غيرها من العدد البائنة والرجعية ولا يخصونه بالرجعية كما يذهب اليه اصحابنا وجعلوا حق السكنى من التركة وعليه يتفرع ما ذكره هنا فتبعهم الشيخ

في العبارة

حيث تنافى القسمة سكناها لسبق حقها الا مع انقضاء عدتها هنا اذا كانت حاملا وقلنا لها السكنى مع موت زوجها كما هو احد القولين في المسئلة

في العبارة من غير تقييد بما يناسب مذهبه فقيدها المصنف العبارة بكونها حاملا وذلك يتم في استحقاق اصل السكنى لا في صنفها للفرق بين سكنى المطلقة والمتوفى عنها زوجها الحامل على ما رايته انتهى ولا يبعد ان يكون بناء حكم الشيخ على ان المطلقة الرجعية اذا مات عنها زوجها لم يسقط حقها من النفقة والسكنى استصحابا لما ثبت حتى يثبت خلافه وما ذكره من ان المتوفى عنها لا نفقة ولا سكنى لها عندنا محمول على ما اذا لم تكن مطلقة رجعية فلا حاجة الى التقييد بالحامل ولا يتوجه عليه شكال اللهم الا ان يثبت الاجماع على انه تسقط النفقة والسكنى للمطلقة ايضا بعد الموت والله تعالى يعلم

قوله حيث تنافى القسمة سكناها اي على الوجه اللائق بحالها وان لم تناف سكناها مطلقا واما اذا فرض السكن زائدا عليها بحيث يمكنها السكنى في بعض الاقسام بلا تفويت شيء من حقها فلا منع من القسمة كما اشار اليه الشارح سابقا ان المنزل ان كان فوق حقها فللزوج اخراجها الى المناسب مع انه هيهنا لا يلزم الاخراج بل يمكن ان تسكن في بعض الاقسام بلا اخراج ولا يبعد حمل ما اطلقه الشيخ ره ايضا على هذا فانه كما نقلنا قيد بقوله فتستحق السكنى في منزل المملوك له وفيما كان زائدا عليها لا يستحق السكنى فيه بل في بعضه هذا ويمكن ان يكون غرض الشارح الاشارة الى ما ذكره في شرح الشرائع من انه لا يمكن قسمتها اذا ترتب عليها تغيير صورتها باقامة الحدود والجدران اما لو اراد التمييز بخطوط ترسم من غير نقض بنائه فلا منع منه **قوله** كما هو احد القولين في المسئلة المشهور بين متاخري الاصحاب انه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا او حائلا وقال الشيخ في النهاية انها اذا كانت حاملا انفق عليها من نصيب ولدها الذي في بطنها ونقله العلامة في المختلف عن ابن الجنيد والصدوق في الفقيه والمقنع وابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة ايضا وقال الشيخ في المبسوط المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها حاملا كانت او حائلا بلا خلاف وقال بعض اصحابنا انها اذا كانت حاملا كان لها النفقة وروى اصحابنا ان لها النفقة اذا كانت حاملا من نصيب ولدها الذي في بطنها وهذا يحتمل وجهين احدهما وهو الاظهر ان يكون مراده بما ذكره اولا وادعى عدم الخلاف فيه اي بين الاصحاب هو عدم ثبوت النفقة لها من اصل التركة فلا ينافي ما نسبه ثانيا الى الرواية ولا ان يكون مقتضى الرواية مذهبا له كما اختاره في النهاية وثانيهما ان يكون مراده عدم الخلاف بين الاصحاب في انه لا نفقة لها مطلقا ومراده بذكر الرواية الاشارة الى ورود رواية بخلاف ما اتفقوا عليه وما اختاره في النهاية وذهاب بعض الاصحاب اليه كانه لا ينافي ذلك اذ مثله في كتبه ره ليس بعزيز وكيفما كان فالسكنى في حكم النفقة هذا حجة القول الاول ما رواه في في وفي باب الحبلى عن ابي عبد الله انه قال في الحبلى المتوفى عنها زوجها انه لا نفقة لها ومنها ما رواه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع وما رواه في يب عن زيد ابي اسامة عنه ع وحجة القول الثاني ما رواه في في في باب الفقيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال المراة الحبلى المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على انه لا نفقة لها من اصل التركة فلا ينافي هذه الرواية لكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بهذه الرواية مع ان في سندها محمد بن الفضيل والظاهر انه الضعيف بل جزم به المحقق في النكت مشكل جدا خصوصا مع معارضتها لظاهر الروايات الاولى مع ان فيها ما هو ارجح سندا ومنها ما يتفق معها في السند وهو رواية ابي الصباح وروى في في باب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله وهذه الرواية بظاهرها ينافي كلا من المذهبين وجميع الروايات وحملها الشيخ في كتابي الاخبار على انها ينفق عليها من مال الولد اذا كانت حاملا قال والولد وان لم يجر له ذكر جاز لنا ان نقدره لقيام الدليل عليه كما يقدر في مواضع كثيرة من القران ثم استشهد برواية ابي الصباح التي نقلناها اولا وهو ما رواه في الصحيح عن احدهما قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها الها نفقة قال لا ينفق عليها من مالها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على الحامل على ما ذكره الشيخ والثانية على غيرها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد احتمال هذا الجمع مع بعده جدا وضعف سند الرواية الثالثة لم في غاية الاشكال على انه لا يبعد ان يكون من ماله موافقا للرواية الاخرى تحريفا من احد من الرواة او الناسخين الى ماله ومثل هذه التحريفات في بدونه في الاخبار اكثر من ان تحصى وايضا يمكن حمل الصحيحة الاولى على التقية لموافقتها المذاهب بعض العامة كما ظهر مما نقلنا عن ط ويمكن حملها ايضا على المطلقة الرجعية التي توفى عنها زوجها بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ثبوت النفقة فيها من مال الزوج للاستصحاب فتامل وفي الفقيه وفي يب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم قال نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها من جميع المال حتى تضع ومع ضعفها بالسكوني لعلها كما هو المشهور تحمل اما على التقية وهو على الاظهر المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام ط ويحتمل على انه اتفق منه هذا القول في الحامل لان للحمل وخلافه او يحمل ايضا على مال الولد ويكون ذكر الجميع للاشارة الى انها من جميع مال ولدها الا من خصوص نصيبه من ابيه وحملها الشيخ في يب على ان يكون محمولا على الاستحباب اذا رضي الورثة بذلك او على ان يكون الوجه فيه ان ينفق عليها من جميع المال لان نصيب الحمل لم يتميز بعد وانما يتميز اذا وضعت فيعلم ذكر هو ام انثى ثم يعزل ماله فاذا تميز اخذ منه ما انفق عليها ورد على الورثة وقال ابن ادريس في السرائر لا نفقة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حائلا بلا خلاف وان كانت حاملا انفق عليها عندنا خاصة من مال ولدها الذي يعزل له حتى تضع على ما روي في بعض الاخبار وذهب اليها شيخنا ابو جعفر في جميع كتبه والذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول مذهبنا ان لا ينفق عليها من المال المعزول لان الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل ان لا انفاق وايضا النفقة لا تجب للوالدة الموسرة وهذه الام لها مال فكيف تجب النفقة عليها فان كان على المسئلة اجماع منعقد من اصحابنا قلنا به والا فبقينا على نفي الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وما اخترناه وحررناه مذهب شيخنا محمد بن محمد بن النعمان المفيد في كتابه التمهيد فانه قال ان الولد انما يكون له مال عند خروجه الى الارض حيا فاما وهو جنين فلا يعرف له من موت او وجود فلا ميراث له ولا مال على الايقان فكيف ينفق على الحبلى من مال من لا مال له لولا التهوين في الرواية والادخال فيها انتهى وما ذكره ابن ادريس من التمسك بالاصل متجه واما ما ذكره من ان النفقة لا تجب للوالدة الموسرة اه ففيه ان الانفاق ربما كان للحمل لا للحامل فيندفع ما ذكره واما ما نقله

من شيخنا

واشهر الروايتين انه لا نفقة للمتوفى عنها ولا سكنى مطلقا فيبطل حقها من المسكن وجمع في لف بين الاخبار بوجوب نفقتها من مال الولد لا من مال المتوفى
والا تكن حاملا او قلنا لا سكنى للحامل المتوفى عنها زوجها ازدت القسمة لعدم المانع منها ح وتعتد زوجة الحاضر من حين السبب الموجب للعدة من طلاق او فسخ
وان لم تعلم به وزوجة الغائب في الوفاة من حين بلوغ الخبر لموته وان لم يثبت شرعا لكن ح م

من شيخنا المفيد من ان الجنين لا مال فيندفع بما اشار اليه ابن ادريس ره من ان المراد بمال الولد ما يعزل له من النصيب اجماعا فانه يملك له منه لا مشروطا
بوضعه حيا فان ولد حيا فذاك والا فذهب ما انفق من الجميع كما لو انفق على الولد المنفصل ثم مات وبقي المال لباقي الورثة وبالجملة لو صحت الرواية
لكان الامر فيما ذكراه ههنا فليس لكلام الاولى في ذلك وقال العلامة ره في لف بعد نقل ما نقلناه عن ابن ادريس ره والتحقيق ان نقول ان جعلنا النفقة
للحمل فالحق ما قاله الشيخ وان جعلناها للحامل فالحق ما قاله المفيد انتهى وكان مراده ان النزاع ههنا ينبغي ان يتفرع على الخلاف في الاية الشريفة ان الانفاق
بينها للحمل او للحامل فان كان للحمل والحمل مما يجب انفاقه فالحق ما اختاره الشيخ في ية من وجوب الانفاق عليه من نصيبه فانه اذا وجب الانفاق عليه
كالمنفصل فليس شيء اولى به من نصيبه كما في المنفصل والرواية تصلح ح مؤيدا للحكم وان كان للحامل فالحق ما قاله المفيد اذ لا يمكن الحكم بوجوب الانفاق
على الام من مال ولدها بمجرد هذه الرواية مع عدم صحة سندها وهذا ايضا مثل من الفروع التي ذكرنا انها مبتنية على حمل القول بانها للحمل على
ان الحمل حكمه حكم المنفصل مطلقا وقد عرفت ما فيه وانه لا يلزم من الحكم بوجوب انفاق الاب على الحمل الحكم بوجوب الانفاق عليه مطلقا حتى من
ماله كذا او من نصيبه على ان الام ايضا مما يحتاج الى النفقة كالولد ونفقتها على نفسها فالحكم في الحامل بوجوب كل النفقة من مال الولد لسقوطها
عن الام بدون مستند يصلح للاعتماد مما لا وجه له هذا واما ما ذكره السيد المحقق في شرح النافع من ان ما ذكره بعيد عن التحقيق اذ ليس في
الروايات المتضمنة لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه وانما المستفاد منها انه ينفق على الحامل من نصيب الحمل فان وجب العمل بها
تعين المصير الى هذا الحكم مطلقا وان رجح ردها اما لقصورها من حيث السند او الدلالة او لما ذكره المفيد ره من ان الحمل لا مال له وجب نفي هذا
الحكم راسا كما ذكره المفيد وابن ادريس واما التفصيل فلا وجه فلا يخفى عليك ما فيه بعد ما قررنا من مراد العلامة ره فان مراده كما ذكرنا انه ان
قيل في تلك المسئلة بان النفقة للحمل فهو يكفي للحكم بوجوب النفقة ههنا ايضا من نصيبه وان لم تكن رواية فكيف معها وان قيل انها للحامل فلا
يمكن الحكم بالوجوب ههنا اذ لا يستفاد ذلك ح من الاية الكريمة والرواية لعدم صحتها لا تنهض حجة وعلى هذا فالقول انه ليس في الروايات المتضمنة
لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه لا يضر بالتفصيل الذي ذكره بل بعد ما حقق في تلك المسئلة ان النفقة للحمل حكم ههنا ايضا بانها
له ولا يلزم استفادة ذلك من هذه الروايات وان اراد ان الروايات لا يمكن حملها على ان النفقة للحمل للتصريح فيها بانه ينفق على الحامل ففيه ضعف ظ
اذ الانفاق على الحامل يحتمل ان يكون لها لنفسها وان يكون لحملها وكونه بحيث لا يمكن الانفاق عليه بالاستقلال فلذا ينفق عليها له كما ذكرنا
سابقا فتذكر وبعد ما احطت خبرا بالاقوال في هذه المسئلة علمت ان تفريعها على نفقة الحامل على ما نقلنا من شرح ثع في الفروع التي ذكرها من انه اذا
مات الزوج وهي حامل فلو كانت للحمل تسقط لسقوط نفقة القريب بالموت ولو كانت للحامل فقولان محل تامل اذ القول بانها للحمل يوجب سقوط
النفقة من اصل التركة لا من نصيب الولد والقولان من الاصحاب هما السقوط وثبوتها من نصيب الولد فكونها للحمل لا يوجب الحكم بالسقوط ولذا ترى الشيخ
مع قوله بانها للحمل ذهب الى الثبوت فالظ في التفريع ما ذكرنا نعم على طريقة العامة وهي السقوط والثبوت من اصل التركة يمكن ان يقال انه مبني على القولين
فعلى الاول تسقط وعلى الثاني يحتمل الثبوت والسقوط ان يكون الخلاف في كل منهما قولان فتدبر **قوله** واشهر الروايتين اه لا يخفى ما في كلام ص ههنا
من الايجاز المخل حيث اشار الى احد القولين ولم يبين ان النفقة والسكنى فيه هل هي من اصل التركة او من مال الولد بل ظ كلامه انهما من التركة مع انه ليس كذلك
ثم طوى ذكر القول الثاني وذكر اشهر الروايتين باللفظ الموهم ان في المسئلة روايتين مع تعدد الروايات كما نقلنا واعرض عن الرواية الاخرى ثم نقل
عن لف الجمع بين الاخبار بما نقله وظ انه قول ثالث مع انه احد القولين وهو الذي اشار اليه ليس الا ذلك ولم يشر الى التصريح في احدى الروايتين بما
نقله من كون النفقة من مال الولد مع انه العمدة في الباب ولعل ما ذكرناه بعض ما فيه من القصور والعبارة تقصر عن بيانه كما هو ثم ما نسبه من الجمع الى المخ
ليس الا ان في لف نقل عن الشيخ ما نقلنا عنه من تاويله لصحيح محمد بن مسلم وهو ايضا كما ترى فتفطن **قوله** ولا سكنى مطلقا ظ ان الرواية تصريحا
بالاطلاق وليس كذلك ثم العبارة يوهم ان الاطلاق بالنسبة الى الحامل وغيرها وليس كذلك بل المراد ان اشهر الروايتين اطلق انه لا نفقة للحامل المتوفى عنها
زوجها ولا سكنى اي وفي حكمها السكنى والا فالسكنى لم يذكر صريحا فافهم **قوله** وتعتد زوجة الحاضر اه مقتضى العبارة وكذا بعض العبارات الاخر
من الاصحاب الفرق بين زوجة الحاضر والغائب بان الاولى تعتد من حين السبب مطلقا والثانية تعتد في الطلاق من حين السبب وفي الوفاة من حين بلوغ الخبر وعلى
هذا فقول الش وان لم تعلم به ظاهره انه جار في الوفاة ايضا والحاضر تعتد من حين الوفاة لا من حين العلم بها وفيه اشكال لان العلة المنصوص في
الغائب هي الحداد يجري في الحاضر ايضا مع عدم العلم وليس في الاخبار ما يفيد تخصيصها بالغائب وتخصيص الغائب بالذكر فيها لا يبعد ان
يكون ذلك باعتبار ان في الحاضر قلما يتفق الفصل بين الموت والعلم به بخلاف ذلك في الغائب لانه لو فرض وقوع ذلك في الحاضر لم يكن حكمه حكم
الغائب ويمكن ان يكون نظر المص والش ايضا ههنا الى ذلك ولم يكن الغرض الفرق بين الحاضر والغائب بل الفرق بين عدة الوفاة والطلاق كما يرشد اليه
بعض عبارات الاصحاب لكن في الحاضر لما تقارن الوفاة والعلم بها عادة فلذا حكم فيه بانها تعتد من حين السبب مطلقا بخلاف ذلك في الغائب ففصل فيه هذا
في الوفاة واما في الطلاق والفسخ فكثيرا ما يقع في الحاضر ايضا الفصل بين وقوع السبب والعلم به فلذلك استدرك الش ذلك فيهما وقال وان لم تعلم
به ومما يؤيد هذا انه ره لم يذكر الوفاة مع الطلاق والفسخ مع انه لو كان حكمها حكمهما لكان احرى بالذكر ليظهر الفرق بين الحاضر والغائب والا
فلا فرق بينهما فيهما فافهم **قوله** وان لم يثبت شرعا وذلك لان في الاخبار علق اعتدادها ببلوغ الخبر وهو اعم مما يثبت به شرعا ويشكل
ذلك بانه اذا كانت العلة وجوب الاحداد فكيف تحله بمجرد بلوغ الخبر وتقصد به الوجوب ولو قيل ان وجوب الحداد ليس على حد الواجبات الاخرى
بل يكفي فيه وقوعه وان لم يكن بقصد الوجوب نكتفي في ايقاعه ببلوغ الخبر فنقول ح يمكن ان يقع الحداد اتفاقا من دون بلوغ الخبر ويمكن ايضا ان يعتد

لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته وفي الطلاق من حين الطلاق والفرق مع النص ثبوت الحداد على المتوفى ولا يتم الا مع بلوغها الخبر بموته
بخلاف الطلاق فعلى هذا لو لم يبلغها الطلاق الا بعد مضي مقدار العدة جاز لها التزويج بعد ثبوته بخلاف المتوفى عنها م

بمجرد الاحتمال من دون بلوغ الخبر حتى ان بلغها الخبر لم يجب عليها تربص ايام العدة فلا يحكم بالاعتداد بها من حين وقوع السبب ويمكن دفعه بانه اذا
وقع النص بالاعتداد بها من حين بلوغ الخبر فلا عبرة بما ذكر اذ يجوز ان يعتبر شرعا احدادها بعد بلوغ الخبر وان لم يقصد الوجوب دون ما اذا لم يبلغ
خبر اصلا ويجوز ايضا ان يجب عليها الحداد بمجرد بلوغ الخبر وان لم يثبت شرعا ودح فلا اشكال لكن يبقى ان الاخبار كما ستنقلها لبس بصريح في كفاية
بلوغ الخبر مطلقا بل لا يبعد كثيرا حملها على بلوغ الخبر الذي يكون حجة شرعا وبالجملة فلا ريب ان الاحوط رعاية ذلك والاعتداد من حين بلوغ الخبر
الذي يكون حجة شرعا ثم على ما ذكروه لو ظهر صدق الخبر فذاك وان ظهر حيوته لغت تلك العدة فان ظهر موته بعد ذلك فعليها عدة اخرى
وان ظهر موته لكن بعد ذلك وبعد انقضاء ايام اعتدادها ففي الاكتفاء بتلك العدة او استيناف عدة اخرى وجهان وكذا الوجهان لو ظهر
موته في اثناء اعتدادها مع زيادة وجه اخر هو البناء على ما وقع من عدتها بعد الموت واتمامه تمام العدة والاحوط في الصورتين الاستيناف هذا
اذا كان وصول الخبر الثاني اليها بعد موته باربعة اشهر وعشر والا فلا ريب في وجوب التربص بقية المدة ويحتمل الاستيناف وهو احوط ولم اقف في
كلامهم على التعرض لهذا الفرع وهو يجري في بلوغ الخبر بالبينة الشرعية ايضا لجواز السهو والغلط بل الكذب فيها ايضا فتدبر والله تعالى يعلم **قوله**
لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته ولو بادرت بعد انقضاء العدة فنكحت بالخبر قبل ثبوته وقع العقد باطلا ظاهرا ثم ان تبين بعد ذلك
صحة الخبر او موته قبل العدة وان كذب الخبر ظهر صحة العقد في نفس الامر ولم يفتقر الى تجديده ولا فرق في ذلك بين كونه عالما بتحريم الفعل قبل
عدمه وان اثم في الاول كذا في شرح لمع وذكر السيد المحقق في شرح النافع انه اذا كان جاهلين بالتحريم لم يبعد الحكم بصحة العقد لقصدهما على هذا
التقدير الى ايقاع العقد واجتماع شرائط الصحة واما مع العلم بالتحريم فينبغي القطع بالفساد لانتفاء القصد الى العقد الصحيح وفيه ان العلم بالتحريم
لا يستلزم انتفاء القصد الصحيح ما لم يعتقد البطلان نعم مع اعتقاد البطلان ايضا ينبغي القطع بما ذكره واما اذا لم يعتقد البطلان لكونهما الى العقد
جاهلين بالمسئلة او لتجويزهما صحة الخبر فبادرا الى العقد بقصد انه ان صح الخبر صح العقد والا فالحكم ببطلانه لا يخ عن اشكال هذا الفرع
يجري في صورة بلوغ الخبر بالطلاق ايضا بدون ثبوته اذا اعتدت ثم بادرت الى النكاح ثم ظهر صحة الخبر او لم تعتد لكن ظهر وقوع النكاح بعد
الموت وانقضاء العدة ولا يخفى انه لو صح العقد بمثل الاحتمال الذي ذكرنا يلزم تجويز صحة العقد قبل بلوغ الخبر ايضا اذا وقع بمجرد احتمال وقوع
الطلاق وانقضاء العدة ثم ظهر كونه لامر كذلك وهو في غاية الاشكال ثم لو فرض دخول الزوج الثاني قبل العلم بالحال ثم ظهر ثبوت الخبر بالموت والطلاق
على ما ذكرنا من الفرضين لم تحرم عليه بذلك وان كان قد سبق الحكم به ظاهرا لتبين انتفاء السبب المقتضي للتحريم والله تعالى يعلم **قوله** والفرق مع النص
النصوص الدالة على ذلك كثيرة اما ما يدل على ان في الطلاق تعتد من حين الطلاق فمنها ما رواه في في وفي يب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
اذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فاذا مضى ثلاثة اقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها ومنها ما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب اذا طلق امرأته انها تعتد من اليوم الذي طلقها ومنها ما رواه فيهما في الحسن بابرهيم
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها من اي يوم تعتد فقال ان قامت لها بينة عدل انها طلقت في يوم معلوم
وتيقنت فلتعتد من يوم طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما في الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن المطلقة يطلقها زوجها ولا تعلم الا بعد سنة فقال ان جاء شاهدا عدل فلا تعتد والا فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما عن زرارة
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طلق امرأته وهو غائب حتى تعتد فقال اذا قامت لها بينة انها طلقت في يوم معلوم وشهر معلوم فلتعتد من يوم
طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه في في في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال في المطلقة
اذا قامت البينة انه قد طلقها منذ كذا وكذا فكانت عدتها قد انقضت فقد بانت ومنها ما رواه فيه عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل
امرأته وهو غائب وقامت البينة على ذلك فعدتها من يوم طلق ومنها ما رواه فيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق الرجل
وهو غائب فقامت لها البينة انه طلقها في شهر كذا وكذا اعتدت من اليوم الذي كان من زوجها فيه الطلاق وان لم تحفظ ذلك اليوم اعتدت
من يوم علمت واما ما يدل على ان في الوفاة من حين بلوغ الخبر فما رواه في في في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يموت وتحته امرأة
وهو غائب قال تعتد من يوم يبلغها وفاته وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب
عنها زوجها اذا توفي قال المتوفى عنها تعتد من يوم يأتيها الخبر لانها تحد عليه وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع
قال المتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها لانها تريد ان تحد عليه في يب له بدل عليه وما رواه فيهما عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات
عنها يعني وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد عليه في الموت اربعة اشهر وعشرا
فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ وما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال التي يموت عنها زوجها وهو غائب فعدتها
من يوم يبلغها ان قامت البينة او لم تقم وما رواه في في في الصحيح والحسن عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال في المرأة اذا بلغها نعي زوجها قال
تعتد من يوم يبلغها انها تريد ان تحد له وما رواه فيه عن رفاعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها وهو غائب متى تعتد فقال يوم
يبلغها الحديث ويدل على الحكمين جميعا ما رواه في يب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل المرأة وهو غائب فلا تعلم الا بعد
ذلك بسنة او اكثر او اقل فاذا علمت تزوجت ولم تعتد والمتوفى عنها زوجها وهو غائب تعتد يوم يبلغها ولو كان قد مات قبل ذلك بسنة او
سنتين واعلم ان جماعة من الاصحاب كالمحقق في يع اطلق الحكم بانه لو علمت وقت الطلاق اعتدت منه وان لم تعلم الوقت اعتدت عند البلوغ وقد سبق

من الاخبار

وقيل يشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات والاشهر الاول ولو لم توجب الحداد على الامة

في الاخبار ما يدل عليه وذكر الشارح في شرح يع انه انما تعتد من حين البلوغ حيث يجهل وقته على تقدير الجهل به بكل وجه فلو ثبت طلاقها في بلد
ولم يعلم الوقت لكن علم ان وصول هذا الخبر من ذلك البلد لا يمكن في اقل من مدة كذا احتسب تلك المدة وتختلف ذلك بقرب البلاد وبعدها
وسرعة حركة المخبر وبطؤها وبالجملة فكل وقت يعلم تقدم الطلاق عليه يحتسب من العدة وما ذكره وان كان خلاف ظاهر الاخبار لكنه قريب من حيث
الاعتبار ولعله يمكن تنزيلها ايضا عليه بان يحمل اقامة البينة على انها طلقت في يوم معلوم على ما يعم كونها مطلقة في يوم معلوم بناء على شهادتهم
وان لم يكن يوم وقوع الطلاق فتدبر **قوله** وقيل تشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر هذا قول ابي الصلاح على ما نقله عنه في لف وشرح
يع محتجا بكون العدة من عبادات النسا وافتقار العبادة الى نية تتعلق بابتدائها وفيه مع انه اجتهاد في مقابلة الاخبار المستفيضة على ما نقلنا منع كون
العدة عبادة ثم كون كل عبادة مفتقرة الى نية واما ما ذكره الشارح من ان به روايات فكانه اشتباه منه اذ لم نجد في الروايات ما يدل عليه اصلا
ولم يحتج له احد بالرواية نعم هيهنا قول آخر ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقله في شرح يع وهو التسوية بينهما في الاعتداد من حين الموت والطلاق ان
علمت الوقت والا فمن حين يبلغهما فيهما ويدل عليه من الروايات ما رواه في يب عن الحسن بن زياد قال سئلت ابا عبد الله ع عن المطلقة يطلقها زوجها
فلا تعلم الا بعد سنة والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته الا بعد سنة قال ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان والا تعتدان وما رواه في
الصحيح عن عبيد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة او نحو ذلك قال فقال ان كانت حبلى فاجلها ان تضع
حملها وان كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها اذا قامت لها البينة انه قد مات في يوم كذا وكذا وان لم تكن لها بينة فلتعتد من يوم سمعت
ولا يخفى انه يمكن الجمع بين الاخبار بحمل الاعتداد من حين البلوغ في الروايات السابقة في المتوفى عنها زوجها على الاستحباب وعلى هذا فقول ابن الجنيد
لا يخلو عن قوة لصحة الرواية الاولى خصوصا على ما هو المشهور بين الاصحاب من ان ترك الحداد عمدا وان حرم لا يخل بالعدة ولا يوجب استينافها لكن مع
كثرة الروايات الاولى مع صحة بعضها وكونها معللة ومعاضدتها بالاحتياط وشهرة العمل بها بين الاصحاب شهرة عظيمة حتى ان ابن ادريس ره
في سر ادعى عدم الخلاف بين اصحابنا في ان عدة الوفاة من حين بلوغ الخبر ونقل ذهاب بعض اصحابنا الى ان حكم المطلقة ايضا كذلك لكن المشهور
المعول عليه الفرق ويشكل الجرأة على خلاف ظاهرها وقال الشيخ ره في يب هذان الخبران شاذان نادران مخالفان للاحاديث كلها لما فيها من التفصيل
الذي تضمن الحديث الاخير يخالفه ايضا الخبر المتقدم ذكره عن ابي الصباح الكناني لانه قال تعتد من يوم يبلغها قامت لها البينة او لم تقم فلا يجوز العدول
عن الاخبار الكثيرة الى هذين الخبرين على انه يجوز ان يكون الراوي وهم فسمع حكم المطلقة فظن انه حكم المتوفى عنها زوجها لان التفصيل الذي يتضمنه
الخبر الاخير اعتبار قيام البينة وانقضاء العدة عنده ووضع الحمل وغير ذلك كله معتبر فيهما وعلى هذا التاويل لا تنافي بين الاخبار انتهى وانت خبير بان
مخالفة الخبرين للاخبار السابقة ليس الا باعتبار ما فيهما من التفصيل وانه اذا قامت البينة تعتد من يوم الوفاة فجعل التفصيل مخالفة اخرى لخبر ابي الصباح
كما ترى وايضا لا اختصاص لذلك بالخبر الاخير اذ التفصيل موجود في الخبرين جميعا ويمكن ان يوجه حكمه ولا بمخالفة الخبرين للاخبار باعتبار مخالفتهما لها
باعتبار ما فيهما من التفصيل واطلاق الاخبار السابقة من دون تفصيل فانها ظاهرة في عدم التفصيل خصوصا ما وجد فيه التعليل ومراده ثانيا الاشارة الى
ان في خبر ابي الصباح تصريحا بنفي هذا التفصيل واما تخصيص التفصيل بالخبر الاخير مع وجوده فيهما فيمكن توجيهه بان المنافي لخبر ابي الصباح هو التفصيل الذي
في الخبر الاخير حيث فصل فيه في المتوفى واما الخبر الاول فقوله بتفصيل الذي في الخبر الاخير اه انه اذا جعل مورد الخبر المطلقة فيندفع الاشكال اذ التفصيل
الذي ذكر فيه وما حكم به على كل شق من التفصيل كله معتبر فيها لا مخالفة فيها للاخبار اذ الحكم بان اجلها ان تضع حملها على اطلاقه انما يستقيم اما
المتوفى عنها فاجلها ابعد الاجلين فتدبر واعلم ان من القائلين بالقول المشهور وهو ان الاعتداد في الوفاة من حين بلوغ الخبر فصل الشيخ في يب وقال انه اذا
كانت المسافة قريبة من يوم او يومين وما اشبههما جاز لها ان تبني على يوم مات الزوج وان كان اكثر من ذلك لم يجز الا ان تبني على يوم يبلغها
فهذا قول رابع في المسألة واستدل على ذلك بما رواه عن منصور قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في المرأة يموت زوجها او يطلقها وهو غائب قال ان كان
مسيرة ايام فمن يوم يموت زوجها تعتد وان كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر لانها لا بد ان تحد له ولا يخفى ان هذه الرواية وان كانت مفصلة و
الروايات السابقة مجملة ومن قواعدهم حمل المجمل على المفصل لكن حمل اطلاق الاخبار الكثيرة على التفصيل باعتبار خبر واحد وان فرض صحته لا يخلو عن اشكال
نعم اختلاف هذه الاخبار ربما يؤيد القول بجواز الاكتفاء بالاعتداد من يوم الوفاة ثم حمل الاعتداد من يوم البلوغ مطلقا على الاستحباب فيما كان زائدا
على مسيرة الايام على تاكد الاستحباب ابتداء ثم الجميع على ان هذا الخبر لما اشتمل سواله على حكم المطلقة ايضا فالظاهر ان الجواب ايضا في كل منهما وح لا يوافق
مذهب الشيخ لانه خص الحكم بالمتوفى عنها لكن قوله ع لانها لا بد ان تحد له مخصوص بالمتوفى عنها فلعل الشيخ خص الجواب بالمتوفى عنها بقرينة القول
المذكور وحمل الاعتداد في المطلقة من يوم البلوغ في البعيد على الاستحباب فتدبر ثم اعلم ان العلامة ره في لف نقل عن ابن الجنيد ما نقلنا عنه على وفق
شرح يع لكن فيه زيادة تفصيل وعبارته فيه سقيمة مختلة في النسخ التي رأيناها لا يظهر منه حق المراد لكن يلوح منها انه ايضا على مذهبه يراعى
وقت الوقوع في الطلاق والوفاة فصل مثل ما فصله الشيخ واعتبر ذلك فيهما في القريب واما في البعيد فاعتبر وقت البلوغ فيهما فيكون موافقا للشيخ
في الوفاة وانما الخلاف بينهما في الطلاق حيث اعتبر الشيخ فيه وقت الوقوع مطلقا واعتبر ابن الجنيد ذلك في القريب واما في البعيد فاعتبر البلوغ و
يؤيد استفادة هذا ان العلامة نقل في الاحتجاج له ما نقلنا من الروايتين وكذا رواية منصور فكانه حمل الرواية الثالثة على التفصيل فيهما وحمل
اطلاق الروايتين عليهما لما اشرنا اليه من حمل المطلق على المقيد وح منطبق الروايات الثلث على مذهبه هذا ومن هنا يظهر انه لو خص قول المص
وقيل تشتركان آه بالبعيد لم يبعد حمله على مذهب ابن الجنيد على ما في لف وصح قوله وبه روايات لكن عدم تعرضه هنا للحديث القريب والبعيد

في المطلقة والمتوفى عنها والتفصيل ... بان في خبر ابي الصباح ... نفي ... الطلقة ... بالتفصيل الذي في الخبر الاخير هو التفصيل ... المتوفى عنها ... في الخبر الاول هنا ... والمراد ... الا ان التفصيل

صح كذا

فهي كالمطلقة عملا بالعلة المنصوصة **كتاب الخلع والمبارات** وهو طلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج فيفتقر فان بامور تاتى والخلع بالضم اسم
لذلك ماخوذ منه بالفتح استعارة من خلع الثوب و هو تغير لقوله تعالى هن لباس لكم وصيغة الخلع ان يقول الزوج خلعتك على كذا وانت مختلعة على كذا
او خلعت فلانة او هي مختلعة على كذا ثم يتبعه بالطلاق على الفور فيقول بعد ذلك فانت طالق في القول الاقوى لرواية موسى بن بكير عن الكاظم ع قال المختلعة
يتبعها بالطلاق ما دامت في عدتها وقيل يقع بمجرده من غير اتباع صرح به ذهب اليه المرتضى وابن الجنيد وتبعهما العلامة في المخ وير والمعتمد في شرح الارشاد لصحيحة
محمد بن اسمعيل بن بزيع انه قال للرضا ع في حديث قد روى انها لا تبين حتى يتبع بالطلاق قال ليس ذلك اذن خلع فقلت تبين منه قال نعم وغيرها من الاخبار والخبر
السابق ضعيف اصلا وكذا في شرح لع في نقل مذهب ابن الجنيد كانه بابي عنه فت **قوله** فهي كالمطلقة عملا بالعلة المنصوصة لا يخفى ان تخصيص عموم الاخبار الثابتة
السند مع امكان للائمة بمجرد ذلك مشكل جدا اذ كثيرا ما ورد في الشرع حكم كلي لعلة منصوصة مع اختصاص العلة ببعض الافراد كما ورد في غسل الجمعة وغيره علل
حمله على الافضلية مخصوصة ببعض الافراد مع عموم الحكم به والسر فيه ان العلل المنصوصة في الشرع ليست الا حكما ومصالح روعيت في الاحكام ويجوز مع ذلك ان يكون مصالح و
حكم اخرى ايضا لم ينص عليها واذا كان كذلك فبمجرد خصوص العلة لا يمكن الحكم بتخصيص الحكم مع ظهوره في العموم على ان من لم يقل بوجوب الحداد
على الامة قال باستحبابه لها وهو كانه يكفي في الامر بالعدة من حين بلوغ الخبر فيها ايضا فت **قوله كتاب الخلع**

كتاب الخلع

وهو طلاق بعوض اه هذا انما هو على راي من يشترط في الخلع والمبارات اتباعهما بالطلاق كما اختار المص في الخلع والمت في المبارات
او يقول بكونهما طلاقا وان لم يتبعا به كما هو القول الاظهر في الخلع ويحتمل في المبارات ايضا واما على القول بانهما فسخ كما رجحه الشيخ في الخلع ويحتمله
مثله في المبارات ايضا فلا يصح التعريف بانه طلاق فافهم **قوله** لرواية موسى بن بكر قد وجد مكبرا في نسخ هذا الكتاب في شرح لع وشرح
النافع ولكن في في وبب في الاستبصار مصغرا وهو الصحيح **قوله** المختلعة يتبعها بالطلاق كذا في شرح الارشاد للمص وفي في والكتابين يتبعها
الطلاق بدون الباء فعلى الاول من باب الافعال اي يتبعها الخالع بالطلاق وعلى الثاني منه بذلك المعنى ايضا او من اتبع بمعنى لحق كما في قوله تعالى
فاتبعهم فرعون ومن التجريد **قوله** ليس ذلك اذن خلع بضم الخاء والعين قال المص في شرح الارشاد هكذا وجد في اكثر النسخ ويضعف بانه
جعل النكرة اسم ليس الا ان يتوهم اسمها ضمير الشان ورايته مضبوطا في خط فاضل بفتح الخاء والعين واللام وهو حسن فرارا من التزام ما ذكر وفي
بعض النسخ من يب خلعا على القانون اللغوي وهو الاصح انتهى وذكر الش ع في شرح لع ان جعل اسم ليس ضمير الشان لا يناسب التركيب ولا يدفع الفساد
اذ لا يصلح الباقي للخبرية لا مفردا ولا جملة وذكر ايضا ان ما استحسنه ما وجده بخط الفاضل ايضا ليس بشيء لان المسؤل عنه هو الخلع وانه هل يتبع بطلاق
ام لا فيبقى التقدير ليس ذلك الخلع الذي يتبع بالطلاق اذن خلع وهو تركيب ردي ولا يخفى انه على تقدير جعل الاسم ضمير الشان يمكن ان يكون التركيب
هكذا ليس الشان ذلك الخلع اذن اي حين يتبع بالطلاق خلع اي ليس مثل ذلك الخلع خلعا وفيه بعد واما اذا جعل خلع فعلا ماضيا فالظاهر
ان يجعل المعنى ليس ذلك اي عدم البينونة بدون الاتباع بالطلاق اذن خلع بل تبين به بدونه او ليس ذلك الرجل اذن خلع وهو بعيد والاول
كانه ليس ببعيد جدا هذا ثم انه على تقدير قراءة الضم يمكن الحمل على القلب اي ليس الخلع ذلك الخلع اذن اي حين اتبع بالطلاق كما في قوله ولا يك
موقف منك الوداعا اي لا يك الوداع موقفا منك على ما ذكره في شرح لع التلخيص فت **قوله** والخبر السابق ضعيف السند قال في شرح لع ومع ذلك
فما يدل عليه من جواز اتباعها الطلاق ما دامت في العدة لا يقولون به لانهم يعتبرون اتباعه له بغير فصل فما يدل عليه لا يقولون به وما يدل عليه لا ينفي و
وافقه في هذا الايراد بعينه المحقق ع في شرح النافع وهو موافق لما ذكره ع هيهنا من اشتراط الفورية لكن لم ار هذا الاشتراط في كلام الشيخ ع
في كتبه ولا في كلام غيره ممن تقدم على الش وان كان ظاهر قولهم الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق او من ان يتبع بالطلاق من غير تخلل وقت له
هو ذلك الا انه ليس بصريح فيه فلا يبعد ان يكون مذهبهم وجوب الاتباع بالطلاق ما دامت في العدة كما هو مقتضى الخبر الذي تمسكوا به
فيكون الخلع متزلزلا فان اتبعه بالطلاق في اثناء العدة لزم والا بطل ويؤيده ما ذكرنا ما سننقله من في رواية جعفر بن سماعة فانظر واعلم ان
الشيخ في ف ذكر ان المختلعة لا يلحقها الطلاق ومعناه ان الرجل اذا خالع زوجته خلعا صحيحا ملك به العوض وسقطت به الرجعة ثم طلقها لم يلحقها
طلاقه سواء كان بصريح اللفظ او بالكناية في العدة كان وبعد انقضائها ونسب هذا القول الى جماعة من العامة ايضا ثم قال وذهب النخعي والثوري
وابو حنيفة واصحابه الى انه يلحقها طلاقه قبل انقضاء العدة ولا يلحقها بعد انقضائها وانت خبير بانه على هذا يمكن حمل الخبر على التقية بان يحمل على
لحوق الطلاق بالمختلعة في زمن العدة كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه بل يمكن حمله على هذا المعنى بدون تقية ايضا بان يحمل على انه يمكن لحوق الطلاق
بالمختلعة ما دامت في العدة بان ترجع في البذل فيرجع الزوج اليها ثم يطلقها فتدبر **قوله** مع امكان حمله على الافضلية قال في شرح لع و
ينبه على ذلك قوله ع في عدة اخبار ولو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة فان ذلك محمول على الاكملية للاجماع على جواز الطلاق لغير العدة
انتهى وكان مراده انهم استدلوا على مختارهم بقوله ع في عدة اخبار بعد بيان بعض احكام الخلع ولو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة بان حملوا
ذلك على الطلاق الذي يتبع به الخلع ولا شك انه لا يجب خصوص الاتباع بطلاق العدة لجواز الطلاق لغير العدة وكفاية الاتباع به فلا بد ان يحمل
ذلك على الافضلية وعلى هذا فيمكن ان يحمل اصل الاتباع ايضا على الافضلية ولا يخفى ان حمل طلاق العدة على الافضلية ايضا لا يخلو عن اشكال اذ
طلاق السنة افضل منه الا ان يكون المقصود افضليته في الجملة بالنسبة الى بعض الاقسام واعلم ان الشيخ في يب وكذا في الاستبصار اورد بعض الاخبار
الدالة صريحا او ظاهرا على كفاية الخلع بدون الاتباع بالطلاق منها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع ففي اخرها قال لو كان الامر الينا لم يجز طلاق الا
للعدة ومنها رواية ابي بصير عنه ع ايضا ففي اخرها قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة وسننقلهما بتمامهما في بحث اشتراط الكراهة في الخلع
ثم قال الذي اعتمده في هذا الباب وافتي به ان المختلعة لا بد فيها من ان يتبع بالطلاق وهو مذهب جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط و
ابن حذيفة من المتقدمين ومذهب علي بن الحسين من المتاخرين فاما الباقون من فقهاء اصحابنا المتقدمين فلست اعرف لهم فتيا في العمل به ولم ينقل
منهم اكثر من الروايات التي ذكرناها وامثالها ويجوز ان يكون رووها على الوجه الذي نذكره فيما بعد وان كان فتياهم وعملهم على ما قدمناه ثم استدل
على ما اختاره برواية موسى بن بكير ثم قال واستدل من ذهب من اصحابنا المتقدمين على صحة ما ذهبنا اليه بقول ابي عبد الله ع لو كان الامر الينا
لم يجز الا طلاق السنة ولا يخفى ان استدلاله بالعدة المذكورة في الخبرين السابقين بالسنة اخرا ما بناه على ان هذا خبر اخر غير السابقين او وقع

سهو

ومخالفته لمذهب العامة فيكون ابعد عن التقية مع تسليمه لا يكفي مع المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة وهو على ما وصفنا فالمقول الثاني اصح ثم ان اعتبرنا اتباعه بالطلاق فهل تحتسب في عدة طلاقا وعلى القول الاخر هل يكون فسخا او طلاقا قولان ثم

سهو واشارة الى تفسير الخبرين للشيخين وان المراد بالطلاق للعدة فيهما هو الطلاق للسنة بالمعنى الاعم اى الطلاق المشروع وبان حمل الطلاق للعدة على ما يكون قبل العدة اى الوقت الذى يصح فيه العدة بان لا تكون حائضا ولا في طهر المواقعة كما في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وانت خبير بانه على هذا يسقط ما اورده الشهيد من التنبيه لكن يتوجه على استدلال الشيخ انه لا دلالة في الخبرين على ان المراد احتياج الخلع الى الطلاق وعدم تجويز الطلاق الا للعدة فيه بل الظاهر انه حكم اخر بعد الاحكام السابقة فيهما وهو انه لو كان الامر الينا لم نجز الا الطلاق والمراد به ما يشمل الخلع ايضا فانه ايضا طلاق على ما صرح به في الخبرين لا ما كان في العدة بالمعنى الذى ذكرنا ولم نجز الطلاق والخلع اللذين يقعان في الحيض وفي طهر المواقعة على ما هو الشائع عند العامة وعلى هذا فلا دلالة فيه على ما ذكره الشيخ اصلا ثم انه اورد بعد ذلك فان قيل فما الوجه في الاحاديث التي ذكرتموها وما تضمنته من ان الخلع تطليقة بائنة وانه اذا عقد عليها بعد ذلك كانت عنده على تطليقتين وانه لا يحتاج الى ان يتبع بطلاق وما جرى مجرى ذلك من الاحكام قيل له الوجه في هذه الاحاديث ان نحملها على ضرب من التقية لانها موافقة لمذاهب العامة وقد ذكروا ذلك في قولهم ولو كان الامر الينا لم نجز الا الطلاق وقد قدمناه في روايتي الحلبي وابي بصير انتهى فحذف قيد العدة فيه اما اختصارا او انه ايضا اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بالطلاق للعدة هو مطلق الطلاق المشروع وعلى الوجهين نفسه علم حاله مما ذكرنا ثم قال ويدل على ذلك ايضا على ما قدمناه رواية زرارة عن ابي جعفر قال لا يكون الخلع حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم لك حدا فخذ مني وطلقني فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمى طلاقا ولعل وجه الدلالة هو قوله ولا يكون ذلك الا عند سلطان فانه محمول على التقية لموافقته لمذهب بعض العامة كالحسن البصري وابن سيرين واما عندنا فلا يشترط الحاكم بالاجماع على ما ادعاه الشيخ في ف لكن نقل في لف عن ابن الجنيد اشتراط ذلك محتجا بهذه الرواية ولم نقل به فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ان المشهور بين العامة ايضا عدم اشتراط السلطان فلا تقية في الحكم به ثم حمل هذا الكلام على التقية لو لا يوجب حمل باقي الحديث ايضا على التقية مع موافقتها للاخبار المستفيضة وعدم معارض صالح لها واما جعل وجه الدلالة هو قولها فخذ مني طلقني فلا يخفى ضعفه بعد التصريح في اخره بقوله من غير ان يسمى طلاقا فانه يدل هذا ايضا على ان الخلع ايضا طلاق كما يدل عليه باقي الاخبار ثم اورد رواية محمد بن اسمعيل التي نقلها الشهيد ههنا واجاب بحملها على التقية وان المراد ليس ذلك الا خلع عندهم ولعل المراد ان الطلاق يخلع عندنا ثم استشهد بما رواه في الصحيح عن سليمان بن خالد قال قلت ارأيت هو طلقها بعد ما خلعها اتجوز عليها قال الم يطلقها وقد كفاه الخلع ولو كان الامر الينا لم نجز طلاقا وكان وجه الاستشهاد انه حمل قوله لم نجز طلاقا على انه لم نجز الخلع طلاقا بل يحكم بانه لا بد من الاتباع بالطلاق وفيه انه يمكن حمله على انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا بعد الخلع على ان يكون طلاقا ثانيا كما نقلنا عن ابي حنيفة واصحابه فحكمه بانه لم يطلقها وقد كفاه الخلع اشارة الى انه ان كان غرضه ان الخلع لا يقع طلاقا ولا بد معه من الطلاق فليس كذلك بل كفاه الخلع ثم قال ولو كان الامر الينا اشارة الى انه ان كان غرضه وقوع طلاق اخر بعد الخلع ليلحقها تطليقتان كما يجوزه العامة فليس له ذلك اذ لو كان الامر الينا لم نجز ذلك ويمكن حمله ايضا على انه حكم اخر بعد الحكم السابق وهو انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة فتدبر قوله ومخالفته لمذهب العامة اشارة الى الجواب عما نقله الشيخ في يب من استدلال ابن سماعة بما رواه عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وزاد في الاستبصار والقول بان الخلع يقع به بينونة يشبه قول الناس فينبغي ان يكون محمولا على التقية فاجاب الشهيد بان مخالفته لمذهب العامة لا يكفي في المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة لاجله فان ذلك انما هو مع تعارض الروايات وتكافؤهما من حيث السند وعدم امكان الجمع بحمل الخبر على الافضلية واما قوله مع تسليمه فالظاهر انه اشارة الى امكان منع المخالفة والابعدية لعلمه بوجود القول بوجوب الاتباع بالطلاق بين العامة ايضا او لعدم علمه بعدمه فبنى الكلام على التسليم واما جعله اشارة الى ما ذكرنا من امكان حمل الخبر المذكور على التقية بحمله على المعنى الذى ذكرنا فبعيد اذ لو تفطن به لم يكتف بهذه الاشارة بل بينه بزيادة بيان اما ههنا او في شرحه للشرائع الذى هو ابسط هذا وفي من الكلمات التى نقلناها من الشيخ ما ذكره من ان وجوب الاتباع بالطلاق مذهب الجماعة التى فصلناها وان الباقين من اصحابنا المتقدمين لست اعرف لهم فتيا في العمل به الى اخر ما ذكره وفيه انه ثقة الاسلام في في روى عن حميد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة ان جميلا شهد بعض اصحابنا وقد اراد ان يخلع ابنته عن بعض اصحابنا فقال جميل للرجل رضيت بهذا الذى اخذت وتركتها فقال نعم فقال لهم جميل قوموا فقالوا يا ابا علي ليس تريد يتبعها طلاقا قال لا قال وكان جعفر بن سماعة يقول يتبعها الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح قال قال علي المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة انتهى فان ما نقله يدل على ان مذهب جميل بن دراج ابي علي وهو من اعاظم اصحابنا المتقدمين وثقاتهم ووجوه اصحاب ابي عبد الله وابي الحسن عدم وجوب الاتباع بالطلاق وكان عمله عليه حمل ما فعله ايضا على التقية بعيد جدا والله تعالى يعلم ويقوى ايضا انه في يب والاستبصار نقل استدلال الحسن بن سماعة وغيره بان قالوا قد تقرر انه لا يقع الطلاق بشرط والخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك وهذا شرط فينبغي ان لا تقع به فرقة وفيه ان الشرط الذى تقرر انه لا يقع معه الطلاق هو ان يعلق الطلاق عليه كان يقول ان جاء زيد او ان اعطيتني الفا فانت طالق وفي الخلع ليس كذلك بل بعد ما رضي بالبذل المعين يقول انت مختلعة على كذا بدون التعليق على شرط نعم من حكمه انه اذا رجعت في البذل فله ايضا الرجوع سواء صرح الزوج بذلك ام لا وهذا مما اختص به الخلع بالنص ليس من الشرط الذى منع منه في الطلاق ايضا لو منع عن مثل هذا الشرط في الطلاق لزم عدم صحة الخلع مع الاتباع بالطلاق ايضا اذ لا ان

اصحهما الثانى لدلالة الاخبار الكثيرة عليه فيعد فيهما ويفتقر الى المحلل بعد الثلث م

ان من حكم الخلع مط سواء اتبع بالطلاق ام لا جواز رجوع الزوج فيه اذا رجعت فى البذل وايضا لو منع من ذلك فى الطلاق لزم ان لا يصح الخلع
الذى هو بصريح الطلاق مع تصريح الشيخ فى ط بانه طلاق بلا خلاف مع انهم جعلوا من حكم الخلع مط جواز الرجوع اذا رجعت ولو قيل ان الم
فى الطلاق هو التصريح باشتراط شئ فيه وان لم يكن معلقا عليه الا ما يكون مقتضى الطلاق اذ لم يصرح به وفى الخلع لا بد من التصريح بالاشتراط
المذكور كما هو ظ ما نقل عن ابن سماعة او انه يجوز التصريح به كما هو المش فلا يكون طلاقا ولا تم جواز هذا التصريح فى الطلاق المتابع او فى الخلع
بصريح الطلاق نعم فلك مقتضاهما فنقول انه لا دليل على امتناع اشتراط شئ فى الطلاق مط وان كان الشرط مقتضى الطلاق فانه اذا كان الشرط
هو مقتضى الطلاق سواء صرح به ام لا فلا منع من التصريح باشتراطه فيه كما صرح به المحقق فى يع والعلامة فى عد فان التصريح به لا يفيد
الا تاكيد مقتضى العقد وكان ذلك بصورة الشرط لا معناه واى دليل على المنع منه هذا على ما هو المش من كون ذلك مقتضى الخلع مط واما
على ما سننقله من ابن حمزة من انه لم يقل بذلك الا مع الاشتراط فيكفى بمنع امتناع اشتراط شئ فى الطلاق مط بل لو سلم فانما يسلم اذا لم يكن دليل
على جوازه وههنا وقع الاتفاق على جواز هذا الاشتراط فى الخلع فلا منع منه وان كان طلاقا كما هو مقتضى النصوص فتم واجاب العلامة فى
فى لف بان عدم وقوع الطلاق بشرط لا ينافى وقوع الخلع به الا عند من يجعله طلاقا وتوضيحه ان ما ذكره من الدليل انما يتوجه على راى من يجعل
الخلع بمجرده لا بانضمام الطلاق واما على راى من يجعله فسخا على ما رجحه الشيخ على القول بصحته فلا اذ عدم وقوع الطلاق بشرط لا يقتضى عدم وقوع
الفسخ ايضا بدونه ويمكن دفعه بان مراده بالطلاق فى قوله لا يقع الطلاق بشرط ما يشمل الخلع فان الخلع ايضا لا يقع بشرط كما صرح به الشيخ فى ط
والخلاف لكن ح يصير فساد دليله واضحا جدا لانهم اذا صرحوا بان الخلع لا يقع بشرط وهو قائل بان الخلع من شرطه ان يقول كذا فظ ان هذا
ليس من الشرط الذى ذكروه والا لزم بطلان الخلع راسا سواء وقع بلفظ الطلاق والخلع واتبع بالطلاق ام لا كما ذكرنا فتم واستدل الشيخ
فى الخلاف على وجوب الاتباع بالطلاق بان ما اعتبرناه مجمع على وقوع الفرقة به وما قالوه ليس عليه دليل وفيه ان الاخبار المستفيضة تكفى
دليلا وان لم يكن اجماع وهو ظ **قوله** اصحهما الثانى لدلالة الاخبار الكثيرة عليه كقوله ع فى صحيحة الحلبى فى المفتدية خلعها طلاقها وهى تجزى
من غير ان يسمى طلاقا وفى حسنته بابرهيم فاذا قالت المراة ذلك لزوجها حل له ما اخذه منها وكانت عنده على تطليقتين باقيتين وكان الخلع
تطليقة وفى حسنة محمد بن مسلم بابرهيم فى الكافى قال الخلع والمباراة تطليقة بائن وهو خاطب من الخطاب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويؤيدها
اشتراطه بشروط الطلاق من الخلو من الحيض وطهر المواقعة بالاجماع منا وقال الشيخ فى ف ومن لم يراع من اصحابنا التلفظ بالطلاق الاولى ان يقول
انه فسخ وليس بطلاق لانه ليس على كونه طلاقا دليل ويدل عليه قوله تبارك وتعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم ذكر
الفدية بعد هذا ثم ذكر الطلقة الثالثة فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذكر الطلاق ثلثا وذكر الفدية فى اثناء
فلو كان الطلاق اربعا وهذا باطل بالاجماع انتهى واما ما ذكره من عدم الدليل على كونه طلاقا فقد ظهر ما فيه واما استدلاله بالاية الكريمة طلاقا كان م
ففيه ان الخلع اذا كان طلاقا لا يجب ان يكون غير الثلث حتى يكون الطلاق اربعا بل يجوز ان يكون احدها وتوسيط حكم الخلع فى البين يحتاج
الى نكتة سواء كان طلاقا او يتبع بالطلاق فما يقول فى بيانها قلنا ايضا نقول وتوضيحه ان الاية الكريمة تحتمل وجوها احدها ان يكون قوله
تعالى الطلاق مرتان بمعنى اثنتان اى الطلاق الرجعى اثنتان لا غير ثم بعد ذلك فاما رجعة وامساك بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اى طلاق ثالث
لا رجوع فيه بل تسريح بالكلية ثم اشير الى حكم الخلع للاشارة الى ان كلا من الثلث يجوز ان يقع مجانا وبعوض ثم شرع فى بيان الحكم الخاص فى الثالث
وهو انه بعده يحتاج الى المحلل وظ انه على هذا اذا كان الخلع طلاقا او يتبع به وقع بعد الثلث لا بينهما وكان فى موقعه وثانيها ان يحمل المرتان
على ما ذكرنا لكن يحمل قوله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان على انه بعد الثانى او بعد كل منهما اما امساك بمعروف اى برجعة كما ذكرنا
او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين ويكون قوله فان طلقها ابتداء لذكر الطلاق الثالث وحكمه وعلى هذا فاعتراض الخلع فى البين
مع انه لا اختصاص له بالاولين بل يجرى فى كل من الثلث يحتاج الى نكتة سواء كان الخلع طلاقا او يتبع بالطلاق ويمكن ان يكون النكتة فيه الاشارة
الى كراهة الطلاق الثالث وانه لا ينبغى ان يتجاوز فى الطلاق عن المرتين ولذا عقب ذكر الخلع بعدهما اشارة الى ان كلا منهما يمكن ان يقع مجانا وبعوض
وان تفصيل الحكم انما يليق بهما لا بالثالث بل الاولى الاعراض عنه ثم بعد تفصيل حكم المرتين اشير الى تجويز الطلاق الثالث ايضا وان كان
على كراهة وبيان حكمه وانه يحتاج الى المحلل وعلى هذا ايضا لا يتفاوت الحال فى ان يكون الخلع طلاقا او يتبع به وثالثها ان يكون قوله تع الطلاق
مرتان بمعنى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة بلا رجوع كما يجوزه الشافعية فلم يرد بالمرتين التثنية بل التكرير
كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين نظير لبيك وسعديك ويكون قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخييرا لهم بعد كرة لا م
ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقوقهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل اى يطلقوهن الطلاق الذى علمهم
وذكر الخلع بعد ذلك للاشارة ايضا الى ان السراح الذى علمهم يمكن ان يكون مجانا وان يكون بعوض ثم بعد ذلك اشير الى حكم المحلل فقال فان
طلقها اى فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد اه وعلى هذا ايضا لا اعتراض على اعتراض الخلع فى
البين سواء كان طلاقا او يتبع به اذ لم يقع بعد الاثنين بل بعد بيان كيفية الطلاق الشرعى للاشارة الى انه يمكن ان يكون مجانا وبعوض ثم
اشير بعد ذلك الى انه بعد استيفاء النصاب بايهما كان يحتاج الى المحلل فتم واما الاحتجاج بما ذكره فى شرح يع من انه ليس بلفظ الطلاق وهو
لا يقع عندنا بالكنايات وبما ذكره فى لف من انها فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ فلا يخفى ضعفهما اذ بعد ورود

الاخبار

وعلى القولين لا بد من قبول المرأة عقيبه بلا فصل معتد به او تقدم سؤالها قبله كذلك ولو اتى بالطلاق مع العوض فقال انت طالق على كذا مع سبق سؤالها
له او مع قبولها بعده كذلك اغنى عن لفظ الخلع وافاد فائدته ولم يفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة لانه طلاق بعوض لا خلع وكلما صح ان
يكون مهرا من المال المعلوم والمنفعة والتعليم وغيرها صح ان يكون فدية في الخلع ولا تقدير فيه اي في المجهول فدية في طرفي الزيادة والنقصان بعد ان يكون
متمولا فيجوز على ازيد مما وصل اليها منه من مهر وغيره لان الكراهة منها فلا يتقدر عليها في جانب الزيادة ويصح بذل الفدية منها ومن وكيلها الباذل له
من مالها ومن يضمنه في ذمته باذنها فيقول للزوج طلق زوجتك على مائة وعلى ضمانها والفرق بينه وبين الوكيل ان الوكيل يبذل من مالها باذنها وهذا

من ماله باذنها وقد يشكل هذا بانه ضمان ما لم يجب لكن وقع مثله صحيحا فيما لو قال الق متاعك في البحر وعلي ضمانه وفي ضمان ما يحدثه المشتري من بناء او غرس على قول م

الاخبار المتضافرة لا استبعاد في وقوع الطلاق بمثل هذه الكناية وان فرض خلوها عن نيته هذا مع ما في احتمال الفسخ من البعد لعدم قبول النكاح للتقايل
فافهم قوله يعتبر فيها اشارة الى فائدة الخلاف في كونه فسخا او طلاقا قوله وعلى القولين لا بد من قبول المرأة لانه على التقديرين من قبيل المعاوضات
فيجب فيه ما يجب فيها من الايجاب والقبول متصلا احدهما بالاخر بلا فصل يعتد به قوله لانه طلاق بعوض لا خلع الظ من كلام الاصحاب ان الطلاق بعوض
من اقسام الخلع قال الشيخ في ط بعد ما ذكر ان الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق على الصحيح من المذهب فاما ان كان الخلع بصريح الطلاق
كان طلاقا بلا خلاف وقال في عد الصيغ ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ولا يقع بفاديتك مجردا عن لفظ الطلاق ولا فاسختك
ولا ابنتك ولا بتتك ولا بالتقايل ويقع بلفظ الطلاق ويكون بائنا مع الفدية وان تجرد عن لفظ الخلع ونحوه في ئر والارشاد وعلى هذا فالظ انه
في جميع الاحكام تابع له فيفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة كيف ولو لم يجعله من اقسامه لم يتعلق به شيء من احكامه لعدم نص في الطلاق بالعوض
على الخصوص وانه ذكر المحقق في يع انه لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولا يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض و
صح الطلاق وله الرجعة ووافقه في ذلك العلامة في عد وتر ويوافقه ايضا ما سيجيء من المص بقوله فلو طلقها ولم تكره اه ولا يخفى ان حكمهم بعدم ملك
العوض مع التيام الاخلاق متجه فان ظ الاخبار المتكثرة انه لا يحل للزوج ان ياخذ من الزوجة شيئا الا ان تعتدي عليه في الكلام وينبغي حمل الآية
الكريمة ايضا على ما يوافقها كما سنشير اليه ولو تنزل عنه فالحكم بملكه للعوض يحتاج الى دليل وليس الا ان يجعل من قبيل الجعالة واما الحكم بعدم
بينونته بذلك فمما لا اخفاء فيه لعدم الدليل عليه مع ان النصوص الدالة على البينونة مطابقة في التصريح باشتراط الاعتداء في الكلام الذي هو
مناط الكراهة التي ذكرها الاصحاب مع اختصاص اكثرها ايضا بالمختلعة واشتراط الكراهة فيهما بالاتفاق ولولا اتفاقهم على كون الطلاق بالعوض من
اقسام الخلع اشكل الحكم بالبينونة وسائر الاحكام فيه مع الكراهة ايضا لما اشرنا اليه من اختصاص اكثر الادلة بالمختلعة وفي بعضها وان لم يصرح
بها لكن الظ حمله عليها بقرينة ما صرح فيه بها هذا لكن حكمهم بوقوع الطلاق رجعيا على هذا التقدير لا يخ عن اشكال لعدم القصد اليه فالظ
على هذا التقدير بطلان الطلاق راسا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الش في شرح يع في شرح ما نقلنا من عبارة المحقق اما بطلان الخلع فلما تقدم من
اشتراط صحته بكراهتها له وبدونه يقع باطلا لفقد شرطه واما الطلاق بعوض فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل جعله في ط
خلعا صريحا حيث قسمه الى واقع بصريح الطلاق والى واقع بغيره وجعل الاول طلاقا وخلعا وجعل الخلاف في الثاني هل هو طلاق ام لا وهذا ان كان
اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخ عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظ حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في
بعض الاحكام انتهى يتجه عليه انه لو لم يكن اجماعا لكان المتجه عدم لحوق احكام الخلع به راسا لعدم الدليل عليه لا لحوقها بدون الكراهة كما هو مقتضى كلامه
ثم لا يخفى ما في قوله فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك مع حكمهم بالبطلان في الخلع والوقوع رجعيا في الطلاق فكان المراد كونه كذلك في عدم ملك
العوض وعدم البينونة به وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا في الخلع من انه على مقتضى كلامهم ينبغي الحكم بالبطلان
فيه ايضا لا الوقوع رجعيا فتدبر وبالجملة الحكم ههنا بوقوع الطلاق بالعوض ولحوق احكام الخلع به بدون الكراهة من دون تردد مشكل مع كونه
خلاف مقتضى الادلة وفتوى الجماعة مع عدم وجود موافق له من الاصحاب ظاهرا اغرب منه هذا وبما قررنا ظهر ان الصواب في توجيه كلام المص
ان يوجه كما نقله الش في شرح يع اغنى عن لفظ الخلع وتمم احكامه وشرائطه فيوافق ما نقلنا من كلام الاصحاب فتدبر قوله فيجوز على ازيد مما
وصل اليها ويدل عليه مع الاجماع عموم قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكذا عموم ما اخذ منها وما قد يدل عليه الاخبار المستفيضة
ما سيجيء في بحث اشتراط الكراهة وهو ما نص فيه ما رواه في يب في الحسن بابرهيم عن زرارة عن ابي جعفر ع قال المبارئة يؤخذ منها دون الصداق
والمختلعة يؤخذ منها ما شئت وما تراضيا عليه من صداق او اكثر وانما صارت المبارئة يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاء
لان المختلعة تعتدي في الكلام وتتكلم بما لا يحل لها هذا واما ما ذكره البيضاوي من ان ظ الآية يدل على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج اليها
فضلا عن الزائد ويؤيده ما روي انه قال لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها فقال ع اما الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن
نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده ففيه انه لا دلالة لظ الآية على ما ذكره اصلا بل فيما افتدت به عام يشمل الزائد ايضا فضلا عن
الجميع كما ذكرنا ولعله نظر الى قوله تعالى مما آتيتموهن شيئا حيث انه بعض ما آتوهن وفيه ان ذلك لا يوجب تخصيص ما افتدت به ايضا اذ يجوز ان
يكون المنع من الاخذ بدون الشقاق ويجوز الاخذ مط حتى زائدا مما آتوهن ولا دلالة في الكلام على تخصيصه في صورة الجواز ايضا بشيء مما آتوهن
وهو ظ واما ما نقله من الرواية لو صحت ففيه ع الزائد يمكن ان يكون باعتبار عدم الحاجة الى الزائد لو رضي بها بالحديقة كما ورد في بعض
الروايات لا ان يكون نهيا عن الزائد ولعله لهذا عده مؤيدا لا دليلا واما ما اورد عليه من ان الرواية دلت على نفي الزائد وجواز الخلع بتمام
ما اخذت منه حيث افتدت بالحديقة التي كانت تمام صداقها على ظ ما نقل فكيف يجعلها مؤيدة للحكم بعدم جواز الخلع بالجميع فيمكن
دفعه بان لم يعلم بجميع الصداق بل بجميع ما ساق الزوج اليها ولما نفى ع الزائد عن الحديقة وكان من المستبعد ان لا يسوق اليها شيئا غير الصداق
اصلا كما يشهد به العرف والعادات فيظهر منه تاييد لما ذكره لكن فيه ايضا ان النفي يمكن ان يكون لعدم الحاجة لا للنهي عن الاخذ بجميع ما ساق اليها فتدبر
قوله لان الكراهة منها هذا التعليل انما يناسب الاول فالتعويل على ما ذكرنا قوله ومن ماله باذنها ليرجع عليها بما بذله بعد ذلك فهو
في معنى الوكيل الذي يدفع العوض عن الموكل من ماله ليرجع به عليه فلا فرق فهو بمنزلة اقتراضه لها وان كان بصورة الضمان كذا في شرح يع
وعلى هذا فانه لا يتوجه ما اشار اليه ههنا من الاشكال فافهم قوله لكنه قد وقع مثله صحيحا في بعض الموارد بدليل

[illegible]

من خارج

وفي اخذ الطبيب البراءة قبل الفعل وفي صحته من المتبرع بالبذل من ماله قولان اقربهما المنع لان الخلع من عقود المعاوضات فلا يجوز لزوم العوض لغير صاحب المعوض

من خارج لا يمكن الحكم بالصحة هيهنا كما سنشير اليه في المسئلة الاتية فافهم **قوله** وفي اخذ الطبيب البراءة هذا الاخذ البراءة من الضمان قبل ان يجب
لا ضمان ما لم يجب الا ان يكون الغرض التشبيه لا التمثيل وح فلا جدوى فيه اصلا فتفطن **قوله** لان الخلع من عقود المعاوضات فالعوض هو
الفداء لا يجوز لزومه ووجوبه على غير صاحب المعوض اي المتبرع الذي هو غير الزوجة التي تأخذ العوض عن الطلاق والمراد بالعوض الطلاق و
بالمعوض الفداء والمراد انه لا يجوز اعطاء العوض لغير صاحب المعوض وههنا كذلك فان العوض كانه يعطي للزوجة لا لصاحب المعوض اعني المتبرع
هذا توجيه العبارة كما فعله سلطان العلماء ره ولا يخفى ضعفه على الوجهين فانه اذا تعلق للمتبرع غرض بالطلاق وصار ذلك باعثا لبذله الفداء
فوقع الطلاق فهو عوض والمعوض يصل اليه ولا يلزم ان يكون هو محلا للعوض والمعوض فت **قوله** ولو قلنا بمفهوم الخطاب اي مفهوم المخالفة
في قوله تعالى فيما افتدت به فالمنع اوضح اذ يفهم منه نفي الجناح فيما افتدى غيرها لكن لا يخفى ما في اعتباره فيه من الضعف فافهم **قوله** فان
اتبع به كان رجعيا فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد الحكم ببطلان الطلاق نعم لو كان الزوج ممن يعتقد عدم صحة البذل من المتبرع
ومع ذلك اتى بالخلع على هذا الوجه واتبعه بالطلاق فالمتجه الحكم بوقوعه رجعيا فتدبر **قوله** فيبقى المتبرع على اصل المنع لا منع عن اخذ
البذل مط حتى يبقى المتبرع بعد اخراج الزوجة ووكيلها والضامن بانهما على اصل المنع وانما المنع من الاخذ مما اتيتموهن ولا يبعد ههنا
فالظ ان المراد المنع عن مشروعية مثل هذا الطلاق ولزومه وترتب الاحكام عليه فان الاصل المنع عن كل ذلك ما لم يثبت شرعا ولا دليل عليه في صورة
بذل المتبرع فالاصل المنع عنه وهو قريب مما ذكره بعده من التمسك باصالة بقاء النكاح الى ان يثبت المزيل ولا يخفى قوة هذا الوجه وضعف
ما تمسك به المص فالظ هو القول بالمنع كما هو المش بين الاصحاب بل ذكر في شرح ثغ ان القول بالصحة لا يعلم قائله من الاصحاب لكنه مذهب جميع من
خالفنا من الفقهاء الا من شذ منهم **قوله** والفرق بين الجعالة والبذل حيث يصح الاول بلا اشكال واختلف في الثاني **قوله** فان غرضه
وقوع الطلاق ويكون رجعيا اذ لم يكن بائنا من جهة اخرى ولا يخفى ان من الفرق الذي ذكره يظهر ضعف حجة الصحة كما اشرنا اليه فان المسلم
جواز من الاجنبي هو بذله للغير على ايقاع الطلاق على الوجه الذي ساغ له شرعا بناء على جواز الجعالة على كل عمل محلل واما جواز بذله لايقاع
الطلاق بائنا يترتب عليه احكام الخلع مع ان ذلك لا يثبت صحته شرعا الا في صورة بذل الزوجة فمما لا دليل عليه والكلام ههنا في الثاني
فان المراد بمسئلة بذل الاجنبي لا في الاول فانه الطلاق بجعالة فتم وذكر في شرح ثغ اخذا من المص في شرح الارشاد ان مبنى القولين على ان الخلع
فداء او معاوضة او على انه طلاق او فسخ فعلى الاول يصح من الاجنبي لجواز الافتداء بالاجنبي ثم بذل مال له يطلقها لغرض صحيح كما يصح التزام
المال ليعتق عبده وعلى الاخيرين لا يصح اما على القول بانه معاوضة فلما تقدم وهو ما ذكره ههنا ايضا من امتناع لزوم العوض لغير صاحب العوض
واما على القول بانه فسخ فان الفسخ من غير علة لا ينفرد به الرجل لتوقفه على تراضيهما فلا يصح طلبه منه بخلاف الطلاق لاستقلال الزوج به و
يرجح جانب الفداء والاية الدالة عليه الا ان مفهوم خطابها اختصاصها بها لكن مفهوم الخطاب ليس بحجة هذا ملخص ما ذكره وقد ظهر لك بما
ان الظ من الاحتمالات هو القول بكونه طلاقا لكن حكمه بصحة بذل الاجنبي ح بناء على ان الزوج يستقل بالطلاق فاسد اذ المانع من الاجنبي لا
ينحصر في عدم استقلال الزوج حتى ينتفي على تقدير كونه طلاقا بل المانع ما ذكرنا من ان بذل الاجنبي ليس بعنوان الجعالة حتى يقال انه لما استقل
الزوج بالطلاق تجوز الجعالة عليه من الاجنبي كما صرح به المص في تقريره بناء على صحة الجعالة على كل فعل سائغ اذ لا نزاع في بذل الاجنبي بعنوان
الجعالة كما ذكرنا بل بذله انما هو ليترتب عليه الطلاق البائن وسائر الاحكام الخلع وقد عرفت ان مورد النصوص في الطلاق على هذا الوجه
هو بذل الزوجة فاجراء تلك الاحكام في بذل الاجنبي يحتاج الى دليل وليس مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على تقدير كونه افتداء
يصح من الاجنبي لجواز الافتداء من الاجنبي ففيه ايضا انه على تقدير كونه افتداء ليس افتداء مطلقا بمنزلة اعطاء مال احد من بدل ظالم حتى لا يشترط شيء
بل هو افتداء خاص مشروط بشرائط الطلاق اتفاقا فيها فيمكن ان يكون من شروطه ايضا بذل الزوجة كما هو مورد النصوص فكيف يمكن لنا الحكم بجواز
الافتداء ههنا من الاجنبي ايضا مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على القول بانه معاوضة لا يصح بذل الاجنبي لما تقدم فقد عرفت ما
فيما تقدم منه بل الحق ح ايضا ان يقال انه على تقدير كونه معاوضة فهو معاوضة خاصة مشروطة بشرائط فيحتمل ان يكون من شروطه كون حال الطرف
الزوجة كما هو مورد النصوص فليس لنا الحكم بجوازها من غيرها ايضا واما ما ذكره من عدم الصحة على تقدير كونه فسخا بناء على ان الفسخ من غير علة
لا يستقل به الرجل فامره هين اذ نفرض الكلام فيما اذا استرضى الاجنبي من الزوجة وبذل المال ذح يسقط هذا التعليل والظاهر ح ايضا هو القول
بالمنع اذ النكاح ليس مما يقبل الفسخ بكل وجه اولا ترى انه اعتبر في فسخه هنا ما اعتبر في الطلاق من الخلو عن الحيض وطهر المواقعة وغير ذلك وعلى
هذا فلا يمكن لنا التعدي من مورد النصوص واما ما ذكره من المرجح لجانب الفداء فلا يعارض ما ورد من النصوص على انه طلاق او اصل الطلاق
الافتداء عليه باعتبار انه اعطاء مال لتخليص نفسها وان كان طلاقا وما ذكره من عدم حجية مفهوم الخطاب يتوجه على ما يتمسك من مفهوم الخطاب
لكن يندفع ذلك لو تمسك بصريح الخطاب انه اضيف الفدية فيه الى الزوجة ولا يمكن لنا التعدي منه الا بدليل كما ذكرنا وبالجملة فالاقوى هو
القول بعدم الجواز كما هو المش ولا نفع في تحقيق هذه المباني فت **قوله** وفي معنى المتبرع ما لو قال اه اعلم ان المحقق في ثغ حكم في مسئلة بذل
المتبرع بان الاشبه المنع ثم قال ما لو قال طلقها على الف من مالها وعلي ضمانها او على عبدها هذا وعلي ضمانه صح فان لم ترض بدفع البذل
صح الخلع وضمن المتبرع وفيه تردد وذكر الشهيد ان هذه من شعوب بذل الاجنبي لكنه يختص عنه بكون البذل من مالها بغير اذنها فيشابه الاجنبي من
حيث التبرع ويشابه الوكيل من حيث جعله ذلك في مالها ومنها يتفرع الاشكال انه يحتمل الصحة لان الفدية من مالها فلم يخرج من وضع الخلع

غاية ما

والمعاوضة هنا ليست حقيقية كما في البيع فلا يؤثر بطلان العوض المعين في بطلانه بل يتجه ضمانها المثل والقيمة ويشكل مع علمه باستحقاقه حال الخلع لقدومه
على معاوضة فاسدة ان لم يتبعه بالطلاق ومطلقا بحيثان العوض لازم لماهيته وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم والمتجه البطلان مطلقا ان لم يتبعه
بالطلاق والا وقع رجعيا ويصح البذل من الامة باذن المولى فان اذن في عين من اعيان ماله تعينت فان زادت عنها شيئا من ماله وقف على
اجازته فان رده بطل فيه وفي صحة الخلع فيلزمها مثله او قيمته يتبع به بعد العتق او بطلانه الوجهان وكذا لو بذلت شيئا من ماله ولم يجزه ولو اجاز
فكالاذن المبتداء وان اذن في بذلها في الذمة او من ماله من غير تعيين فان عين قدرا تعين وكان الحكم مع تخطيه ما سبق وان لا يعين قدرا انصرف
غاية ما في الباب انها الظاهر تجزه ذلك بلزوم الضمان نظرا الى التراضي ذلك ويحتمل العدم لانه يرجع الى التبرع حيث لا يجز بذل مالها ولان ضمانه لذلك
ضمان ما لم يجب فلا يصح انتهى والظاهر في هذه المسئلة ان يفصل ويقال انه اما ان يجيز البذل او لا فان اجازه فلو قلنا بصحة الفضولي في العقود و
لزومه بعد الاجازة فالوجه الحكم بالصحة واللزوم ههنا ايضا وان قلنا بالبطلان احتمل الصحة في خصوص ما نحن فيه باعتبار ضميمة الضمان الذي
اعتبر فيه لكن هذا انما يتوجه لو اعتبر هذا الضمان مع كونه ضمانا ما لم يجب واما اذا لم يعتبر لذلك فالوجه تفريعه على مسئلة الفضولي واما
اذا لم يجز ذلك فالظاهر انه من اقسام بذل المتبرع وليس اولى بالتجويز من مسئلة المتبرع مطلقا وكذا لم يتحقق ما هو مورد الاخبار من الاخذ منها او من
مالها فتامل **قوله** والمعاوضة ههنا ليست حقيقية اه اشارة الى وجه الفرق بين البيع ونحوه مع ظهور استحقاق الغير وبين ما نحن فيه حيث
حكموا هناك بالبطلان فيما نحن فيه بل حكم بضمانها المثل او القيمة فبين الفرق بان البيع ونحوه معاوضة حقيقية والمقصد الاصلي فيها
العوض فاذا ظهر استحقاق احد العوضين لم يحصل ما هو المقصود منها فحكم بالبطلان بخلاف ما نحن فيه اذ ليس حقيقة المعاوضة بل الاصل
هو الطلاق وفسخ النكاح لكن قد اشتمل على ثبوت معاوضة فلا يلزم من بطلان العوض بطلان اصل العقد بل يجبر ذلك بضمان المثل او
القيمة ولا يخفى ضعف الفرق بمجرد هذا مع جريان اصالة الصحة وامكان الجبر بالمثل او القيمة في المعاوضة الحقيقية ايضا والظاهر ان حكمهم
بالبطلان هناك باعتبار ان الرضا وقع بذلك بخصوصه فحيث ظهر استحقاقه للغير لا يبقى الا الحكم بالبطلان واما الحكم بضمان المثل او القيمة فانما يتوجه
لو دخل الاصل في ملكه ثم اتلف فيحكم على متلفه ببدله واما بدون ذلك فالحكم بلزوم المثل او القيمة مع عدم وقوع العقد عليه وعدم
الرضا به منهما ومع احتمال الاعسار بحيث لا يمكن استخلاص شيء من المثل او القيمة مما لا وجه له ولا يخفى ان هذا كله يجري فيما نحن فيه ايضا فان الزوج
لعله انما رضي بالخلع لخصوص هذا العوض المعين لو ضوعف له قيمته ومثله لم يرض به فلا يلزم من الرضا بذلك الرضا بالمثل والقيمة مع احتمال
اعسارها ايضا على ما ذكر ولا يقدح في ذلك عدم كونه معاوضة حقيقية مع اشتماله على المعاوضة ووجوب اعتبارها هو المقصود والمراد بها كون الاصل
في العقود الصحة ووجوب الوفاء لشيء اخر قريب منه يحتاج الى دليل ولا يلزم من عموم الامر بالوفاء بالعقود وعلى هذا فالمتجه هو القول بالبطلان كما
اختاره الشيخ في ط وذكر انه الذي يقتضيه مذهبنا ولم ينقل قولا اخر من الاصحاب فتامل **قوله** ومطلقا اي سواء علمه وجهله **قوله** من حيث ان
العوض لازم لماهيته اه لا نسلم ان اللازم لماهية الخلع هو العوض المطلق لا العوض الخاص فلا يلزم من بطلان العوض الخاص بطلان الخلع لقيام المثل او القيمة مقامه
فالظاهر التمسك بما ذكرنا **قوله** والا وقع رجعيا لا يخفى ما فيه من الاشكال على ما اشرنا اليه غير مرة اذ القصد بالطلاق الذي وقع هو الطلاق
البائن هو العوض على شرطه ولم يقع والطلاق الرجعي لم يقصده فلا وجه لوقوعه فالظاهر القول ببطلان الطلاق راسا **قوله** وان اذن في بذلها
في الذمة اي في ذمة المولى او من ماله من غير تعيين اي تعيين خصوص العين **قوله** لخلو الخلع من العوض الذي وقع عليه العقد والمثل او القيمة
لم يقع عليه العقد فالمتجه فيه الحكم بالبطلان كما اختاره سابقا **قوله** وانه كالمال من وجه وايضا يجوز ان يتزوج باخرى بمهر زائد عما تفتدي به
قوله لكن الشيخ ره في ط اه عبارة ط ههنا على ما في النسخ التي عندنا مشوشة مختلة لا يظهر منها المراد وظني انه قد وقع فيها سهو وتحريف فانه بعد
ما فصل حكم اختلاع الامة نفسها قال واما المكاتبة فاذا اختلعت نفسها بما لم تحتمل من احد امرين اما ان يكون باذن سيدها او بغير اذنه فان كان
باذنه فالحكم فيها كالامة القن سواء فان اختلعت بغير اذنه فهل يصح بذل المال في الهبة منها في هذا باذنه ام لا فيه قولان احدهما يصح لان الحق
لها وهو الذي يقوى في نفسي والثاني باطل فيها ومنهم من قال البذل في الخلع لا يصح والهبة على قولين والذي يقتضيه مذهبنا ان نقول ان كان
مشروعا عليها فهي كالامة القن سواء وان لم تكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا فاذا ثبت هذا فكل موضع قلنا لا يصح فان كان باذن سيدها
فالحكم فيه كما لو اختلعت بغير اذنه وقد مضى وكل موضع قلنا يصح فالحكم فيه كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو انه يصح وقد يقتضي
المثل انتهى ولا يخفى ما في قوله وان اختلعت بغير اذنه فهل يصح اه من الفساد ولو كان بدل قوله باذنه بغير اذنه زال الفساد وانطبق على ما نقله الشيخ
من الاقوال لكن حكمه في القول الاول بان لحوقها مع قوله انه الذي يقوى في نفسي غريب منه ره جدا ومن ابن علم ان الحوقها فقط وليس للمولى حق
ثم ما نقله من التفصيل وحكم بانه مقتضى مذهبنا فيه ما اشار اليه الشيخ ثم قوله فاذا ثبت هذا فكل موضع اه لا يظهر منه المراد ايضا واظن ان
التحريف وقع في قوله فان كان باذنه وقوله وان اختلعت بغير اذنه وان الصواب في الاول بغير اذنه وفي الثاني باذنه وعلى هذا فالقول الاول هو الصحيح
مع الاذن وهو الذي يقوى في نفسه وقوله لان الحق لها الصحيح بدل ضمير التانيث لهما بضمير التثنية والقول الثاني البطلان فيهما والظاهر فيه
ايضا انه حرف ضمير التثنية الى ضمير التانيث اي في الخلع والهبة وقوله ومنهم من قال اشارة الى ان منهم من قال ان الخلع لا يصح قطعا وان كان باذنه
وجعل في الهبة باذنه قولين وعلى هذا فالحق من الاقوال هو ما قواه في نفسه ولا تستبعد من هذا التوجيه باعتبار ظهور فساد القول بعدم الصحة مع
الاذن اذ لا شك في وجود هذا القول بين العامة كما صرح به في باب المكاتب حيث قال وليس للمكاتب ان يهب شيئا من ماله ولا ان يبيعه بالمحاباة
ولا ان يقرضه بغير اذن سيده لان في هذه الامور اتلاف المال ولا حظ له فيها فان فعل ذلك باذن سيده او اختلعت من زوجها باذن سيدها
على عوض بذلته فعندنا يصح جميع ذلك ومنهم من قال لا يصح جميع ذلك والاول اصح لان المال لا يخرج من بين السيد والعبد فاذا وهب احدهما
واذن الاخر صحت الهبة كالشريكين في المال اذا وهب احدهما باذن صاحبه انتهى فاذا حمل الكلام على هذا الوجه فالمراد بقوله فاذا ثبت هذا
اه ان في كل موضع قلنا في المكاتبة لا يصح ومع ذلك كان باذن سيدها كما في القول الثاني في اختلاع المكاتبة باذن سيدها على ما قررنا
فحكمه حكم ما لو اختلعت الامة بغير اذن سيدها على ما مضى في كلامه وفقط سقط لفظ الامة في كلامه ويمكن توجيهه بدون السقوط ايضا بان يكون

دون ما نحن فيه

الزم

فاعل

اطلاق الاذن الى بذل مهر المثل كما ينصرف الاذن في البيع الى ثمن المثل نظرا الى انه في معنى المعاوضة وان لم تكن حقيقة ومهر المثل عوض البضع فيحمل الاطلاق عليه
ولو لم يأذن لها في البذل مطلقا صح الخلع في ذمتها دون كسبها وتبعت به بعد العتق كما لو عاملها باقراض وغيره ولا اشكال هنا وان علم بالحال لان العوض
صحيح متعلق بذمتها وان امتنع قبضه حال الانعقاد مع علمه بالحكم لفقد تعلقه بما في يدها وثبوت العوض في الجملة بخلاف بذل العين حيث لا يصح الخلع عن عين ولو
بذلت مع الاطلاق ازيد من مهر المثل فالزيادة المبتذاة بغير اذن والمكاتبة المشروطة كالقن فيتعلق البذل بما في يدها مع الاذن وبذمتها مع عدمه ان
كان مطلقا وان كان معينا ولم يجز المولى بطل وفي صحة الخلع ولزوم المثل او القيمة يتبع به الوجهان اما المكاتبة المطلقة فلا اعتراض عليها للمولى مطلقا
فاصل الخلعة في هذا الشق هو المكاتبة لا الامة ويرجع الى الاول فان حكم اختلاع المكاتبة بغير الاذن هو حكم اختلاع الامة على ما ذكره اولا ابتدا
على هذا التوجيه وكل موضع قلنا في المكاتبة يصح اختلاعها بالاذن على ما ذكرنا فالحكم فيه حكم ما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو
ان يصح ان كان بقدر مهر المثل او دونه على ما فصله سابقا هذا واما ما فصله وحكم بانه الذي يقتضيه مذهبنا فالظاهر ان المراد به على هذا
التوجيه ايضا على ما وقع فيه الاصحاب اي ان مقتضى المذهب ان لا يفصل في المكاتبة بين ما كان اختلاعها بالاذن وعدمه على ما ذكره اولا بل
يحكم في المشروطة بانه كالقن في صورتي الاذن وعدمه ويحكم في المطلقة بالصحة مطلقا مع الاذن وعدمه وح ايضا يتوجه عليه ما استشكله الش‍ و
يمكن حمله على ان مقتضى مذهبنا في اختلاع المكاتبة مع الاذن انه ان كانت مشروطا عليها فحكمه حكم اختلاع الامة القن سواء وهو ما فصله اولا
من انه يقتضي ان يكون بمهر المثل او اقل اي وان لم يعين السيد فاذا فعلت ذلك فان كانت ماذونا لها في التجارة اعطت مما في يدها وان لم يكن
ماذونة اعطته من كسبها وان لم يكن لها كسب ثبت في ذمتها وان اختلعت باكثر من مهر المثل كان ما زاد فاسدا ويقوى في نفسي ان يكون صحيحا
يتعلق بذمتها وذلك لان المكاتب المشروط قن فحكمه حكمه وان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا على اي وجه اختلعت به واعطته من مالها
وان زاد على قدر مهر المثل بلا اعتراض للسيد عليها الا انه ليس بحق ولكن لا يجوز تصرفه بدون الاذن فيما لا يتعلق بالاكتساب وقد زال المنع
بالاذن فهي كالحرة المختلعة وعلى هذا فما ذكره من ان في كل موضع قلنا يصح فيه فالحكم كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها يجب ان يخص
ذكره اولا من اقوال العامة لا بما ذكره الذي يقتضيه مذهبنا اذ على ما ذكرنا حكمه بكون الخلع صحيحا في غير المشروطة ليس بهذا المعنى الذي ذكره
اخرا كما لا يخفى وعلى هذا التوجيه فيندفع ما استشكله الش‍ من الشيخ ويكون مذهبه موافقا لما استوجهه الش‍ من عدم الصحة فيهما الا بالاذن و
انما يبقى كلامه مع سائر الاصحاب لكن حمل الكلام عليه لا يخ عن تكلف ومع ذلك فالحكم بان الاذن في الامة ينصرف الى ما كان بقدر مهر المثل و
كذا في المشروطة وفي المطلقة لا يتقيد بذلك محل تامل بل الظ لولا الاتفاق ان يقال انه ان كان
الخلع اصلح لها في الاكتساب كان تتزوج بعده باخر يزيدها اعطته فلا يتقيد بالاذن والا فيتقيد به الا ان يكون الخلع محاباة بالفعل وكلما
كان كذلك فلم يجوزوه من المكاتب بدون الاذن وان امكن ان يكون وسيلة الى ما هو انفع لجواز ان يظهر خطاء الاعتقاد وان لا يتيسر ذلك و
الا فهذا الاحتمال يجري في غيره ايضا مثل البيع نسيئة وكذا باقل من ثمن المثل اذا كان وسيلة الى شراء شيء اخر يكون اصلح للاكتساب مع انهم
اطلقوا المنع عنهما نظرا الى ما ذكرنا فتدبر **قوله** ولا يصح الخلع الا مع كراهتها له هذا مذهب الاصحاب لم ينقلوا فيه خلافا واستدلوا عليه بقوله تع
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وبالاخبار المستفيضة كحسنة الحلبي بابرهيم على ما في في وب وصحيحته
على ما في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن
فراشك ولا اذنن عليك بغير اذنك وقد كان الناس يرخصون فيما دون هذا فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده
على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة وقال يكون الكلام من عندها وزاد في في وب قال لو كان الامر الينا لم يجز طلاق الا للعدة وصحيحة
يعقوب بن شعيب التي في الفقيه عن ابي عبد الله ع انه قال في الخلع اذا قالت لا اغتسل لك من جنابة ولا ابر لك قسما ولا وطئن فراشك من تكرهه
فاذا قالت له هذا حل له ان يخلعها وحل له ما اخذ منها وحسنة محمد بن مسلم بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال المختلعة التي تقول لزوجها اخلعني وانا
اعطيك ما اخذت منك فقال لا يحل له ان ياخذ منها شيئا حتى تقول والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولاذنن في بيتك بغير اذنك ولا
وطئن فراشك غيرك فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حل له ما اخذ منها وكانت تطليقة من غير طلاق يتبعها وكانت بائنا بذلك وكان خاطبا
من الخطاب وموثقة سماعة قال سئلته عن المختلعة فقال لا يحل لزوجها ان يخلعها حتى تقول لا ابر لك قسما ولا اقيم حدود الله فيك ولا اغتسل
لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا دخلن بيتك من تكره من غير ان تعلم هذا ولا يتكلمونهم فتكون هي التي كذا تقول له ذلك فاذا هي اختلعت فهي
بائن وله ان ياخذ من مالها ما قدر عليه وليس له ان ياخذ من المبارئة كل الذي اعطاها وروايته الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا خلع الرجل
امرأته فهي واحدة بائن وهو خاطب من الخطاب ولا يحل له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير ان يضرها وحتى تقول لا ابر لك قسما
ولا اغتسل لك من جنابة ولا دخلن بيتك من تكره ولا وطئن فراشك ولا اقيم حدود الله فيك فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها ورواية
ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ليس يحل له خلعها حتى تقول لزوجها ثم ذكر مثل ما ذكر اصحابه ثم قال ابو عبد الله ع وقد كان يرخص للنساء فيما هو دون
هذا فاذا قالت لزوجها حل له خلعها وحل لزوجها ما اخذ منها وكانت على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة ولا يكون الا مع عند ما
ثم قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكون حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم
لك حدا فخذ مني وطلقني فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت
ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمي طلاقا وموثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله ع لا يجوز للرجل ان ياخذ من المختلعة حتى تتكلم بهذا الكلام
كله فقال اذا قالت لا اطيع الله فيك حل له ان ياخذ منها ما وجد وحسنة محمد بن مسلم بابرهيم على ما في في وصحيحته على ما في يب وفي الفقيه ايضا
بسند اخر فيه محمد بن حمران والظ انه ابن اعين وقيل فيه ان له كتابا ولم يصرحوا بتوثيقه ومشترك بينه وبين النهدي الثقة عن ابي جعفر ع قال
اذا قالت المرأة لزوجها جملة لا اطيع لك امرا مفسرا او غير مفسر حل له ما اخذ منها وليس له عليها رجعة كذا في في والفقيه وفي يب ان يأخذ منها
ولا يذهب عليك انه ليس في شيء من الاية والاخبار حديث الكراهة بل علق في الاية الكريمة نفي الجناح على خوف الا يقيما حدود الله تعالى وهو

هكذا اطلق الاصحاب تبعا للشيخ وفي الفرق بينهما في الفصل الاول والمكاتبة نظر لما تقدم عليه في باب الكتابة من ان المكاتب مطلقا ممنوع من التصرف المنافي للاكتساب مسوغ فيه من غير فرق بينهما فالقدر ان كانت غير اكتساب كما هو الظ لان العائد اليها البضع وهو غير مال لم يصح فيهما وان اعتبر كونه معاوضة وانه كالمال من وجه وجب الحكم بالصحة فيهما و الاصحاب لم ينقلوا في ذلك خلافا لكن الشيخ ره في ط حكى في المسئلة اقوالا الصحة مطلقا والمنع مطلقا واختار التفصيل وجعله الموافق لاصولنا وتبعه الجماعة والظ ان الاقوال التي نقلها للعامة كما هي عادته فان لم يكن المسئلة اجماعية فالمتجه عدم الصحة فيهما الا باذن المولى ولا يصح الخلع الا مع كراهتها لزم

يمكن

فلو طلقها والاخلاق ملتئمة ولم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعية من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او كون الطلقة ثالثة ولو اكرهها على الفدية فعل حراما للاكراه بغير حق ولم يملكها بالبذل لبطلان تصرف المكره الا ما استثني م

يمكن ان يكون باعتبار كراهتها او لغيرها وكذا الكراهة لا يستلزم الخوف المذكور اما الاخبار فهي على جواز اخذ الفدية منها على اعتدائها في الكلام على اختلاف مراتب ما وقع منه فيها على ما رايت وليس في شيء منها حديث الكراهة نعم اذا قالت المراة ذلك يستفاد منه كراهتها فيلزم منها اشتراط اظهار الكراهة على الوجه المخصوص واما اشتراط الكراهة في نفس الامر فلا يستفاد من الاخبار فلعل مرادهم باشتراط الكراهة اشتراط اظهارها والاتيان بما يدل عليها كالاقوال المذكورة والا فالكراهة امر نفسي لا يمكن الاطلاع عليه الا باظهارها لكن يبقى بعد ان ظاهر كلام الاكثر كفاية كراهة الزوجة اي اظهارها بناء على هذا الحمل في صحة الخلع مطلقا مع ان المستفاد من الروايات على ما عرفت اشتراط اظهارها بالاقوال المخصوصة فالظاهر اتباع الروايات واشتراط اعتدائها في الكلام اما باكثر ما وقع منه في الروايات فهو الاحوط او باقله وحمل ما زاد منه على المثال والافضلية نزل الخلع الى ان يصل الى هذه المرتبة وقال ابن ادريس في السرائر اما اذا كانت الحال عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل ذلك كان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا يجوز له خلعها الا بان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولا وطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا وهذا مفقود هاهنا فيجب ان لا يجوز الخلع انتهى ولقد احسن حيث لم يكتف بالكراهة مطلقا بل اشترط الكراهة الى الحد الذي ذكره كما يستفاد من الاخبار واحسن منه انه ادعى عليه الاجماع لكنه اكتفى بالعلم بذلك منها فعلا ايضا وهو خلاف ظاهر الاخبار الا ان يتمسك بالقياس بطريق الاولى وبدلالة الاية الكريمة هذا بقي الكلام في الاية الكريمة والجمع بينها وبين الاخبار واما اجمع عليه الاصحاب من اشتراط الكراهة فنقول اذا كان اشتراط الكراهة اجماعيا كما هو الظاهر فلا يمكن حمل الاية الشريفة على كفاية الخوف من ان لا يقيما حدود الله في صحة الخلع مطلقا وان كان بدون ظهور الكراهة فلا بد ان يحمل على الخوف من عدم اقامتها حدود الله المتعلقة بالزوج عند البقاء على الزوجية بسبب كراهتها له لكن ح يحتمل ان يكتفي بذلك مطلقا ويحمل الاخبار الدالة على اشتراط قولها على سبيل المثال وانه بيان اقل مراتب الخوف والا فلو كان بالفعل لكفى بطريق اولى ويحتمل ان يشترط قولها كما هو ظاهر الاخبار ويحمل الاية على الخوف الحاصل بسبب قولها المذكور وهذا احوط بقي ان الاية الكريمة يدل على اشتراط خوف عدم الاقامة من الجانبين فيكون الكراهة من الطرفين ح اختصاص الكراهة في الخلع بالزوجة فلعله يحمل الاية على المبارات لكن ما نقلوا في وجه نزولها لا يوافقها فانهم نقلوا انها نزلت في ثابت بن قيس وزوجته جميلة بنت عبد الله بن ابي وكان يحبها وتبغضه فاتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت لا يجمع راسي وراسه شيء والله ما اعتب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام ما اطيقه بغضا اني رفعت جانب الخباء فرايته اقبل في عدة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت الاية وكان قد اصدقها حديقة فاختلعت منه بها ويمكن ان يحمل الخوف من جانب الزوج على انه ليس باعتبار كراهته لها بل باعتبار انه يخاف منها لو خرجت من موجبات الزوجية والشرع عسى ان يخرج هو ايضا الا ان هذا ايضا ليس بشرط في الخلع الان بل ان الشرط هو الخوف من جانب الزوجة فقط وضم الخوف من جانب الزوج باعتبار حصوله غالبا لما ذكرنا وربما يقال ان ذكر الزوج مع الزوجة لاقترانهما كما في نسيا حوتهما ويخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو من الملح دون العذب مجاز للاتساع فتامل **قوله** فلو طلقها والاخلاق ملتئمة اه كان لك حمل الطلاق هاهنا على الطلاق الذي يتبع به الخلع اي لا يصح الخلع بدون الكراهة لكن لو ابتدع بالطلاق بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا وح لا ينافي ما ذكره سابقا من ان الطلاق بالعوض غني عن لفظ الخلع ولم يشترط بالكراهة لانه في الطلاق بالعوض لا الخلع الذي اتبع بالطلاق لكن لا حاجة الى حمل كلام المص على ذلك بل لو حمل على الطلاق بالعوض ايضا كما هو ظاهره صح الحكم كما نقلناه عن المحقق والعلامة وفصلنا القول فيه نعم لا يبعد حمل كلامه على ما يشمل الطلاق التابع للخلع ايضا فان الظاهر ان حكمه ايضا عندهم حكم الطلاق بالعوض وانه بعد بطلان الخلع لفقد شرط الكراهة يقع الطلاق التابع لكن في وقوعه رجعيا الصورتين ما اشرنا اليه من الاشكال فتذكر **قوله** ولو اكرهها على الفدية فعل حراما ويتحقق اكراهه عليها بتوعده اياها ان لم تبذلها بما لا تتحمله او لا يليق بحالها من ضرب وشتم ونحوه كذا في شرح يع ولو منعها حقوقها الواجبة لها من القسم والنفقة او بعضها فاختلعت لذلك فهل هو اكراه نقل الشيخ في ط عن بعض المخالفين انه اكراه قال فاما عندنا فالذي يقتضيه المذهب ان نقول ان هذا ليس باكراه لانه لا دليل عليه وتبعه على ذلك المحقق في يع والعلامة في الارشاد وفي ير نسب القول الى الشيخ ساكتا عليه موذنا بضعفه او تردده فيه وفي عد قيد حقوقها بالمستحبة مشعرا بانه لو منع الواجبة كان اكراها والشارح في شرح يع فصل وقال ان كان منعها لا لقصد ذلك بل لضعف به وحرصه على المال او ميله الى غيرها ونحو ذلك فليس باكراه كذا اذا كان لقصد ذلك ما لم يظهر لها ذلك اما لو اظهر لها ان منعها ذلك لاجل البذل كان اكراها الصدق تعريفه عليه واظهر منه لو عين مع ذلك عين البذل وحمل كلام من قال بانه ليس باكراه على الشق الاول ولا يخفى ان ما ذكره متجه لكن ينبغي ان يقيد في الشق الثاني الحق الذي منعها منه بما يكون الصبر على تركه مما لا تتحمله او لا يليق بحالها والا فلا اكراه ولعل مراده ره ايضا ذلك ثم لا ريب في حرمة منعها شيئا من حقوقها الواجبة مطلقا وانما الكلام في تحقق الاكراه بذلك وبطلان الخلع ام لا وان كان عاصيا وهو ظاهر واما ترك غير الحق الواجب كترك مقاربتها زيادة عن القدر الواجب والتسوية بينها وبين ضرتها فيما زاد في الانفاق ونحو ذلك ومثله التزويج او التسري عليها فليس باكراه قطعا وان اظهر ان ذلك لقصد البذل لانه امر سائغ وان اقترنه بارادة الفداء لا يوجب الاكراه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه بعد ما علم عدم صحة الخلع والبذل لا يبعد اظهار الزوجة الكراهة على الوجه المخصوص ينبغي ان يحمل هذه المسئلة على انه اذا ظهرت الزوجة الكراهة على الوجه المعتبر في الخلع لكن كان منشؤها منعها حقوقها او انها اظهرت الكراهة على الوجه المعتبر لكن لم توجد الفداء الا بعد منعها حقوقها فهل يصح البذل ح ام لا واما اذا رضيت بالفدية باعتبار منعها حقوقها الواجبة او اغارتها حد نفسها
ونحوها لكن لم تظهر الكراهة على الوجه المعتبر فكانه لا ريب في عدم صحة البذل عندهم الا ان يقال الا بعنوان الطلاق بالعوض على راي لكنه ره فتامل قبله

وطلاقها رجعي من هذه الجهة ايضا الا ان العدة يترتب فلا منافاة كونها باينا من جهة اخرى ان اتفقت نعم لو اتت بفاحشة مبينة وهي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل
كل معصية جاز عضلها وهو منعها بعض حقوقها او جميعها من غير ان يفارقها لتفتدي نفسها لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين
بفاحشة مبينة والاستثناء من النهي اباحة ولانها اذا زنت لم يأمن ان تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه فلا تقيم حدود الله في حقه فيدخل في قوله تعالى فان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقيل لا يصح ذلك ولا يستبيح المبذول مع العضل لانه تمحض للاكراه ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا والمشروط عدم عند عدم شرطه وقيل الآية الاولى منسوخة بآية الحد ولم يثبت اذ لا منافاة بينهما والاصل عدم النسخ وعلى الاول هل
جواز العضل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا يتقيد الا برضاه اختاره المصنف الاول حذرا من الضرر العظيم واستنادا الى قول النبي ص لجميلة بنت عبد الله بن ابي لما كرهت زوجها ثابت ابن قيس قال لها اتردين عليه حديقته قالت و ازيده لا حديقته فقط ووجه الثاني اطلاق الاستثناء الشامل للزائد وعد الاصحاب مثل هذا خلعا وهو غير معتد به فمن نظر الى ان المستثنى منه اذهاب لبعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوي والزائد على الاصل المنع تم

قوله وطلاقها رجعي فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد القول ببطلانه راسا كما ذكرنا في المسألة السابقة نعم لو كان عالما بعدم صحة
البذل مع الاكراه ومع ذلك طلقها كان لا يبعد القول بوقوع الطلاق رجعيا الا ان مع علمه بعدم وقوع البائن لا يمكن قصده فليحمل على الرجعي هذا
بالنظر الى الظ واما بينه وبين الله تعالى فتابع لقصده فان قصد الطلاق مع علمه بعدم وقوع البائن فيقع رجعيا والا فلا هذا اذا اتى بالطلاق
بالعوض او اتبع الخلع بالطلاق واما الخلع المجرد فلا ريب في بطلانه راسا اذا بطل البذل وان قلنا انه طلاق لان مهيته لا تتحقق بدون صحة البذل
عندنا كما ذكره في شرح ثع **قوله** وقيل كل معصية في التبيان ومجمع البيان انه المروي عن ابي جعفر ع واختار الطبرسي وقيل المراد بها النشوز و
هو المروي عن ابن عباس فما في شرح ثع حيث نقل الاقوال الثلثة كما هنا ثم قال ان الحكم على خلاف الاصل فينبغي معه الاقتصار على محل الوفاق وهو
الاول لانه ثابت على جميع الاقوال ليس بشيء الا ان يثبت عنده انحصار اقوال الاصحاب في الثلثة فتدبر **قوله** وهو منعها بعض حقوقها واصله
التضيق والامتناع يقال عضلت الدجاجة ببيضها اذا عسرت عليها وعضل الفضاء بالجيش اذا لم يمكن سلوكه لضيقه ومنها العضلة لصلابتها والداء العضال
اذا لم يبرأ **قوله** فيدخل في قوله تعالى اه لا يخفى ان المستفاد من الآية حل ما افتدت به مع خوف عدم اقامتها حدود الله فيه وكان الظ منه
ما افتدت برضاها بلا شوب اكراه فلا يفيد جواز منعها حقوقها لتفتدي والكلام ههنا فيه لو سلم اطلاقه وشموله ما لو افتدت بالعضل
ايض فنقول ايض ان حل الفداء مع العضل ايض لا يستلزم حل العضل لجواز حرمة العضل وان حل الفداء بعده كما نقلناه عن الشيخ وغيره في المسألة
السابقة كيف ولو حملت الآية على جواز المنع ايض حتى يصير محصل الآية انه اذا خاف ان لا تقيم هي حدود الله فيه فلا جناح عليه ان لا يقيم هو حدود
الله فيها ولا يخفى ما في هذا التجويز من البعد وبعد هذا كله فلا يخفى ما في التمسك بمثل هذا الدليل مع عدم الحاجة اليه لمكان آية العضل
من التعسف فيه **قوله** لانه تمحض للاكراه فلا معنى لاكراه قدم ما يتعلق به ثم ان هذا القائل كانه حمل الآية الشريفة على ان المراد لا تعضلوهن لتذهبوا ببعض
ما آتيتموهن الا ان يفعلوا فاحشة فانه يجوز العضل لهذا الا لذلك فالنهي عن العضل لاخذ شيء مطلق لكن يجوز العضل مع الفاحشة وربما
قيل ان العضل الجائز هو الحبس والامساك في البيوت الذي حكم به في الآية الاخرى فافهم **قوله** ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه لا يخفى
ضعف التمسك بهذا المفهوم اذ يكفي لفائدة الشرط حرمة الاكل في بعض صور عدم الشرط وهو ما اذا تصرف في المهر بدون هبة وامثاله
على ان النهي والامر على ما ذكره المفسرون كانهما فوق جائز الاكل فيجوز انتفاؤهما عند عدم الشرط مط وان جاز اكله في بعض الصور كما نحن فيه وايضا
سابق الآية وهو قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة قد يفسر بتفسيرين احدهما ان يكون الخطاب للازواج بان يعطوهن صدقاتهن نحلة اي من غير
طلبة منهن ولا مؤاخذة ولا مخاصمة وثانيهما ان يكون الخطاب للاولياء فانهم كانوا اذا زوجوهن يأخذون صدقاتهن دونهن فنهاهم الله عز وجل
عن ذلك ورواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام وعلى هذا فالخطاب ايض ظاهر انه معهم بان وهبها الكم بطيب نفسهن فكلوه وعلى هذا فلا
وجه للاستدلال به فيما نحن فيه اصلا وهو ظ **قوله** منسوخة بآية الحد وقال وكان هذا قبل الحدود وكان الاخذ منهن على وجه العقوبة لهن
ثم نسخ بآية الحد كما نسخ بها آية الحبس ايض وهي قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا **قوله** حذرا من الضرر العظيم لو سلم نفي الضرر مط حتى مع الاتيان بالفاحشة فينبغي
الاعتبار بما يحصل معه الاضرار وعدمه لا بما وصل اليها منه وما زاد عليه كما فعله وهو ظ **قوله** واستنادا الى قول النبي ص لا يخفى ان هذا
الحديث مع كونه عاميا ظاهر الارتباط له بما نحن فيه اصلا فان جميلة كما نقلنا سابقا لم يعضلها زوجها وكان يحبها وانما كانت الكراهة واستدعا
الخلع من قبلها من غير عضل ولا ايذاء توجيه الحكم بعدم الزيادة فيه من التمسك بما ذكرنا من انه باعتبار رضا الزوج بها من غير طلب زيادة والا
فيجوز الزيادة في الخلع الابتدائي بلا خلاف عندنا **قوله** فيبقى المساوي والزائد على اصل المنع لا اصل يقتضي المنع من اخذ شيء منها اذا رضيت
به حتى يبقى المساوي والزائد بعد خروج البعض على اصل المنع فان كان هي الاخبار الواردة في الخلع فقد ظهر لك بما نقلنا سابقا ان لم يتعلق بها
على عمومها وخص ما ورد فيها من المنع عن اخذ شيء الا بعد ان تعتدي في الكلام على المنع منه بعنوان الخلع الا بعد ذلك الا في الطلاق بالعوض
يجوز الاخذ بدون ذلك على ان القائل بالثاني يعتقد دخول هذا في الخلع ولعله يشترط ح ان تأتي الزوجة بعد العضل بما اعتبر فيه من اظهار
الكراهة والاعتداء في الكلام وح لا منع من الافتداء ولو مساويا او ازيد الا ان يكون بناء كلام الش ح على ما تحققه من عدم دخول هذا في
الخلع ما ذكره من الدليل وان كان اصل المنع باعتبار ان البذل بعد العضل في حكم الاكراه فلا يجوز معه فقد عرفت انه غير مسلم اصلا ومطلقا على
ما اختاره الش فكيف يحكم ههنا باطلاق المنع ويمكن ان يكون نظره الى الآية فانها تدل على المنع من اخذ البعض بالعضل ويدل بمفهوم الموافقة
على المنع من المساوي والزائد ايض والاستثناء لا يدل الا على جواز البعض مع الاتيان بالفاحشة ولا يمكن التمسك بالمفهوم منه فيبقى الباقي المساوي
والزائد فيه على اصل المنع وفيه ان ورود النهي في الآية على اخذ البعض غير مسلم فانه يمكن ان يكون النهي نهيا عن العضل وكان التقييد باخذ
البعض باعتبار انه كثيرا ما يصير ارادة اخذ شيء منها سببا للعضل فحكم عليهم بان لا تعضلوهن لهذا فان العضل حرام ولا يصير هذا سببا لجوازه الا
ان يأتين بفاحشة فيرتفع حرمة العضل وعلى هذا فلا منع من اخذ شيء منهن في هذه الصورة مط هذا والظ ان بناء كلام الش على ما يظهر من كلام
من جعل هذا اصلا على حدة غير داخل في الخلع والطلاق بالعوض وظ كون الاصل المنع من اخذ شيء من الغير بدون احد الصيغ المتلقاة من الشارع
وكذا وقوع الفرقة بين الزوجين به ولما ورد الآية في خصوص البعض فيبقى المساوي والزائد على اصل المنع وعلى هذا ما ذكره من المنع عن الزائد
والمساوي متجه لكن الحكم بجعل هذا اصلا على حدة مع تحريم هذه الآية مشكل جدا اما اولا فلان الآية لا تدل على ان العضل المنهي عنه هو العضل لاخذ

شئ منها

فان خرج المساوي بدليل اخر بقي الزائد اطلاق الخلع عليه محل نظر لانها ليست كارهة او الكراهة غير مختصة بها بحسب الظ وذكرها في باب الخلع لا يدل على كونها منه واذا تم الخلع فلا رجعة للزوج قبل رجوعها في البذل وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة ان كانت ذات عدة م

شيء منها نفسك بعد التخلص بعضها منها منه بل يجوز ان يكون هو العضل لاخذ شيء منها هبة مع اقرارها على الزوجية لترك العضل وح لا دلالة للاستثنا الا على جواز ذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان المراد ذلك فلا دلالة له على الهاء على ان التخلص بمجرد ذلك بل لعل العضل الا ان ترضى باعطا شيء لترضيه بالطلاق والخلع مع شرائطه فمنهي ذلك الا في صورة الاتيان بالفاحشة فتم **قوله** وان خرج المساوي اشارة الى توجيه حكم المص بالمنع الزائد وتجويز المساوي مع انه على ما حققه الش ينبغي المنع عن المساوي ايض فاشار الى انه يمكن خروج المساوي ايض عنده بدليل اخر فيبقى الزائد ولا يخفى انه لو قيل باصل المنع لا يظهر دليل على اخراج المساوي وان تمسك فيه بحديث جميلة حيث اختلعت بالحديقة التي هي تمام المهر على ظ ما نقل فمع انه لا ربط له بما نحن فيه كما اشرنا اليه سابقا ان الحديقة كانت تمام المهر الى تمام ما ساق اليها فيجوز ان كان وصل منه اليها شيء غير المهر كما هو المتعارف بين الناس الان يتمسك باصالة الصحة ولا يخفى ضعفه **قوله** لانها ليست كارهة يعني انه لم يفرض في المسئلة كراهتها فهي اما غير كارهة او كارهة ولكن لم تختص الكراهة بها لان الظ من عضل الزوج كراهة فعلى التقديرين لا يدخل في الخلع فاما عقد مستقل او داخل في المبارات وعلى الثاني لا ينبغي المنع عن الزائد فيه كما سيجيء وعلى الاول فيجب الاقتصار فيه على مورد النص وهو البعض **قوله** وذكرها في باب الخلع لا يخفى ان ذكرها في باب الخلع مع تصريح جمع من احاطهم بانه من افراد الخلع منهم الشيخ في ط والطبرسي في مجمع البيان مع عدم التعرض لتعيين لفظه وصيغته كما هو دابهم في سائر العقود والايقاعات يدل على انهم جعلوها منه واما ما تمسك به الش من اعتبار الكراهة في الخلع ودونها فيمكن ان يجاب عنه بان هذا القسم من الخلع لعله لم يعتبر كراهتها فيه او انه لما اعتبروا الكراهة في الخلع مط فينبغي حمل هذا القسم ايض على ما اذا ظهرت الزوجة الكراهة واعتدت في الكلام وان كان سببه لك عضلها ومنعها حقوقها فالمعتبر مطلق الكراهة وان كان بسبب العضل وهذا اظهر واما ان ظ حال الزوج ايض الكراهة بدليل العضل مع الكراهة في الخلع بالزوجة فيمكن ان يكون عضلها يمكن ان لا يكون لكراهتها بل للحرص على المال فلو فرض وجود الكراهة منه ايض فيلزم ح دخوله في المباراة وعدم جواز الزيادة فيه ح نقول ان تجويز الزيادة في صورة اختصاص الكراهة بالزوجة وجعل حكمهم بانه من افراد الخلع على ان المراد الخلع لا يدل على جواز الزيادة فيه مع اختصاص النص بتجويز البعض على ما ذكره اذ ما ذكروه من عدم تقييد الخلع بعدم الزيادة لعله في الخلع في الجملة لا في جميع افراده هذا والتحقيق ان الاية الشريفة مجملة لا يمكن بها اثبات قسم خاص من الفراق ولا من الخلع ولا حلية اخذ شيء منها باعتبار العضل وح فان قلنا ان اعطائها مع في حكم الاكراه فلا يصح مط وان لم نقل به اما اصلا او على التفصيل الذي نقلنا من الش فمتى لم يكن اكراها يصح ما تعطيه هبة او زوجة او بذلا للخلع اذا تمت فيه شرائط الخلع من لا عتبارا في الكلام وغيره وح لا فرق بين الناقص والزائد والمساوي واما بدونه فيشكل الحكم بالصحة مط فتم **قوله** وتحريم الاخت والرابعة اي الرابعة بدلها على زعم انها خرجت من الزوجية والحال انها بعد الرجوع في حكم الزوجة فاذا تزوجت بعده بدلا منها كانت الرابعة في عدة خامسة محرمة **قوله** فلا رجعة للزوج قد مر ما يدل عليه من الاخبار الكثيرة الدالة على ان المختلعة بائن وليس عليها رجعة وهو خاطب من الخطاب فلا حاجة الى اعادتها **قوله** وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة هذا هو المش بين الاصحاب قالوا من حكم الخلع ان للزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة فاذا رجعت هي فللزوج ايض الرجوع في العقد سواء شرط ذلك في الخلع ام اطلق الحكم وقال ابن حمزة ره يجوز ان يطلق الخلع وان تقيد المراة بالرجوع فيما افتدت به والرجل بالرجوع في بضعها فان طلقا لم يكن لاحدهما الرجوع بحال الا ان يرضى الاخر وان قيدا لم يخل اما لزمها العدة او لم تلزم فان لزمها جاز الرجوع ما لم تخرج من العدة فان خرجت عنها او لم تلزم العدة لم يكن لهما الرجوع بحال الا بعقد جديد وهذا صريح في انه مع الاطلاق لا يجوز الرجوع الا برضى الطرفين لكن لا يعلم من كلامه انه مع التراضي يجوز الرجوع مط او على ما ذكره من الاصحاب من رجوعه بعد رجوعها في البذل وصريح ايض في ان مع الاشتراط يجوز الرجوع في العدة ولكن لا يعلم منه ايض انه هل ذلك على ما فصله الاصحاب من جواز رجوعها ثم رجوعه بعده او انه يجوز اشتراط الخيار في الرجوع لكل منهما وح فلكل منهما الرجوع في العدة وان كرهه الاخر والمفيد ره ذكر في جملة بيان كيفية الخلع قول الرجل فان رجعت في شيء من ذلك فانا املك ببضعك ثم حكم بما حكم به الاصحاب من جواز رجوعها في العدة ورجوعه ايض بعده فلم يذكر جواز الرجوع الا مع الاشتراط فيمكن ان يكون الاشتراط عنده من شرائط الخلع كما يظهر ذلك مما نقلنا سابقا عن الحسن بن سماعة وغيره حيث قالوا ان الخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك او انه لا يرى جواز رجوعها الا مع الاشتراط كما نقلنا عن ابن حمزة حجة الش صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع المتقدمة في بحث عدم وجوب الاتباع بالطلاق حيث ان في اوله على ما في يب قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن المراة تباري زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او هي امراته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه وان شائت ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت ولا ريب انها باطلاقها ظاهرة فيما هو المش الا ان يجعل اخذا لاشتراط معتبرا في مفهوم الخلع كما هو احد احتمالي كلام المفيد على ما ذكرنا وح فلهم مع خلو الاخبار الواردة في الخلع مع كثرتها عنه اصالة عدم الاشتراط ما لم يثبت خلافه وقوله ع وتكون امراته يعني انشاء الزوج بعده ذلك وانه يكون في حكم امراته حيث يصير طلاقها رجعيا والرجعية بمنزلة الزوجة للاجماع على انها لا تصير امراته بمجرد رجوعها او المراد انه ان شائت ان يرد اليها وان تكون امراته ورضيت بهما فعلت اي رجعت اليه فلا ترجع لجواز رجوعه ايض بعد رجوعها فتكون امراته وان كرهت ذلك فافهم ويدل ايض على المش موثقة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك وجه الدلالة مثل ما سبق في الاولى والعلامة في لف بعد نقل ما هو المش وقول ابن حمزة عبارة المفيد قال احتج الاصحاب بعموم قولهم ع وليس فيها رجعة واحتج ابن حمزة بانها معاوضة فيعتبر رضاهما ولا باس به وكان مراده باحتجاج

لعله لا يدخل المباراة هنا واللفظ فانه لا يخرج عن [illegible] الوجه على [illegible] ان يقال ان [illegible]

الاقتضا

فلو خرجت عدتها او لم يكن لها عدة كغير المدخول بها والصغيرة واليائسة فلا رجوع لها مطلقا فاذا رجعت هي حيث يجوز لها الرجوع صار الطلاق
رجعيا يترتب عليه احكامه من النفقة وتحريم الاخت الخ

الاصحاب احتجاج كلهم على كون الخلع بائنا لا احتجاج المص على ماذكره في كيفية الرجوع فان ماذكره لا تدل الا على كون الخلع بائنا ولا دلالة فيه على
جواز الرجوع اصلا لا على ما هو المص ولا على نحو اخر وكانه طوى عن حجة المص واحتج لقول ابن حمزة الذي نفى عنه الباس واما احتجاجه لابن حمزة فهو
لما ذكره من حكم الخلع فاما حكم الخلع المشروط فلم يتعرض له لبيله لظهوره وهو المؤمنون عند شروطهم ولا يذهب عليك انه ان كان غرضه من
الاستدلال به في المطلوب اثبات المنع عن الرجوع بدون التراضي وفقا لما هو المص فلا بأس من وجه بل لا حاجة الى التمسك به ايضا فان الاخبار الدالة
على انه بائن وانه لا رجعة له عليها تكفي في المنع ما لم يثبت جواز الرجوع بوجه وح فينبغي النظر في حجة المص وقد ذكرناها فمن قنع نفسه بها فليتبعهم
والا فليراع الاحتياط مهما امكن وان كان غرضه اثبات الرجوع ايضا مع التراضي فلا يخفى ضعفه فان الخلع وان كان فيه شائبة معاوضة فليس
معاوضة حقيقية ولهذا لا يمكن فيه الرجوع بعد العدة اتفاقا فلا يمكن الحكم بجريان الفسخ مع التراضي فيه بمجرد ذلك خصوصا مع ورود
الاخبار المطلقة على خلافه نعم لو كان مراده جواز الفسخ مع التراضي على ما فصله الاصحاب لا مط فكانه لا خلاف فيه على ما نقلنا من المذاهب للنا
نعم فيه احتمال البطلان واساوصدم الاحتياج الى الرجوع واما بناء على صحته فيصح فيه رجوعه اذا رجعت اتفاقا فانهم هذا واما ما استدل
به قبل ابن حمزة في صورة الاشتراط فان اراد جواز الاشتراط على ما ذكره المص فهو متجه ومؤكد لادلة المص وان اراد جواز اشتراط اختيار الرجوع
لكل منهما مط فالتمسك بالعموم المذكور مع معارضته لدليلنا بالمقدمات المذكورة ومخالفته لما عليه معظم الاصحاب في غاية الاشكال جدا فت
ثم ان السيد المحقق ره في شرح النافع بعد نقل ما ذكره ابن حمزة قال وهو جيد اما جواز رجوعهما مع الاطلاق فلو اتفاق اصحابنا على ذلك فيدل
عليه قول ابي الحسن الرضا ع في صحيحة محمد بن اسمعيل في المختلعة تبين منه وان شاءت ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت واما
ان لها الرجوع في العدة مط مع اشتراط ذلك في العقد فيدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال المباراة ان
تقول المراة لزوجها لك ما عليك واتركني فيتركها الا انه يقول لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك هذه الرواية وان كانت
واردة في المباراة الا ان الظ تساوي المباراة والخلع في هذا الحكم ومع ذلك فهو محل اشكال ولو اوقف في هذا الباب على رواية يستدل بها سوى
هاتين الروايتين فاثبات ما زاد على تضمنتا مشكل انتهى ولا يخفى ان الصحيحة الاولى كما ذكرناه ظاهرة في المذهب المص ولا دلالة فيها على اعتبار التراضي اصل
الى انقضاء
ذ حتجاجه بها على ما ذكره كما ترى الا ان يقال ان نظره ح وان كانت ظاهرة في المص لكنها ليست صريحة في جواز الفسخ الا في صورة التراضي فان قوله ع
ويكون امراته لما احتاج الى تاويل كما ذكرناه وامكن ان يكون تاويله ما ذكرنا من تقدير انشاء الزوج ايضا وامكن ح ان يكون هذا الشرط شرطا في اصل
الحكم اي ثبوت الرد وكونها امراته جميعا لا في الثاني فقط كما هو ظاهر فح لا يدل الا على جواز الفسخ مع التراضي فلذا استدل بها على جواز
الفسخ مع التراضي لصراحتها فيه وكانه لم يعتبر ظهورها فيما هو المص لاعتقاده عدم كفاية هذا الظهور في الحكم بجواز فسخ العقد اللازم مع دلالة
الاخبار الكثيرة على انها بائن ولا رجعة له عليها وعلى هذا فمراده بجواز الرجوع مع التراضي جوازه معه بالرجوع في البذل للتصريح في الرواية به
لا مط كما هو احد الاحتمالين في كلام ابن حمزة على ما ذكرنا هذا واما احتجاجه بالصحيحة الثانية على الشق الثاني فيدل على انه حمل كلام ابن حمزة في
صورة الاشتراط على ما يوافق المص اي رجوع الزوج ان رجعت لانه صريح الرواية لا على اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما كما هو احد احتمالي كلام ابن
حمزة بناء على ما ذكرنا وح فاستدلاله بها متجه ان ثبت عدم الفرق بين المباراة والخلع في هذا الحكم بالاجماع او غيره ويؤكدها روايات اخرى منها ما رواه
في ب بعدة طرق بعضها صحيح عن صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير وفيه اشتراك كما هو المص عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول المراة لزوجها
لزوجها
لك ما عليك واتركني او تجعل له من قبلها شيئا فيتركها الا انه يقول فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك ولا يحل له ان ياخذ منها الا المهر فما دونه
ومنها ما رواه فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع قال سألته عن المباراة كيف هي قال يكون للمراة على زوجها شيء من صداقها او من غيره
ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المراة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك فيقول لها الرجل فان
انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ومنها ما رواه في ئع عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول لزوجها لك ما عليك
وبارئني فيتركها قال قلت فيقول لها فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك قال نعم ولا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان هذا الاشتراط اما
معتبر في مفهوم المباراة وكذا الخلع لو ثبت عدم الفرق بينهما فيه كما ذكرنا من احد احتمالي كلام المعتبر وان مقتضى المباراة وكذا الخلع بناء على عدم
الفرق ذلك سواء اشترطاه ام لا كما هو المص بين الاصحاب فالتصريح به في الاخبار اشارة الى ان مقتضاها ذلك فينبغي له اعلامها بذلك اذ لو كان هذا شرطا
جائزا اشتراطه وان لم يشترط لم يكن الحكم ذلك لم يمكن الحكم الجزم في تلك الاخبار بانه الا انه يقول لها او فيقول لها وجه كما يشهد به التامل والاولى رعاية هذا
الشرط فيهما وعدم تركه والله تعالى يعلم **قوله** فلو خرجت عدتها او لم تكن لها عدة ولا خلاف فيهما وان كانت الروايات الثلاث فيها مستندة الحكم
وكذا ما نقل من روايات المباراة خالية عن هذا التقييد **قوله** صار الطلاق رجعيا بمعنى انه يجوز للزوج ايضا الرجوع للاتفاق ولما نقلنا
من الاخبار واما ترتب احكام الرجعية عليها مط على ما ذكره المص هيهنا ففيه تامل بل فيه وجهان على ما ذكره في شرح الشرائع احدهما ما ذكره بناء على
انها اذا صارت رجعية فيترتب عليها احكامها وثانيهما الاقتصار على الحكم بجواز الرجوع بناء على بينونتها اولا وسقوط هذه الاحكام عنها
فعودها بعد ذلك يحتاج الى دليل والاستصحاب يقتضي بقاء الحكم السابق ولا يلزم من جواز رجوعه ترتب جميع احكام الرجعية عليها وقوله ع
في صحيحة محمد بن اسمعيل وتكون امراته وان كان ظاهرا في الاول لكن قد عرفت انه يحتاج الى تاويل فان قلنا بما ذكرنا ثانيا فظاهره ذلك وان قلنا
بالوجه الاول الثالث فلا يبعد ذلك الاحكام هيهنا بعد رجوعها واما قبله فلا شبهة في انتفاء احكام الرجعية عنها كما صرح به في شرح الشرائع

والرابعة ورجع هو لنشاء ما دامت العدة باقية ومن لم يمنع من رجوعه مانع كما لو تزوج باختها او رابعة قبل رجوعها ان جوزناه نعم لو طلقها بائنا في العدة جاز له الرجوع ح فيها لزوال المانع ولو كان الطلاق بائنا مع وجود العدة كالطلقة الثالثة ففي جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه في النكاح بالنظر الى الخلع لا بسبب امر خارج يمكن زواله كتزويجه باختها ولانه برجوعها يصير الطلاق رجعيا وهذا لا يمكن ان يكون رجعيا ولا يخفى ان هذه مصادرة على المطلوب لكن الش المنع والوجهان اتيان فيما لو رجعت ولما يعلم حتى خرجت العدة حيث يمكنه الرجوع

ويدل عليه من الاخبار ما سبق ان المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وهل يدل ذلك على سقوطهما بعده ايض قبل الرجوع يحتمل ذلك لصدق المختلعة عليها في الجملة وعدمه لرفعه في الجملة فتدبر **قوله** والرابعة اي الرابعة بدونها على زعم انها خرجت عن الزوجية فاذا تزوج بعد رجوعها برابعة بزعمه كانت خامسة محرمة **قوله** ان جوزناه اشارة الى ان في تزويج الاخت او الرابعة قبل رجوعها وجهان كما ذكر في شرح شرائع من يحقق البينونة بخ ومن انها بمنزلة في حكم الرجعي ولانه على تقدير تقدم ذلك ثم رجوعها يصير جامعا بين الاختين او لا بد من العدد الشرعي والاول اقوى لما ذكر ولما رواه في في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشتراك عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اختلعت منه امرأته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان تنقضي عدة المختلعة قال نعم قد برئت عصمتها منه وليس له عليها رجعة وهي وان لم تكن صريحة في جواز تزويجها بالفعل بل في جواز خطبتها لكن ظاهرها جواز التزويج ايض كما يرشد اليه التعليل الذي فيها واما ما ذكره من الوجهين للاحتمال الثاني فلا يخفى ضعف الاول وكذا الثاني اذ لا نم جواز رجوعها ح اذ يمكن ان يكون الحكم بجواز رجوع المختلعة في العدة مخصوصا بما اذا لم يمنع منه مانع فلما تحقق المانع ههنا لم يجز لها الرجوع واما ما ادعاه المص في شرح ئع في مسئلة رجوعها مع علم الزوج انه لا خلاف بيننا ان البذل غير لازم من جهة الزوجة في زمان العدة فلعل المراد انه غير لازم من جهتها في نفسه لا مط مانع عن الرجوع ايض كما هنا او وجود مانع عنه في بعض افراده كما اذا كان الخلع ثالثة كما يذكر حكمه بعد ذلك كيف وقد صرح العلامة بانه انما يجوز له الرجعة في موضع يصح له الرجوع ولو سلم فلا نم لزوم الجمع بين الاختين او لا بد من العدد الشرعي ما لم يرجع الزوج ايض لما عرفت ان طلاق كونها في حكم الزوجة بعد الرجوع غير مسلم انما المسلم ان له ايض بعد ذلك الرجوع ولعل ذلك انما هو اذا لم يكن له مانع فاذا تحقق له المانع هنا لم يجز له الرجوع ولو سلم فهو اذا امكنه الرجوع وههنا لم يمكنه الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه م كما سيشير اليه الش نعم انما يسلم فيما اذا لم يكن له مانع من الرجوع واما معه فلا وسيجيء تحقيقه ولو سلم ذلك فربما امكنه التخلص من الجمع بان يكون الاخيرة بائنة او لم يدخل بها او شرط على المختلعة ان تعلمه حين ارادة الرجوع حتى يطلقها بائنا ثم ترجع هي او يقال انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي طلاقها بائنا اذا علم رجوعها اذ لا تكليف على الغافل فلا منع للمنع عن تزويجها مط هذا والش ره في شرح ئع بعد ما ذكر ان في ترتب احكام الرجعية عليها مط بعد رجوعها كوجوب النفقة والاسكان وتجديد عدة الوفاة لو مات فيها ونحو ذلك وجهين كما نقلنا عنه سابقا قال ومما يتفرع على ذلك جواز تزويجه اختها ورابعة فاما بعد رجوعها فهو منتف لانها صارت في حكم الزوجة كما صرح به في الخبر الصحيح واما قبله ففي جوازه وجهان وقد نقلناهما انفا ولا يخفى انه بعد ما ذكر الوجهين في ترتب احكام الرجعية عليها مط بعد رجوعها وكذا ما ذكر من الوجهين ههنا في تحريم الاخت والرابعة قبل رجوعها جزمه ههنا بانتفاء جواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها مما لا وجه له اذ على الوجه الاول من الوجهين لما ذكر فيهما ههنا يمكن القول بجواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها ايض لعين ما ذكر من الوجه الثاني هناك من بينونتها اولا وسقوط حرمة الاخت والرابعة عنه فعودها يحتاج الى دليل الى اخر ما ذكر هناك وما ذكره من تصريح الخبر الصحيح به غير ظاهر فانه ان اراد خبر محمد بن اسمعيل بن بزيع بناء على حمل قوله ع وتكون امرأته على الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرنا كما نقلناه ره في شرح ئع ففيه ان الخبر ليس بصريح فيه بل يحتمل ما ذكرنا من الوجهين ايض وعلى تقدير حمله عليه فليس بصريح في ترتب جميع احكام الرجعية عليها اذ لعله يكفي في الحكم بكونها امرأته مجرد كونها رجعية بمعنى جواز رجوعه بها وعلى تقدير تسليمه فليعمل به في ترتب الاحكام السابقة ايض فلم اقتصر فيها على الوجهين ولا يبين الحكم على الخبر وان اراد به صحيح ابي بصير فانه وصفها فيه بالصحة اما بمعنى صحتها الى ابي بصير او لوجود قرينة له على انه المرادي الثقة حيث صرح فيها بانه ليس له عليها رجعة يتبع حمل العبارة عليه ففيه ان هذا ليس الا تصريحا بان مورد الخبر كان قبل رجوعها واما التصريح بانه لا يجوز ذلك بعد الرجوع او انها ح في حكم الزوجة فلا نعم فيه اشعار بعدم الجواز اذا كان عليها رجعة فالحكم بعدم الجواز يكون اظهر لا مقطوعا به ولا يبعد ان يكون خبر اخر لم اقف عليه والله تعالى يعلم **قوله** نعم لو طلقها اي الاخت او الرابعة بائنا في العدة اي قبل انقضاء مدة المختلعة **قوله** ولو كان الطلاق اي الخلع بائنا من جهة اخرى غير كونه خلعا ككونه ثالثا مع ثبوت العدة لكونها مدخولا بها غير يائسة ولا صغيرة ففي جواز رجوع المختلعة في البذل اثناء العدة وجهان **قوله** لا بسبب امر خارجي لا فظهر بدله وان امتنع بسبب امر خارجي والمراد ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه في الجملة ويكفي فيه امكانه بالنظر الى اصل الخلع كان يكون ثالثا فلا يمكنه الرجوع اصلا ويلزم منه عدم جواز رجوع المختلعة ايض لكونه مشروطا بامكان رجوعه في الجملة فافهم **قوله** ولانه برجوعها يصير الطلاق رجعيا اي لا بد ان يصير رجعيا وعلى هذا فالتفاوت بين الوجهين كانه باعتبار ان في الاول ادعى ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه اي موقوف عليه كما هو ظ وفي الثاني لا يدعي التوقف بل انه يجب ان يصير الطلاق بعده رجعيا وهذا لا يمكن ان يصير رجعيا الابق كيف يمكن دعوى كون جواز رجوعها مشروطا بامكان رجوعه مع ان جواز رجوعه موقوف على رجوعها وجوابه ان الخلع لا يصير رجعيا كما اشار اليه المص فيه فهو لا ما نقول هذا نظير الدور الذي سيذكره الش بعد ذلك وما سيذكره من جوابه وجوابه فانتظر **قوله** ولا يخفى ان هذه مصادرة على المطلوب فان دعوى ان جواز رجوعها موقوف على امكان رجوعه او يجب امكان رجوعه بعده مما لا دليل عليه بل هو عين المسئلة لم لا يجوز ان ترجع هي وان لم يمكنه الرجوع انما المسلم انه اذا رجعت هي فله ايض الرجوع اذا امكنه واما اذا لم يمكنه اما بسبب خارجي او باعتبار عدم قبول خلعه للرجوع فلا نم انه يوجب عدم جواز رجوعها ايض ويمكن ان يقال صحيحة ابن بزيع الدالة على جواز رجوعها ليست مطلقة في الاذن لها فيه بل انما تدل على جواز رجوعها حيث يمكنه الرجوع كما يظهر لمن تامل فيها واما رواية ابي العباس كذا الروايات الواردة في المباراة ففيها وجهان احدهما ان يكون الحكم فيها بان المختلعة ان ارتجعت شيئا من الصلح يقول لا رجعن في بضعك كذا قول المبارئ لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك بناء على ان جواز رجوعها انما هو فيما يجوز

وان امتنع بسبب امر خارجي كما ... والكلام ... بالاصل ... الخلع

حيث يمكنه الرجوع لو علم من اطلاق الاذن لها في الرجوع ولزم الاضرار به والا فقوى الجواز هنا للاطلاق ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها فلا يكون شرطا فيه والا لدار او الاضرار حصل باختياره م

رجوعه ايض وثانيهما ان يكون جواز رجوعها مط لكن يكون هذا الحكم او هذا القول فيما جاز له الرجوع ايض ولعل الاول الظهر وان نزلنا عنه فحيث لا دليل لنا من خارج على جواز رجوعها والاصل عدمه كما هو مقتضى الامر بالوفاء بالعقود فلا يمكن لنا اطلاق الحكم بجواز رجوعها نظرا الى هذه الاخبار بل الذى يعلم منها انما هو جوازه فيما جاز له الرجوع ايض لانه القدر المشترك بين الاحتمالين هذا مع ان الاصل في عقود المعاوضات اذا كان تخلع منها على ما ذكرت ان لا يرجع احدهما في عوضه الا مع رجوع العوض الاخر الى صاحبه وبهذا يظهر ان منع كما هو المش اظهر وان ما ادعاه في الوجه الاول من اطلاق الاذن المتناول لمحل النزاع منظور فيه اذ ليس لنا اذن مطلق فان ما ذكر في الوجهين من ان جواز رجوعها مشروط بجواز رجوعه وان رجوعها لا بد ان يصير الطلاق رجعيا انما هو بالنظر الى جواز الرجوع المستفاد من الاخبار مطابقا لما هو الاصل في عقود المعاوضات فليس فيه مصادرة على المط كما حكم به الش نعم دعوى المشروطية التوقف غير ظ لانه لا يستفاد من الاخبار والظ الاقتصار على الوجه الثاني ثم هذا كله على ما هو المش بين الاصحاب واما على قول ابن حمزة فقد عرفت انه مع الاطلاق يعتبر في صحة الرجوع التراضي ومع التراضي لا اشكال فانه اذا رضى الزوج هنا برجوعها بدون رجوعه فيمكنه دفع البذل اليها بهبة او صلح بحيث لا يبقى شبهة اصلا واما مع الاشتراط فان كان مذهبه جواز اشتراط الرجوع منهما مط فلا اشكال ايض هيهنا اذ يتبع الشرط وان كان مذهبه جواز الرجوع مع الاشتراط على ما يقوله الاصحاب فالكلام على مذهبه ايض يبنى على ما يحقق مذهب الاصحاب وهو على ما تحققه ثم ما السيد المحقق التابع له فذكر انه ينبغي القطع بعدم جواز رجوعها في البذل اذا كان الطلاق مما لا يجوز فيه الرجوع كما لو كانت المطلقة ثالثة او كانت المراة غير مدخول بها بل الاجود عدم الجواز على ما اذا اتفقا على ذلك تراضيا عليه كما تضمنه صحيحة محمد بن اسمعيل قصرا لما خالف الاصل على مورد النقل انتهى وكانه اشار بقوله بل الاجود الى ان الاجود قصر جواز الرجوع على صورة التراضي كما هو مورد صحيحة محمد بن اسمعيل على معتقده على ما نقلنا عنه ولا يحكم به مع الاشتراط ايض على ما ذكره او لا الاختصاص رواية الاشتراط بالمباراة وعدم العلم بكون حكم الخلع فيه حكمها واذا كان الجواز عنده مقصورا على صورة التراضي فقد عرفت ان الحكم مع التراضي امره هين هذا ولا يخفى ما في تمثيله بغير المدخول بها فانه لا عدة عليها اجماعا كما هو صريح الكتاب والاخبار ولا نزاع لاحد في عدم صحة رجوع الزوجة في الخلع اذا لم تكن لها عدة فالاوجه للتمثيل ايضا موضع النزاع ثم **قوله** حيث يمكنه الرجوع لو علم واما فيما لم يمكنه الرجوع مع العلم كالطلقة الثالثة فحكمه ما فصل قبل ذلك ولا يتفاوت باعتبار عدم علم الزوج به الى انقضاء العدة اذ لا فائدة له في علمه حينئذ **قوله** من اطلاق الاذن لها في الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه لو سلم لا ينافي ذلك لثبوت الجواز هيهنا ايض غاية الامر انه لم يعلم به وهذا لا يخرجه عن الرجعية كما لو طلق رجعيا كما ذكره في شرح ثم لكن لا يخفى ان اطلاق الروايات الواردة في الرجوع كما نقلناها غير ظ بل لا يبعدان يقال ان الظ منها خصوصا الرواية الثانية بل ما ورد في المباراة ايض ان رجوعها لا بد ان يعلمه الزوج وبالجملة فالتمسك بمثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما يكون مع العلم والله تعالى يعلم **قوله** ولزوم الاضرار به واستدل ايض بانها معاوضة يعتبر فيها علم المتعاوضين كسائر المعاوضات وفيه منع كون الرجعة معاوضة والا لزم خلوها عن احد العوضين اذا لم يرجع الزوج وايض لو كانت معاوضة لزم ان يعتبر فيها ان يقول رجعت كذا بكذا كسائر المعاوضات وليس كذا اجماعا كما ذكره المص في شرح الارشاد **قوله** ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها ولدلالة النصوص على انه لا رجعة للزوج في العدة الا اذا رجعت فرجعتها شرط في جواز رجعته فلا يكون جواز رجعته شرطا في رجعتها والا لدار ولا يخفى ما فيه اذ لم يجعل احد جواز رجوعه شرطا في رجوعها او في جوازه بل النزاع في انه هل يعتبر مع رجوعها علم الزوج به في اثناء العدة حتى يترتب عليه الاثر وهو وجوب رد البذل اليها ام لا بل يكفي فيه مطلق رجوعها ومن قال باعتبار العلم استدل بلزوم الاضرار به لو لم يعلم فرجوعها عنده بمنزلة ان ينقضي العدة فان علم به الزوج لزم والا بطل وح فاثبات عدم شرطية جواز رجوعه في رجوعها مما لا يسمن ولا يغني من جوع ولو وقع في بعض العبارات ان علم الزوج شرط في صحة رجوعها فالمراد بها ما ذكرنا اى انه شرط للزوم لا انه شرط في جوازه نعم هذا الدور انما يتوجه في المسئلة السابقة على مر ادعى ان جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه كما اشرنا اليه سابقا ثم لو سلم انهم يقولون ان جواز رجوعه شرط لرجوعها فيمكن دفع الدور بانه ليس المراد بان جواز رجوعه بالفعل شرط لرجوعها اى لجوازه وصحته بل الجواز بالقوة اى كونه بحيث يجوز له الرجوع بعد رجوعها شرط في صحة رجوعها ومتى علم برجوعها زمن العدة ثم يتحقق الجواز بالقوة عند رجوعها فلا يصح وح لا دور لان صحة رجوعها يتوقف على الجواز بالقوة وهو لا يتوقف على صحة رجوعها بل جواز رجوعه بالفعل مشروط برجوعها سابقا وموقوف عليه فلا دور هذا هو التحقيق في دفع الدور ويمكن دفعه ايض بانا لا نقول بان رجوعها او جوازه مشروط بجواز رجوعه حتى يلزم الدور باعتبار ان جواز رجوعه مشروط برجوعها او صحته على ما ذكرت كيف وجواز رجوعه متحقق في صورة عدم علمه ايض فلا ينفع اشتراطه في الحكم باشتراط العلم بل نقول انه مشروط بتمكن الزوج من الرجوع والتمكن من الرجوع غير جوازه شرعا ومرجع حاصله الى علم الزوج برجوعها فتوقف جواز رجوعه على رجوعها وجوازه لا يوجب الدور ولا يخفى ما فيه فان تمكنه من الرجوع وان كان غير جوازه لكنه ايض موقوف على رجوعها وصحته اذ ما لم يتقدم رجوع صحيح من الزوجة لم يتمكن الزوج من الرجوع بعد ورجوع حاصل التمكن الى العلم المذكور لا ينفع في دفع الدور فان المعتبر هو العلم الصحيح برجوعها الشرعي والعلم الصحيح برجوعها الشرعي موقوف على رجوعها وجوازه فلا ينفع الدور فلا بد ايض من التمسك بان جواز رجوعها موقوف على التمكن بالقوة اى كونه بحيث يعلم به بعد وقوعه وهو لا يتوقف على جواز رجوعها بل ما يتوقف عليه مشروط به هو التمكن بالفعل والعلم كك فيحتاج الى ما ذكرنا اولا ثم تبديل الجواز بالامكان او التمكن اولى كما لا يخفى هذا واما ما ذكره في شرح ثم من ان الدور انما يلزم لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل اما اذا توقف على جوازه بالقوة

حيث اقدم على ذلك مع ان له طريقا الى الرجعة فى الاوقات المحتملة الى اخر جزء من العدة ولو تنازعا فى القدر اى قدر العدة تم

بالقوة بمعنى تمكنه من الرجوع بعد رجوعها فلا لان مرجع الشرط ح الى كون العدة رجعية والزوج عالما بالحال وهذا لا يقدح تقدمه فى الوجود
على صحة رجعتها ويجوز ان يجعلها مقترنين بالزمان فيكون دور معية وهو غير محال ولا يخفى ما فيه من التمحل والتشويش وغاية توجيهه ان يق ان قوله
لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل قد سقط فيه شئ اذ ليس بناء توهم الدور على توقف رجوعها على رجوعه بالفعل الظ هو فساده فكانه
سقط لفظ جواز اى على جواز رجوعه بالفعل وقوله بمعنى تمكنه لم يرد به التمكن بالفعل فانه ايض بعد جواز رجوعها فلا يكون شرطا فيه كما عرفت
بل التمكن بالقوة اى كونه بحيث يتمكن بعد ذلك فرع عليه قوله والزوج عالما بالحال اذ العلم بالفعل ايض انما يتحقق بعد رجوعها فالمراد به ايضا
العلم بالقوة اى كونه بحيث يكون عالما بالحال بعد ذلك وقوله وهذا لا يقدح اى لا يمكن القدح فى تقدم هذا المعنى على صحة رجوعها اذ لا
يتوهم منه دور اذ هذا المعنى ليس بمشروط بصحة رجوعها بل المشروط به هو جواز رجوعه بالفعل فلا دور وعلى هذا فينطبق كلامه الى هنا على
ما ذكرنا بعد التسليم واما قوله ويجوز ان يجعلها مقترنين فكانه جواب اخر عن الدور وحاصله انه يمكن ان يجعل الرجوعين مقترنين بالزمان بان
يرجعا فى زمان واحد ويق ان الحكم بان رجوعه مشروط برجوعها وكذا رجوعها مشروط برجوعه ليس بمعنى التوقف حتى يلزم الدور بل بمعنى الاستلزام
فيكون دور معية وهو غير محال اذ لا منع من الطرفين وانما لم يكتف بمنع التوقف والحكم بالاستلزام مع اندفاع الدور به بل اعتبر جعلهما مقترنين
بالزمان لانهما اذا لم يقترنا بالزمان فلا يمكن الاستلزام اذ لا يمكن تحقق اللازم بعد الملزوم الا ان يجعل اللازم بالحقيقة هو قوة اللازم فيحتاج
الى الجواب الاول ولا ينفع الفرار من التوقف الى الاستلزام وفيه انه لم يقل احد بوجوب مقارنتهما بالزمان بل لو رجع الزوج بعد رجوعها صح ما لم
تنقض العدة ويمكن ان يق انه بعد ما حمل جواز رجوعه على الجواز بالقوة حتى يندفع الدور اشار الى انه يمكن ان لا يقول احد بتوقف على جواز رجوعها
على جواز رجوعه بالقوة بل يكتفى بالاستلزام اى ان جواز رجوعها لا يكون الا مع جواز رجوعه بالقوة وكذا العكس وح يكون بين جواز رجوعها والجواز
المذكور دور معية استلزام من الجانبين وهو غير محال فيندفع الدور بهذا الوجه ايض ويمكن ان يق انه ح لا يجب حمل الجواز بل يمكن حمله على الجواز
بالفعل ايض ويندفع الدور بمنع التوقف والحمل على الاستلزام ولو قيل ان جواز رجوعه بالفعل ليس مع رجوعها زمانا بل بعده فانه لا يجوز للزوج
الرجوع الا بعد رجوعها فيمكن دفعه بمنع ذلك وتجويز مقارنة رجوعه لرجوعها زمانا كما ذكرنا اولا فى توجيه كلامه فيكون جواز رجوعه ايض مقارنا
لرجوعها بطريق اولى وح فيكون الجواز مقارنا له دائما وان وقع رجوعه بعد رجوعها زمانا فتدبر وقد نقل ههنا حاشية منه ره وقد نقل انه
كتب عليها بخطه لا تكتب ولا باس بتوضيحها ببيان حالها **قوله** فيها ويمكن دفعه بان المشروط اى المشروط برجوعها الذى هو شرط ايض لرجوعها على
الاحتمال الثانى هو جواز رجعته لا وقوعها بالفعل فان رجوعها لا يتوقف على رجوعه بالفعل فى شئ من الاحتمالين وهو ظ بل لو توقف فانما يتوقف على
جواز رجوعه وح لا يلزم الدور لجواز مقارنة جوازها له زمانا يعنى ان جواز رجوعه يمكن ان يكون مقارنا لرجوعها زمانا وح يمكن دفع الدور بانه دور
معية بان يراد باشتراط كل منهما بالاخر استلزامه له وانه لا يتحقق الا معه بل توقف لا محذور فيه نعم لو كان الجواز بعده لم يمكن الاستلزام ايض من الجانبين
ولو ادعى ان المشروط برجوعها هو وقوع رجعته فانه كما ان جواز رجوعه مشروط برجعتها كذلك رجوعه اى رجوعه الصحيح المعتبر مشروط برجوعها فيلزم
الدور اذ ح لا يمكن القول بمقارنته له بالزمان اذ قد يكون بعده زمانا فنقول رجوعها ايض وان كان مشروطا برجوعها لكنه ليس شرطا لرجوعها اذ
ما لزم من الاحتمال الثانى توقف رجوعها على امكان رجوعه فانه يكفى لاعتبار العلم الا على اصل رجوعه والحاصل ان المشروط الذى هو شرط ايض
بناء على الاحتمال الثانى هو امكان رجوعه ويندفع الدور بجعل المشروطية والشرطية على عدم صحة احدهما بدون الاخر وان كان معه فيكون دور معية فيحمل
الدفع هو ما نقلنا عن شرح ثم اخرا بما ذكرنا من توجيه لا غير وح فمراده بالجواز هو الجواز بالقوة او بالفعل على ما ذكرنا من الاحتمالين فى توجيه كلامه
ثم فتذكر واما ما نقل انه كتب عليها لا تكتب فيمكن ان يكون لارادة تغييرها ودفع الدور بالوجه الاخر الذى هو التحقيق ونبه على ما ذكرنا ثم لم
يتيسر له والله تعالى يعلم **قوله** حيث اقدم على ذلك اى على الخلع الذى من حكمه جواز رجوعها على هذا الوجه **قوله** مع ان له طريقا
الى الرجعة فله ان يرجع فى كل وقت يحتمل الى اخر جزء منه من العدة وان لم يعلم رجوعها بحتم احتماله فان وقع منها رجوع صح رجوعه ايض والا لغا
ولا يخفى انه كثيرا ما لا يعلم اخر جزء من العدة الا ان يحتاط ويمنع نفسه من النوم وكل ذكر وفكر وحصر همه فى الرجوع فى جميع الاوقات المحتملة لبقاء
العدة الى ان يتيقن انقضاؤها هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكر فى هذا الفرع كله انما هو على ما هو المخ واما على ما ذهب اليه ابن حمزة فلا ريب
فى بطلان رجوعها فى صورة الاطلاق لانه لا يرى جواز رجوعها مع الاطلاق الا بالتراضى واذا لم يعلم به الزوج فى العدة فلم يقع التراضى منهما رضا بعدها
لو فرض لا اثر له واما مع الاشتراط فلا يبعد الجزم بان ما ذكر من الاحتمالين على مذهبه ايض واما السيد المحقق فلم يتعرض لهذا الفرع اصلا لكن الظ على
مذهبه عدم تجويز رجوعها بدون علمه مط **قوله** هل يصح رجوعها فى بعض البذل على تقدير صحته هل يصح رجوعه بعده فيه ثلثة اوجه
ذكرها فى شرح ثم احدها صحتهما ومنه اما الاول فلان البذل غير لازم من جهتها فكما يصح رجوعها فى كله يصح فى بعضه لان الحول لها فلها اسقاط
البعض كما لها اسقاط الجميع فان عدم الرجوع فى قوة الاسقاط اذ لا يلزم من رجوع العوض الاخر بل جوازه واما الثانى فلان رجوعه يترتب على
رجوعها وقد حصل ويدل عليهما رواية ابى العباس لانه قال المختلعة ان رجعت فى شئ من الصلح يقول لا رجعن فى بضعك وكذا الروايات التى نقلناها
فى المباراة وثانيها المنع فيهما لان جواز يقتضى صيرورة الطلاق رجعيا وانما يكون كذلك اذا لم يشتمل على عوض والعوض باق فى الجملة ولا فرق فيه
بين القليل والكثير ومن ثم لو جعل ابتداء ذلك القدر الباقى بل اقل منه كفى فى البينونة فلا يمكن الجمع بين كون الطلاق رجعيا وبقاء العوض فى مقابلته
وفى صحيحة ابن بزيع ما يرشد اليه لانه قال وان شاءت ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت وهى العمدة فى الباب لصحتها وظاهرها اعتبار رد

فرع

الجميع

حلفت لاصالة عدم زيادتها عما تعترف به منها وكذا بعدم قولها مع اليمين لو تنازعا في الجنس مع اتفاقهما على القدر بان اتفقا على انها مائة لكن ادعى انها دنانير
وادعت انها دراهم لاصالة عدم استحقاق ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا جامعة بين نفي ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا
جامعة بين نفي ما يدعيه واثبات ما تدعيه فينتفي ما ادعاه وليس له اخذ ما تدعيه لاعترافه بانه لا يستحقه وينبغي جواز اخذه مقاصة لا اصلا ويحتمل تحالفهما
لان كلا منهما منكر لما يدعيه صاحبه وهي قاعدة التحالف وح فيسقط ما تداعيا بالفسخ او الانفساخ ويثبت مهر المثل الا ان اصحابنا اعرضوا عن الاحتمال راسا
وتحالفوا بجريهما في الارادة مع اتفاقهما عليها بان تتفقا على ذكر القدر وعدم ذكر الجنس لفظا وعلى ارادة الجنس معين ولكن اختلفا في الجنس فيما ذكره الثاني
المراد دائما كان القول قولها الجميع لان ما من صيغ العموم فلا يترتب الحكم بالبعض وثالثها جواز رجوعها دونه اما الاول فلما ذكرنا اولا في وجه الاول واما الثاني فمن ان بقاء شيء من
فيها لان الاختلاف في ارادتها العوض مانع من رجوعه ولا يخفى ضعف الاخير اذ لم نظفر من الروايات تلازم الامرين الا ان يكون المانع من قبله وههنا ليس كذلك وللزوم الاضرار بها
ولا يطلع عليها الا من قبلها
ترجع في اكثره ويبقى منه شيء يسير ليمنعه من الرجوع وحكم في شرح ثع بان الوسط لا يخ عن قوة وتبعه تلميذه المحقق ايضا في شرح النافع فانه قال الاظهر انه ليس
للمرأة الرجوع في بعض ما بذلته وعندي ان الاول اقوى لقوة ما ذكر في وجهه بخلاف ما ذكر في وجه الثاني اذ لا بعد في ان يصير الطلاق رجعيا اذا
رجعت فيما تراضيا عليه وان بقي شيء لو تراضيا عليه ابتداء لكفى في بينونته والعوض الذي علم منعه من صيرورة الطلاق رجعيا هو العوض الذي
وقع عليه العقد لا مط بل الباقي في الحقيقة ليس عوضا بل هو بمنزلة اسقاطها بعض حقها وصحيحة ابن بزيع وان كانت مخصوصة بالرجوع في الجميع لكن لا
دلالة لها على ان الرجوع في البعض ليس حكمها ذلك فلا ينافي الروايات الاخرى مع وجود الصحيح فيها ايض ولا يضر ورودها في المباراة اذ الظ انهم لا
يفرقون بينها وبين الخلع في هذا الحكم وههنا احتمال اخر لم يذكرها الش وهو ان يحكم بصحة رجوعها في البعض لكن يقال انه مستلزم للرجوع
في الكل اما الاول فلما ذكر في وجه صحة رجوعها في البعض واما الثاني فلما ذكر من ان رجوعها يستلزم ان يكون الطلاق رجعيا ولا يمكن ذلك مع العوض
فيلزم الحكم ببطلان العوض بالكلية وقد ظهر مما ذكرنا ضعفه وثانيهما ان يحكم بالاستلزام المذكور واذا رجع الزوج ايض لا بد فيه بناء على ان البذل
كله عوض عن الطلاق فاذا انهدم لا وجه لتملك شيء منه وهذا وان كان اقوى من الاول لكنه ايض لا يخ عن ضعف فان تملك العوض كله بازاء
الذي وقع لكن لما جاز لها الرجوع واختارت الرجوع في بعضه فيرجع البعض ويبقى الباقي على ملكه وقد عرفت ان الظ ان مجرد الرجوع في البعض كاف
في جواز رجوعه فبعد رجوعه لا يلزم ان يعود الباقي ايض اليها مع عدم رجوعها فيه واسقاط حقها منه والله تعالى يعلم **قوله** حلفت اي على نفي
الزائد وظاهرهم هنا انه ح يثبت ما ادعته كما نقل سابقا في الجعالة عن ابن نما وقواه المص ووجهه على قياس ما ذكره الش هناك انحصار الدعوى
في دعويهما فاذا انتفى ما ادعاه بيمينها ثبت ما ادعته وقد اشرنا هنالك الى ما فيه من المناقشة والاولى في وجهه ههنا ايضا ان يقال بعد ما ذكرنا هناك
ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج لانه يطالب من الزوجة وجه الخلع واما الزوجة فلا تطالب شيئا من الزوج لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته فاذا
سقط ما ادعاه بيمينها فلا يبقى دعوى واما ما ادعته فهو اقرار على نفسها يثبت بمجرد اعترافها وانكار الزوج لا يوجب توجه يمين عليها اذ لا اثر لانكاره
بعد سقوط دعواه هذا وقد سبق هناك احتمال اخر حكم به المص اولا وهو حلف المالك وثبوت اقل الامرين من اجرة المثل والاقل منها ومما يدعيه
المالك ومنها ومن اكثر الامرين ولا يخفى جريان هذه الاحتمالات كلها ههنا ايض بتبديل اجرة المثل بمهر المثل والعامل بالزوج والمالك بالزوجة الا
انهم لم يتعرضوا لها ههنا ووجه الفرق غير واضح وان كان ما ذكره هنا اقوى فيهما فتأمل **قوله** لو تنازعا في الجنس قد سبق منا في بحث الجعالة قوة ما
ذهب اليه ابن نما في صورة الاختلاف في الجنس ايض لجريان دليله على ما ذكرنا فيه ايض فحكمهم به ههنا في الصورتين جيد لكن لا يظهر فرق بين الخلع
وبين الجعالة حيث حكموا به ههنا في الصورتين مع عدم ظهور مخالف واختلفوا فيها اختلافا كثيرا حيث ان لهم فيها سوى مذهب ابن نما مذاهب اربعة
القول بحلف المالك واجرة المثل او بحلفه واقل الامرين على المذهبين فيه او التحالف ثم النزاع في التشريك في الحكم بين الاختلاف في القدر او الجنس
او الفرق بين الصورتين والحكم قطعا في الصورة الثانية بالتحالف دون الصورة الاولى كما اختاره الش حتى انه في شرح ثع فصل الاقوال ولم يذكر
مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف في القدر ولم يعده في صورة الاختلاف في الجنس من المذاهب اصلا مع ان الظ من عبارة المحقق قول ابن نما في
الصورتين فتدبر **قوله** مع اتفاقهما على القدر لم يظهر وجه هذا التقييد اذ مع الاختلاف في القدر ايضا كان يقول احدهما هو مائة درهم ويقول
الاخر هو خمسون دينارا ينبغي ان يكون الحكم ما ذكره لجريان دليله فيه ايض فافهم **قوله** ولانه مدع جعل وجها اخر غير سابقه كما ترى **قوله** و
اثبات ما يدعيه كان هذا النفي احتمال ان يكون البذل غيرهما ادعاه وغير ما ادعته ايض ولا يخفى ضعفه بعد بناء الحكم على انحصار الدعوى كما ذكره الش
او على ما ذكرنا من ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج فيكفي حلفها على نفي ما ادعاه وان ما ادعته يثبت باعترافها اذ على الوجهين لا حاجة الى اليمين لاثبات
ما ادعته كما في صورة اختلافهما في القدر مع انه فيها ايض يمكن ان يكون قدره مخالفا لما ادعاه ولما ادعته ايض ولو لم يبن الحكم على احد الوجهين يشكل
الحكم بثبوت ما ادعته باليمين بل ينبغي المصير الى احد المذاهب الاخرى التي اشرنا اليها في الجعالة ولم ار في كلام غيره ههنا ولا في بحث الجعالة التعرض
لهذا الاثبات في اليمين بل ظاهرهم الحلف على النفي فقط كما هو الظ على ما ذكرنا فتدبر **قوله** وينبغي جواز اخذه مقاصة يشكل هذا بما هو المعروف
بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف من حرمة المقاصة بعد التحليف كما سبق في باب القضاء الا ان يق ان حرمتها انما هو اذا لم يعترف المنكر له بشيء اصلا اما
اذا اعترف له بشيء بدل ما انكره فيجوز اخذه مقاصة وح فيجوز المقاصة بالمعترف به وكذا يجوز له المقاصة بما يحكم له من مهر المثل على القول بالتحالف
لو وقع ههنا بناء على ان اعترافها بالخلع مع انكارها ما ادعته وانكارها ما ادعاه بمنزلة الاعتراف بمهر المثل لترتبه على ذلك شرعا فيجوز المقاصة
نعم لا يجوز المقاصة من غيرهما فتدبر **قوله** لان كلا منهما منكر قد عرفت ان المنكر حقيقة ليس الا الزوجة واما الزوج فانكاره لا اثر له بعد سقوط
دعواه فيكفي حلفها ولا حاجة الى حلفه فحكمهم ههنا بحلفه واعراضهم عن التحالف متجه نعم يتوجه عليهم انهم لم يفعلوا ذلك في نظائره من الجعالة والاجارة
ايض وما وجه الفرق بينه وبينها كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ويثبت مهر المثل على ما يدعيه كما قيده به في شرح ثع فيقتصر عليه ويحتمل مع
التحالف ثبوت مهر المثل مط كما هو ظ كلامه ههنا واحتمله في شرح ثع لتساقط الدعويين بالتحالف فيثبت مهر المثل وان زاد على ما ادعاه
خصوصا اذا كان ما ادعاه من غير جنس ما يجب به مهر المثل فلا يجب ملاحظة مساواة مهر المثل لقيمته او كونه اقل منها بل لا يبعد القول به ولو زاد
عن قيمته لكن لا يخفى ان الحكم عليها بثبوت مهر المثل وان كان زائدا على ما ادعاه وان امكن توجيهه بما ذكرنا لكن مطالبة الزوج للزائد عما ادعاه

المذكورين م

خصوصا

نبقدم قولها فيهما ويشكل بان المعتبر ارادتهما خاصة وارادة كل منهما لا يطلع عليها الا من قبله ولو علل بان الارادة اذا كانت كافية عن ذكر الجنس المعين فتقديم قولها
من هذه الحيثية لا من جهة تخصيص الارادة وقال الشيخ ره يبطل الخلع هنا مع موافقته على السابق وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ولو كان اختلافهما في اصل
الارادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس فقال احدهما اردنا جنسا معينا وقال الاخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة والفساد ومقتضى القاعدة تقديم
مدعيها منهما مع يمينه ويحتمل تقديم منكرها والبطلان لاصالة عدمها وهو ظ القواعد وتقديم قول المرأة لرجوع النزاع الى ارادتها كما مر وهو ظ التحرير وغير ما
ذكر ولو قال خلعتك على الف في ذمتك فقال بل في ذمة زيد حلفت على الاقوى لانه مدع وهي منكرة لثبوت شيء في ذمتها فكانت اليمين عليها وقال ابن البراج
خصوصا اذا كان مهر المثل من جنس ما ادعاه وكون ما ادعاه بعضا منه مما لا وجه له بل الظ انه ان كان ما ادعاه من جنس مهر المثل فليس له الا مطالبته
ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له الا مطالبته بما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له اخذ مهر المثل الا مقاصة ح فينبغي الاقتصار على اخذ ما
يكون بقدر قيمة ما ادعاه هذا بالنظر الى الظ واما فيما بينه وبين الله تعالى فالامر واضح هنا واعلم ان في الحكم بالتحالف مع زيادة مهر المثل
عما ادعاه الزوج او مساواته له اشكالا لانه ح لا وجه لتحليف الزوجة على نفي ما ادعاه بل يكفي اعترافها بنفيه وايضا لا معنى لتحليفها على نفيه ليؤخذ
منها مثل ذلك او ازيد منه على تقدير تكليفها به لا بشيء تقبله الزوجة وتحلف عليه نعم انما يتجه ذلك في صورة زيادة ما ادعاه على مهر المثل
اذ لا بد ح من حلفها لنفي الزائد اللهم الا ان يكون ما ادعاه من غير النقد الغالب الذي عليه بناء مهر المثل فانه ح يتجه تحليفها على نفي ما ادعاه للفرق عن مهر
المثل وان ساوى قيمة ما ادعاه او زاد عليها هذا وربما احتمل على القول بالتحالف بطلان الخلع بناء على انكار كل منهما وقوعه على الوجه الذي يدعيه
الاخر وحلفه عليه فيبطل راسا ولا يخفى ضعفه لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته انما الخلاف بينهما في قدر البذل فتدبر **قوله** فيقدم قولها لانه
الشرط **قوله** وقال الشيخ ره يبطل الخلع ههنا ولا وجه له لانه اذا كان ارادة الجنس في حكم التصريح به كما صرح في ط حيث حكم بالصحة فيما اذا لم يذكر
الجنس لكن اتفقا على ارادة جنس معين من حين الخلع واختلفا في انه ما هو فيكون حكمه حكم ما اتفقا على ذكر الجنس واختلفا في انه ما هو فالتفرقة بينهما في الحكم
بحلفها هناك والبطلان ههنا لا وجه له اصلا لكن كلام الشيخ على ما رايناه ليس بصريح في الحكم بالبطلان في هذه المسئلة فانه ذكر هذا فيما اذا لم يذكرا
جنسا ولا نقدا واختلفا في الارادة فقال قال قوم لا يصح التناكر فيه لانهما اذا اختلفا فيه صار البذل مجهولا ووجب مهر المثل وقال الباقون يصح ويتحالفان
وعلى القولين يجب مهر المثل وقد قلنا ان على مذهبنا لا يصح الخلع اصلا واشار بذلك الى ما قاله في مسئلة ما اذا اتفقا على الف واتفقا على انهما
ما ارادا جنسا من الاجناس ولا كان لهما ارادة منه فانه نقل عنهم ان الخلع صحيح والعوض باطل والرجعة منقطعة ووجب مهر المثل ثم قال وعلى ما يقتضيه مذهبنا
ان الخلع فاسد ولا يخفى ان ظ كلامه ما فهمناه ولا وجه له كما ذكرنا وحكمه بالبطلان فيما سبقه لا يقتضي الحكم بالبطلان فيه لظهور الفرق بينهما لكن يمكن حمله
على ما اذا اختلفا في الارادة اي ادعى احدهما ارادة جنس معين منهما وادعى الاخر عدم ارادة شيء كذلك وهو الفرض الذي يذكره المص بعد ذلك ويحكم بانه يرجع
النزاع الى دعوى الصحة والبطلان فح فيكون حكم الشيخ موافقا لما نقله عن العلامة ره في القواعد ويمكن حمله ايضا على دعوى كل منهما ارادته جنسا غير ما
يدعي الاخر لكنه مع غير دعوى موافقة الاخرى له في الارادة وح فحكمه بالبطلان متجه لكن لا نعلم انه هل لهم قول بالتحالف فيه ليصح حمل الكلام عليه فتم
قوله وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ويتجه عليه ههنا ايضا ما اشرنا اليه في السابق فتذكر **قوله** لان الاصل في مال الخلع لعله اراد
بالاصل الظ الشائع المتعارف فيكون بناء كلامه على اعتبار مخالفة الظ في موافقته في المدعي والمنكر **قوله** لاصالة عدم انتقاله اي الظ عدم العدول
عن المتعارف في الزام البذل على غير الزوجة ونقله منها الى غيرها الا ان الاصل عدم الانتقال عن الزوجة بعد ثبوته اذ ليس في هذا الفرض دعوى الانتقال
منها الى غيرها وفي التحرير ثم والقولان مط غير منقحين والتحقيق ان نقول دعواها وقوع المخالعة منها على الالف في ذمة زيد اما ان يكون بمعنى ان لها
في ذمة زيد الفا فخالعته بها او بمعنى انها خالعته بالف يثبت لها في ذمة زيد ابتداء من غير ان يكون لها عند زيد الف فان ارادت المعنى الاول فلا يخ اما
ان يوافقها الزوج على ان لها في ذمة زيد الفا ام لا وعلى تقدير عدم موافقته اما ان يكون زيد مقرا بالالف ام لا فان كان الزوج موافقا لها على ثبوت
الالف في ذمة زيد او زيد مقرا بها ابتنى قبول قولها على ان العقد على دين في ذمة الغير هل يجوز ام لا وكلامهم هنا قد يؤذن بجوازه لكونهم بنوا عليه
القبض وشرائطها وجوازه في البيع محل نظر واما هنا فلا يبعد الجواز للتوسع في هذا العقد بما لا يتوسع به في المعاوضات المحضة فان جوزنا ذلك
فالقول قولها لاتفاقهما على خلع صحيح على التقديرين وهو مع ذلك يدعي شغل ذمتها بالعوض ومجرد الخلع اعم منه والاصل برائة ذمتها منه وان لم
يجوز ذلك او لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده لان دعواها يقتضي فساده حيث لم يسلم فيه
العوض وهو يدعي صحته ومقتضى القاعدة المستمرة تقديم قوله وان ارادت بكونها في ذمة زيد المعنى الثاني وهو انها خالعته بعوض لا يثبت
في ذمتها بل في ذمة زيد ابتداء فان كان ذلك مع دعواها الوكالة عنه في الخلع ووافق الزوج بني على جواز خلع الاجنبي المتبرع وان لم تدع ذلك
ولم يوافق فدعواها يرجع الى فساد الخلع وهو يدعي صحته فيكون قوله مقدما وقد ظهر بذلك ان تقديم قولها في هذه الصورة مط غير جيد
والظ ان موضوع المسئلة ما اذا وقع الخلع بدين لها في ذمة زيد لتصور بناء الصحة على التقادير ح وربما يعارض على هذا التقدير بان الاصل
الظ ان الاصل برائة ذمتها او عدم التزامها بالمال والظ من المخالعة التزام العوض وعلى كل حال فهذه الصورة مفروضة في اتفاقهما على وقوع
العقد بينهما لا بينه وبين الاجنبي لان ذلك ياتي في الصورة الثانية انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الظ انه لا يجب على الزوجة تفصيل الامر وبيان
ان كونها على ذمة زيد لاي وجه كان بل يكفيها الاجمال وانها ليست على ذمتها بل على ذمة زيد لوجود احتمال صحيح له نعم اذا لم يوجد احتمال صحيح
لم يسمع منها وهنا قد وجد له احتمال صحيح فلذا اثبتوا حكم دعواها على الاجمال اذ ليس للحاكم تكليفها بالتفصيل كما اذا ادعى احد على زيد انه استقرض
منه الفا فاجاب بعدم شغل ذمته فليس للحاكم الزامه بان يبين انه هل استقرضها وردها او لم يستقرضها اصلا بل عليه ان يحكم بمقتضى الاصول
من دون تفتيش واما الاحتمال الصحيح لكلامه فلعله ما ذكره من ثبوت الالف من مالها في ذمة زيد اذ الظ تجويز الخلع عليه كما اختاره هو
ايضا وهو يكفي لسماع دعواها مجملا واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى
صحة الخلع وفساده محل نظر اذ يمكن ان يكون زيد في وقت الخلع مقرا بالحق او كان الزوج مقرا به وكان الخلع صحيحا فانكاره في هذا الوقت لا
يوجب رجوع دعواها الى دعوى فساد الخلع وهو ظاهر واما ثالثا فلانه على تقدير ارادة المعنى الثاني لا يلزم ان يكون بناؤه على جواز الخلع

عليها اليمين لان الاصل
في مال الخلع ان يكون
دينا فاذا ادعت كونه
في ذمة غيرها لم تسمع
لاصالة عدم انتقاله
عن ذمتها وعلى
الاول لا عوض عليها
ولا على زيد الا باعترافه
وتبين فيه بمقتضى
دعواهم

الاجنبي

ومثله ما لو قالت بل خالعك فلان والعوض عليه لرجوعها الى انكارها الخلع من قبلها الخ

الاجنبي المتبرع حتى يتوجه انه خلاف المشهور واكثر من حكم في هذه المسئلة بان البينة عليه لم يحكم بذلك فلا يمكن ان يكون مبنا حكمهم عليه بل يمكن
ان يكون بناؤه على ما سبق منهم انهم جوزوا بذل الاجنبي من ماله باذنها فيمكن ان يكون دعواها باعتبار انه وقع الخلع بينهما على هذا الوجه
فيكون حكمها ما ذكروه من المذهبين بقي الكلام في انه بعد البناء على ما ذكرنا هل يجب بناء الحكم على ما ذكره الشارح من دعوى وكالتها عنه ام لا فنقول
لو حمل جواز بذل الاجنبي له من ماله على ما نقلنا سابقا عن شرح ثع من انه بمنزلة الوكيل في دفع العوض ليكون قرضا في ذمته فالظاهر ان الخلع يجب
ان يقع مع الاجنبي حتى يلزم الخلع والعوض ويصير قرضا في ذمة الزوجة اذ لو وقع مع الزوجة لا يلزم على الغير بذله بايقاع الصيغة من الزوجة
الا ان يكون وكيلا من جانبها كما ذكره الشارح واما اذا حمل على انه ضمان ما لم يجب كما سبق من الشيخ في هذا الكتاب فيحتمل ان يكون قول الاجنبي طلق
زوجتك وعلى ضمانها بمنزلة القبول من الزوجة ولا يحتاج بعده الا على الايقاع من جانب الزوج وح فلا بد ههنا من دعوى وكالتها عن الاجنبي و
يحتمل ان يكون قول الاجنبي ضمانا للمال لم يجب على الزوجة بعد ايقاع الزوج الخلع وقبول المرأة على ذلك الوجه لانه اذا كان ضمانا للمال لم يجب فلا منع
منه وعلى هذا فلا يجب ههنا دعوى وكالتها عنه فتدبر واما رابعا فلان حكمه بانه ان لم يوافق فدعواها ترجع الى فساد الخلع محل نظر كما اشرنا اليه
في الشق السابق اذ يمكن ان يكون في وقت الخلع موافقا ويكون في انكاره في هذا الوقت مبطلا فلا ترجع دعواها الى فساد الخلع واما خامسا فلان
قوله وعلى كل حال فهذه الصورة الخ محل مناقشة اذ لا يجب حمل هذه الصورة على وقوع المخالعة بينها البتة لا بينه وبين الاجنبي بل يمكن حمل
انكارها على ما يحتمل الصورتين ويكون التفاوت بين الصورتين باعتبار التصريح في الثانية بوقوع الخلع بينه وبين الاجنبي بخلاف هذه الصورة
لاحتمالها الامرين فتدبر **قوله** ومثله ما لو قالت بل خالعك فلان الخ قد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين هذا الفرض وسابقه اما بانه في السابق
يعترف الزوجة بوقوع الخلع معها لكن يدعي ان العوض لم يلزمها بل لزم غيرها وههنا تنكر وقوع الخلع معها ايضا او بان في الاول تنكر لزوم العوض
لها من غير تصريح بوقوع الخلع معها وعدمه وههنا تنكر ذلك مع التصريح بعدم وقوع الخلع معها قال في شرح ثع وهذا البحث انما يتم اذا قلنا
بان الخلع للاجنبي المتبرع صحيح ليكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما يذهب اليه المص والشيخ بل الاكثر اشكل تقديم قولها لانها ح
تدعي فساد الخلع وهو يدعي صحته فينبغي تقديم قوله الا ان يقال ان مرجع اختلافهما الى وقوع عقد المعاوضة معها وهي تنكر ذلك فيقدم قولها لاصالة
عدم التزامها بذلك كما لو ادعى انه باعه شيئا فانكر واضاف الى ذلك دعوى بيعه من فلان فانه لا يسمع في حق الغير ويقدم قوله في نفيه عنه ولا يخ
ذلك من نظر ولا ما بين المسئلتين من الفرق انتهى وقوله ولا ما بين كانه سهو والصواب لما بين اه ولا يخفى ما بين في وجه النظر والفرق بين المسئلتين انها
لما اضافت الخلع الى الاجنبي وقلنا بعدم صحته منه فهي تدعي بطلان العقد فلا تسمع قولها بل يحكم ههنا بناء على اصالة الصحة وهنا الصاف
البيع الى هو لا يقتضي بطلانه فلا مانع من تقديم قوله لكنهما لما كان اقرارا في حق الغير لا يسمع اي لا يحكم بثبوته منهما من البيوت ما لا يخفى والحق في دفع
الاشكال ان يقال ان سماع قولها مبني على ما اشرنا اليه من جواز بذل الاجنبي باذنها اذ ح لا منع من وقوع الخلع معه وتعلق البذل بذمته فلا يرجع
قولها الى دعوى البطلان فتسمع فيما يتعلق بحقها لكونها لا اصل معها ولا يسمع في حق الغير لذلك ويمكن ايضا ان يكون مبنيا على ما ذكره الشارح فالفرض
السابق من كون الاجنبي مشغول الذمة بالعوض من مالها وبهذا الاعتبار كان وكيلا لها في قبول المخالعة به اما مط على ما ذكرنا او مع اعتراف الزوج
او قبول الاجنبي على ما ذكره الشارح هناك وبالجملة فكل ما يصح دعواها هناك يصح ههنا ايضا الا ان يقال ان صح وقوع المخالعة من الاجنبي فرع القول
بجواز بذل المتبرع واما اذا لم يجز ذلك فلا تصح المخالعة معه وبعنوان الوكالة عنها ولا وجه له ظاهر فتم ثم انه ذكره في هذا الفرض انا لا نقول انه اقر بعقد
انكرته المرأة وصدقناها بيمينها فيلغو ويتم النكاح كما لو قال بعتك هذا العين بكذا فانكر صاحبه وقبلنا قوله بيمينه فان العين تبقى للمقر وذلك لان
الخلع يتضمن اتلاف المعقود وهو البضع والبيع لا يتضمن اتلاف المعقود الا ترى ان البيع يفسخ بتعذر العوض والبينونة لا ترتد فاذا كان كذلك فاقراره
بالخلع المتضمن للاتلاف اقرار بالاتلاف فلا ترتد ونظيره في البيع ان يقول بعتك عبدي هذا بكذا فاعتقته فانه يصدق بيمينه ويحكم بعتق العبد باقراره
انتهى والاوضح ان يقال ان مع اعتراف الزوج بوقوع الخلع وجه للحكم ببقاء النكاح وان انكرته الزوجة وفي البيع ايضا لا نحكم ببقاء العين للمقر له بل نحكم
بزوال ملكه عليه بمقتضى اقراره وان لم نحكم له للمشتري المنكر الا ان يكون له خيار في الفسخ كان لم يقبض الثمن والمثمن بعد ثلثة ايام فح يجوز له
الفسخ بالخيار وكذا يجوز له التصرف بعنوان المقاصة من جهة من الثمن ولا يجري مثل هذه الاحتمالات في الخلع فلذا نحكم ببقائه مط على ان الزوجة ههنا
لا تنكر الخلع بل تقول انه وقع لكن مع غيرها والعوض عليه فلا مجال فيه لتوهم الحكم برد البضع الى المقر باعتبار انكارها بخلاف مسئلة البيع لانه بانكاره
لا يبقى له استحقاق المبيع فيحكم بنفيه عنه فيتعين مجال توهم الرد الى البائع ولو فرض في البيع ايضا انه مع انكار البيع منه قال بل بعته من فلان والثمن عليه
فالظ انه يحكم هناك ايضا بعد حلفه بثبوت المبيع له وعدم لزوم الثمن عليه على قياس ما نحن فيه فلا فرق بين المسئلتين وربما قررناه من ان الزوجة ليست
منكرة لاصل الخلع بل لوقوعه معها يظهر سر انه لم يحكم ههنا ببقاء الزوجية بالنسبة الى الزوجة دون الزوج فلا يجوز لها التزويج وان لم يجز له
ايضا الاستمتاع منها عملا في كل منهما بمقتضى اقراره كما ان في مسئلة البيع يحكم بعدم استحقاق المشتري المنكر له وان لم يحكم ببقائه في ملك البايع و
ذلك لان هذا انما يتوجه في صورة انكار الزوجة اصل الخلع وكانهم يحكمون فيها بعد حلفها وسقوط العوض بما ذكرته من بقاء الزوجية
بالنسبة اليها وان حكم بالبينونة بالنسبة اليه اما فيما نحن فيه فهي تنكر وقوع الخلع معها مع اقرارها باصله فلا وجه لبقاء الزوجية بالنسبة اليها
لاعتراف الطرفين بوقوع الخلع وصحته والحكم في البيع ايضا كذلك لان ما ذكرنا انما هو في صورة انكاره البيع منه مط واما اذا لم ينكر له مط كما في الفرض الذي
ذكرنا فيحكم هناك ايضا بملكية المبيع له كما اشرنا اليه نعم فيما نحن فيه لو لم نقل بسماع قولها بناء على انها تدعي البطلان على ما ذكره الشارح في الاشكال

اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني او دفعها او ابرائتي ونحو ذلك فعليها المال مع عدم البينة والمبارات واصلها المفارقة قال الجوهري تقول بارات شريكي اذا فارقته وبارى الرجل امرأته وهي كالخلع في الشرائط والاحكام الا انها تفارقه في امور منها انها تترتب على كراهية كل من الزوجين لصاحبه فلو كانت الكراهة من احدهما خاصة او خالية عنهما لم تصح بلفظ المبارات وحيث كان منشأ الكراهة منهما فلا تجوز الزيادة في الفدية على ما اعطاها من المهر بخلاف الخلع حيث كانت الكراهة منها فجازت الزيادة ونبه بالفاء على كون هذا الحكم مترتبا على الكراهة منهما وان كان حكما آخر يحصل به الفرق بينهما وبين الخلع ومنها انه لا بد فيها من الاتباع بالطلاق على المشهور بل لا نعلم فيه مخالفا وادعى جماعة انه اجماع ولو قلنا في الخلع لا يجب اتباعه بالطلاق وربما لا تفتقر الى

الاتباع ... بعد حلف الزوج الحكم عليها ببذل العوض مع بقاء الزوجية بالنسبة الى الظاهر ونفقته **قوله** اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني الخ ينبغي ان يحمل هذا على ما اذا علم ان مرادها وقوع الخلع معها ولزوم العوض ابتداء لها ثم انتقاله بالضمان الى فلان كما هو ظاهر لفظة عني اذ لا يبعد في ثبوت المال عليها مع عدم البينة اما بمجرد اقرارها بهذه العبارة خصوصا مع عدم لفظة عني فالحكم بلزوم العوض لها لا يخلو عن اشكال بناء على ما سبق من جواز بذل الاجنبي وضمانه ضمانا مالم يجب الخ يمكن ان يكون اقرارها بضمان فلان على هذا الوجه اي سابقا على قبولها فلم يكن اقرارا بشغل ذمتها الا ان يقال ان في صورة ضمان المتبرع باذنها لا يكون الخالعة الا بين المتبرع والزوج ويسقط قبول الزوجة راسا كما احتملناه سابقا فمع التصريح بوقوع المخالعة معها لا يمكن حمل الضمان على هذا الوجه لا بد ان يكون ضمانا لما ثبت في ذمتها وفيه انه مع ذلك يمكن ان يكون وقوع الخلع معها باعتبار وكالتها عن الاجنبي كما سبق هناك فليس تصريحا بلزوم العوض لها فينبغي جعل المسألة مخصوصة فيما ذكرناه فتدبر **قوله** او دفعها او ابرائتي لا شبهة فيهما في لزوم العوض **قوله** ونحو ذلك كان قالت فبذلت الخلع على ان يزن لك الالف عني فلان على ما اورده في شرح شرح ولا بد فيه ايضا من فرض العلم بارادتها الاعتراف بشغل ذمتها ابتداء كما في المثال الاول والا فهذه العبارة ليست بصريحة فيه اذ يمكن ان يكون شرط ان يزن لك الالف فلان عنها باعتبار شغل ذمتها بها من مالها او باعتبار ضمانها متبرعا على ما فصلنا في المثال الاول فلا تغفل **قوله** تترتب على كراهة كل من الزوجين هذا الشرط في المبارات مقطوع به في كلام الاصحاب الا اني لم اقف في الروايات على ما يدل عليه سوى موثقة سماعة المتقدمة في بحث رجوع الزوجة في البذل عن ابي عبد الله وابي الحسن قال سألته عن المبارات كيف هي قال يكون للمرأة على زوجها شيء من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك فيقول لها الرجل فان انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ولا يخفى قصورها من حيث السند والدلالة لاحتمال ان يكون ذكر الكراهة من الجانبين على سبيل التمثيل ببعض الافراد كاعتبار ان يكون للمرأة على زوجها شيء وكذا اعطاؤها بعضه وجعل البذل الباقي لعدم الاشتراط بشيء منها اجماعا واما الاخبار الدالة على اشتراط الاتباع على الكلام على ما سبق فهي مخصوصة بالخلع فلا تشمل المبارات بل في بعض الاخبار ما يدل على عدم اعتبارها فيها وهي حسنة زرارة بابرهيم عن ابي جعفر على ما في الكافي قال المبارئة يؤخذ منها دون الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه من صداق او اكثر وانما صارت المبارئة يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاء لان المختلعة تعتدي في الكلام وتكلم بما لا يحل لها وعلى هذا فيكفي فيها مجرد الكراهة في الجانبين التي قطعوا باعتبارها لكن الاية الشريفة مطلقة في عدم حل اخذ شيء منها الا مع خوفهما ان لا يقيما حدود الله فتشمل الخلع والمبارات جميعا وقد عرفت ان الكراهة لا تستلزم الخوف المذكور كالعكس فلو ثبت الاجماع على كفاية الكراهة في صحتها فيمكن حمل الاية الكريمة على ان المراد بالخوف هو الكراهة المستلزمة له غالبا والاحوط الاقتصار فيهما على ما اذا تحقق الكراهة مع الخوف المذكور والله تعالى يعلم **قوله** فلا تجوز الزيادة في الفدية فيجب ان تكون بقدر المهر فما دونه كما هو الاشهر وذهب جماعة من الاصحاب كالصدوقين وابن ابي عقيل الى المنع فيها عن اخذ قدر المهر ايضا ووجوب الاقتصار على ما دونه حجة القول الاول ما تقدم في بحث الرجوع في البذل من صحيحة ابي بصير حيث فيها ولا يحل لزوجها ان ياخذ منها الا المهر فما دونه وحجة القول الثاني حسنة زرارة المتقدمة انفا وحكم في شرح شرح بقصورها عن افادة الحكم لقطعها ومعارضتها للصحيح وفيه تامل فانها في الكافي مسندة الى ابي جعفر فلا يضر قطعها في التهذيب واما رواية ابي بصير فهي صحيحة اليه واما هو فمشترك وعلى هذا فالرواية الحسنة بابرهيم بن هاشم كانها اوضح سندا منها خصوصا على ما هو راي الشارح من تقديم الحسن على الموثق بل عدم الاعتداد به هذا مع اعتضاد الحسنة برواية موثقة ايضا يحتج بها الشارح اما غفلة عنها او لما اشرنا اليه من عدم اعتداده بالموثقات وهي ما سبق في بحث اشتراط الخلع بالكراهة من موثقة سماعة وفي اخرها وله ان ياخذ من مالها ما قدر عليه وليس له ان ياخذ من المبارئة كل الذي اعطاها ولعل موثقة سماعة المتقدمة انفا ايضا لا تخلو عن تاييد لها كما يظهر بالتامل لكن يمكن الجمع بين الروايات بحمل الاقتصار على اخذ ما دون المهر على الاستحباب والاحوط فالترجيح للقول الاول وربما يمكن تاييده ايضا بما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال المبارئة ان تقول المرأة لزوجها لك ما عليك واتركني فتركها الحديث ومثله ما تقدم ايضا من رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المبارئة تقول لزوجها لك ما عليك وبارئني فتركها الحديث لان ما عليه باطلاقه يشمل ما اذا كان عليه تمام المهر وحسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن امرأة قالت لزوجها لك كذا وكذا وخل سبيلي فقال هذه المبارات لا طلاق كذا وكذا وبما سيجيء عن قريب من الرواية الثانية من حمران بمثل ما ذكرنا من التقريب كما سيظهر بعد النظر فيها فانظر والله تعالى يعلم واعلم ان الظاهر من بعض عباراتهم ان الاعتبار بتمام ما اعطاها لا خصوص المهر منها عبارة المصنف حيث عبر بما اعطاها دون المهر وكذا المحقق حيث ذكر انه ياخذ في المبارات بقدر ما وصل اليها منه ولا تحل له الزيادة ويطابق ذلك ما في اخر موثقة سماعة السابقة لكن في صحيحة ابي بصير وكذا حسنة زرارة اللتين هما العمدة في الباب حصر الاعتبار بالمهر وتخصيصها بما اذا كان المهر تمام ما وصل اليها لا يخلو عن بعد بل لو احتيج الى تاويل فالتكلف في رواية سماعة اولى فلذا جعل الشارح الاعتبار بالمهر وقيد ما اعطاها به ومن هذا يظهر وجه جمع اخر بين الروايات وهو تخصيص جواز اخذ تمام المهر بما اذا اعطاها شيئا غير المهر واخذ ما دونه بما اذا لم يعطها شيئا غير المهر وعلى هذا فلا يجوز الزيادة على المهر وان كانت دون تمام ما وصل منه اليها فليس الاعتبار بالمهر مطلقا ولا بتمام ما اعطاها كلا بل يراعى ما اشرنا اليه من التفصيل وموثقة سماعة لا تابى عن ذلك فان عدم جواز اخذ كل ما اعطاها اذا حمل على العموم لا ينافي عدم جواز ما دونه ايضا في بعض الصور وهو ما اذا زاد على المهر غاية الامر عدم استفادة ذلك منها فتدبر **قوله** مترتبا على الكراهة منهما فان الكراهة من الجانبين يناسبه عدم الزيادة في العوض كما ان اختصاص الكراهة بها يناسبه جواز الزيادة وكذا في شرح شرح ولعل ما نقلنا من التعليل في حسنة زرارة محمول على ذلك او قريب منه من حيث الاعتبار فتدبر **قوله** نسبه الى الشهرة بل الى قول

الى الاتباع وربما كان به قائل لان الشيخ نسب في كتابي الحديث القول بلزوم اتباعها بالطلاق الى المحصلين من اصحابنا وهو لا يدل بمفهومه على ان منهم غير محصل و المحقق في النافع نسبه الى الشهرة م

وكيف كان فالعمل به متعين وصيغتها بارأتك بالمهر على كذا فانت طالق ومنها ان صيغتها لا تنحصر في لفظها بل تقع بالكنايات الدالة عليها كفاسختك على كذا و
ابنتك وشبه ذلك لان البينونة تحصل بالطلاق وهو صريح بخلاف الخلع على القول المختار فيه وينبغي على القول بافتقاره الى الطلاق ان يكون كالمبارأة ويشترط في
الخلع والمبارأة شروط الطلاق من كمال الزوج وقصده واختياره وكون المرأة طاهرا طهرا لم يقربها فيه بجماع ان كانت مدخولا بها حائلا غير يائسة والزوج
حاضرا او في حكمه وغيرها من الشروط كتاب الظهار وهو فعال من الظهر اختص به الاشتقاق لانه محل الركوب في المركوب والمراد به هنا تشبيه المكلف من يملك
نكاحها بظهر محرمة عليه ابدا بنسب او رضاع قيل او مصاهرة وهو محرم وان ترتبت عليه الاحكام لقوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لكن
قيل انه لا عقاب فيه لتعقبه بالعفو ويضعف بانه وصف مطلق ن

الاكثر وهو صريح في ... مع اشعار بتمرتضيه مع انه في ئع موادعى الاتفاق منا على توقف الفرقة في المباراة على التلفظ بالطلاق فلعله ظهر له الخلاف بعد ذلك لتاخر تصنيفه للنافع **قوله** وكيف كان فالعمل به متعين هذا ان ثبت الاجماع والا فلا يظهر له دليل من الاخبار وما يدل منها على خلافه رواية حمران قال سمعت ابا جعفر ع يتحدث قال المباراة تبين من ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهما لان العصمة منها قد بانت ساعة كانت في ذلك منها ومن الزوج وما في رواية اخرى منه عن ابي عبد الله ع واما الخلع والمباراة فانه يلزمها اذا اشهدت على نفسها بالرضا فيما بينها وبين زوجها بما يفترقان عليه في ذلك المجلس فاذا افترقا على شيء ورضيا به كان ذلك جائزا عليهما وكانت تطليقة بائنة لا رجعة له عليها سمي طلاقا او لم يسم ورواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال المباراة تكون من غير ان يتبعها الطلاق وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع السابقة في الشرح في بحث الخلع فان تمامها هكذا قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن امرأة تباري زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او هي امرأته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه وان شاءت ان يرد عليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت فقلت له انه قد روي لنا انه لا تبين منه حتى يتبعها بطلاق قال ليس ذلك اذن خلع فقلت تبين منه فقال نعم كذا في يب وفي ئه بعد قوله هل تبين منه هكذا فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت نعم قال قلت له قد روي لنا الى اخره وهي يضعف الا انه على ما ذكرنا في المباراة فتو وربما امكن تاييده بروايات اخرى ايضا كصحيحة الحلبي وحسنة محمد بن مسلم وموثقة سماعة ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة انفا حيث بين فيها كيفية المباراة من غير اعتبار اتباع الطلاق ومثلها صحيحة ابي بصير التي اشرنا اليها انفا وقد تقدمت في بحث الرجوع في البذل وربما الاحتجاج بها ايضا رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال المباراة تطليقة بائنة وليس في شيء من ذلك رجعة وقال زرارة لا تكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهرا او اما حاملا بينة ومع وجود هذه الاخبار مع عدم ظهور معارض لا وجه لتعين العمل بالمشهور الا ان يثبت الاجماع عليه قال الشيخ في يب بعد نقل رواية جميل الذي اعمل عليه في المباراة ما قدمنا ذكره في المختلعة وهو انه لا يقع بها فرقة ما لم يتبعها بطلاق وهو مذهب جميع اصحابنا المحصلين من تقدم منهم ومن تأخر وليس ذلك منافيا لهذا الخبر الذي ذكرناه لان قوله ع المباراة تكون من غير ان يتبعها الطلاق واذا كانت المباراة من كنايات الطلاق والخلع عندهم فيحمل الخبر على انه يكون طلاقا او خلعا من غير ان يتبعها الطلاق موافقا لمذهبهم والاخبار التي نقلناها ايضا لو صرح فيها بعدم الاحتياج الى الطلاق ليس فيها حكم لا يجري في الخلع ويختص بالمباراة حتى لا يمكن حملها على التقية اذ ليس فيها الا الحكم بالبينونة وهم قائلون بها في الخلع فكذا في المباراة اذا كانت من كناياته فلا منع من حمل شيء منها على التقية فتدبر ثم كيفما كان فلا احتياط في اتباع المشهور والاتباع بالطلاق منه ولا يبعد ان يكون نظر الشيخ ايضا ههنا اليه فتامل
قوله لان البينونة تحصل بالطلاق فيه تامل اذ بالطلاق لا يحصل الا مطلق الفرقة لا البينونة المقصودة بالخلع ووقوع البينونة بالكنايات غير ظاهر اذ ربما لا يحصل الا باللفظ الصريح كسائر العقود والايقاعات اللازمة وان قيل ان الطلاق مع العوض يكفي لوقوع البينونة كما صرح به واذا اتبع الخلع بالطلاق فقد تحقق الامران باي لفظ وقع الخلع ففيه ان هذا انما يتم اذا اتبع الطلاق وذكر العوض معه بان يقول بعده مثلا انت طالق على كذا واما اذا ذكر العوض مع الخلع ثم اتبعه بالطلاق المجرد فلا اذ الطلاق المذكور لا يفيد البينونة ووقوعها باللفظ الغير الصريح السابق غير ظاهر وان اتبع بعده بالطلاق فالاولى الاتيان باللفظ الصريح وذكر في شرح ئع انه لو خصت الكراهة بها لم يصح الطلاق بلفظ المباراة وان اتبعها بالطلاق لان الخلع لا يقع بالكنايات ولو انعكس فكانت الكراهة منهما وعبر عن المباراة بالخلع فالظاهر الجواز لان المباراة تقع بالكنايات والخلع كناية واضحة في الفرقة المفهومة من المباراة واتباعه بالطلاق يصححه انتهى وهذا يدل على ان الخلع لا يقع بالكنايات وان اتبع بالطلاق وهو لا يخلو عن وجه كما اشرنا اليه لكن يبقى الكلام في الفرق بينه وبين المباراة والحكم بوقوعها بالكنايات دونه اذ لا يظهر له وجه وبالجملة الحكم في كل منهما بوقوعه بالكنايات لا يخلو عن اشكال وان اتبع بالطلاق الا مع التصريح بالعوض في الطلاق فتأمل **قوله** شروط الطلاق فيه الدليل عليه مع الاجماع النصوص الواردة في كل منهما انه تطليقة بائنة فيعتبر فيه ما يعتبر فيها وروي في ئه في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا طلاق ولا خلع ولا مباراة ولا خيار ولا ظهار الا على طهر من غير جماع وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وعن عتيبة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال لا يكون طلاق ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من غير جماع بشهود وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع هل يكون خلع او مباراة الا بطهر قال لا يكون الا بطهر وفي الصحيح عن محمد بن اسمعيل قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة تباري زوجها او تختلع منه بشاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت فنعم لكن قد سبق ان هذه الرواية في يب ليست على هذا الوجه فتذكر وقد روى في يب عن زرارة في كل منهما انه لا يكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهرا او اما حاملا بشهود وهو مطابق لما ورد في الطلاق ايضا في عدة روايات صحيحة خمس يطلقن على كل حال وعد منها الحامل المستبين حملها ونقل عن بعض الاصحاب قول بعدم جواز الخلع بالحامل ان قلنا انها تحيض الا في طهر اخر غير طهر المواقعة بخلاف الطلاق وهو مجهول القائل والماخذ كما اشار اليه السيد المحقق في شرح النافع

كتاب الظهار

قوله لانه محل الركوب في المركوب والمرأة مركوب الرجل فمعنى تشبيهها بظهر الام ان ركوبها محرم عليه كركوبها **قوله** لقوله تعالى يدل على حرمة الظهار باعتبار اطلاق المنكر والزور عليه فيه والحكم اجماعي والا فللمناقشة في دلالة الاية مجال اذ المنكر وان صار في عرف المتشرعة بمعنى المحرم لكن كونه حقيقة شرعية فيه محل تامل ومعناه اللغوي كانه لا يدل على الحرمة بل يجوز ان يكون منكرا باعتبار انها ليست امه ولا مثلها ان اريد الاخبار ولا تصير اما ولا مثلها بهذا القول ان اريد الانشاء فهو قول منكر تنكره الحقيقة وتنكره الاحكام الشرعية على ما في الكشاف واما الزور فهو وان كان بمعنى الشرك والكذب لكن كونه في الاية باحد المعنيين غير ظاهر لجواز ان يكون بمعنى الباطل الذي حرف عن الحق والحكم بحرمة كل ما كان كذلك محل تامل اذ يكفي في الحكم عليه بذلك ان لا يترتب عليه ما قصد من التفريق والطلاق لانه كان طلاقا

في الجاهلية

فلا يتعين كونه عن هذا الذنب المعين وصيغته هي او انت او هذه او فلانة علي كظهر امي او محذوف الصلة كظهر امي او اختي او بنتي او غيرهن من المحرمات ولو من الرضاع على الاشهر في الامرين وهما وقوعه بتعليقه بغير الام من المحارم النسبيات ومحرمات الرضاع مطلقا ومستند عموم الحكم في الاول مع ان ظاهر الاية وسبب الحكم تعلقه بالام صحيحتا زرارة وجميل عن الباقر ع والصادق ع الدالتان عليه صريحا ولا شاهد للتخصيص بالام النسبية في قوله تعم ما هن امهاتهم لانه لا ينفي عن غير الام ونحن نثبت غيرها بالاخبار الصحيحة لا بالاية ولا صحيحة في سيف التمار وعن الصادق ع قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت علي كظهر اختي او عمتي او خالتي فقال انما ذكر الله تعالى الامهات وان هذا الحرام لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب لانه اجاب بالتحريم ولعل السائل استفاد مقصوده منه اذ ليس في السؤال ما يدل على موضع حاجته ومستند عموم الثاني قوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقول الباقر ع في صحيحة زرارة وهو من كل ذي محرم اما او اختا او عمة او خالة الحديث وكل من الفاظ العموم تشمل المحرمة رضاعا ومن في الخبر تعليلية مثلها في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وقوله ويقضي من نهابتهم او بمعنى الباء مثلها في قوله تعالى ينظرون من طرف خفي والتقدير يحرم لاجل الرضاع او بسببه ما يحرم لاجل النسب او بسببه التحريم في الظهار بسبب النسب م

في الجاهلية لكن بعد الاجماع على انه محرم لا بعد ان يستفاد منها الحرمة خصوصا مع قرينة تعقبه بالعفو والمغفرة فتدبر **قوله** فلا يتعين كونه عن هذا الذنب يعني ان وصفه تعالى بالوصفين بعد ذكر هذا الذنب ظ في العفو عنه والمغفرة له وتخصيصه بما عداه بعيد فالظ في الرد عليه ان يقال ان هذا الوصف لا يفيد الا المنع عن الياس بالكلية بعده والبعث على الرجاء معه في الجملة اما مع التوبة او لاحتمال العفو والمغفرة عنه بدونها ايضا في بعض الافراد مط لا الجزم بالعفو والمغفرة عنه مط كيف ونظائر ذلك كثيرة مثل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد فيها بتحتم المغفرة عن الذنب المذكور واما ما قيل من ان الجزم بالعفو عن شيء ينافي تحريمه كما هو واضح ويمكن دفعه بمنع وضوح المنافاة اذ يكفي في تحريم شيء كونه سببا لاستحقاق الذم والعقاب وان عفا عنه العفو الغفور فقد يرد ويروى في رواية طويلة عن حمران عن ابي جعفر ع وفيها ان رسول الله ص قال للرجل الذي ظاهر ولا انك قد قلت منكرا من القول وزورا قد عفا الله عنك وغفر لك فلا تعد فانصرف الرجل وهو نادم على ما قال لامرأته وكره الله ذلك للمؤمنين بعد فانزل الله عز وجل والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا ما قال الرجل الاول لامرأته انت علي حرام كظهر امي قال فمن قالها بعد ما عفا الله وغفر للرجل الاول فان عليه تحرير رقبة الاية فجعل الله عفوه من ظاهر بعد النهي هذا الحديث وربما يستفاد منه ان قوله تعالى عفو غفور في هذه الاية اشارة الى عفوه عن الرجل الاول ومغفرته له لانه فعله قبل ورود النهي ليس مطلوبا فلا تغفل **قوله** ونحوه كمعي او عندي او لدي او محذوف الصلة اي بدون لفظ علي واشباهه وفي السرائر استشكل وقوعه مع حذف الصلة ولعل وجهه كما ذكره في شرح الشرائع ان مع ترك الصلة يحتمل الحمل على انها محرمة على غيره حرمة ظهر امه عليه واستبعده السيد المحقق في شرح النافع لظهوره في الحرمة عليه ومجرد الاحتمال لا ينافي الظهور وفيه انه لا دليل على ترتب الاحكام بمجرد الظهور لكونها مخالفة للاصل فينبغي الاقتصار فيها على موضع القطع وهو مع صراحة الصيغة كما هو مورد النصوص فتدبر **قوله** ومحرمات الرضاع مط اي حتى الام **قوله** مع ان ظ الاية وسبب الحكم اما الاول فلقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظ من التخصيص بنفي كونهن امهاتهم ان التشبيه في الظهار بظهر الام واما الثاني فلان نزول الاية على ما في الكشاف كان في خولة بنت ثعلبة امرأة اوس بن الصامت رآها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب وكان به خفة ولمم فظاهر منها فاتت رسول الله ص فقالت ان اوسا تزوجني وانا شابة مرغوب في فلما خلا سني ونثرت بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وقد روي وجه النزول في ق والفقيه ايضا على اختلاف مع اتفاقهما على انه انما كان الظهار بالتشبيه بظهر امه ترك ذكر الروايتين لطولهما فمن اراد الوقوف عليهما فليرجع اليهما **قوله** صحيحتا زرارة وجميل رواية زرارة رواها في ق في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابن محبوب وفي الفقيه عن الحسن بن محبوب بحذف الاسناد لكن طريقه الى الحسن صحيح وكذا طريق الشيخ اليه فيما اخذه من كتبه ومصنفاته والاخبار واما رواية جميل فليست في الفقيه وفي ق وفي يب حسنة بابراهيم بن هاشم فكانه عدها صحيحة لكونها في حكمها او تغليبا فلا تغفل **قوله** بالام النسبية وجه الاستشهاد للتخصيص بالام ظ كما اشرنا اليه واما وجه تخصيصها ايضا بالنسبية فهو تتمة الاية وهو قوله تعالى ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظ منها ان الام المشبه بها هي التي ولدته وهي النسبية **قوله** بالاخبار الصحيحة اي الخبرين المذكورين اذ لم اقف على خبر صحيح في المسألة غيرهما نعم روي في ق في رواية اخرى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع وفيها ما يوافق الروايتين لكنها مع ارسالها ليست بصحيحة **قوله** لان عدم ذكره لغيرهن اه يعني ان الصحيحة المذكورة لا تدل الا على انه تعالى لم يذكر غير الامهات وهو لا يدل على الاختصاص بهن ونحن لا نثبت الحكم في غيرهن بالاية فينافيه الرواية بل بالروايتين المذكورتين ولا يتوهم انه لا بد من حمل جوابه ع على انه لا اعتداد بمثل هذا الظهار لانه لم يذكره تعالى لان السؤال وقع عن حكم هذا الظهار واذا لم يحمل الجواب عليه فلا يعلم حكمه ويلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة مع احتياج السائل اليه او عن وقت الخطاب في ذلك لانه ع اجاب بحرمة هذا القول فيحتمل ان كان مقصود السائل السؤال عن حرمته وعدمها وعلم ع قصده فاجابه بما استفاد منه مقصوده وليس في السؤال ما يدل على مقصوده منه وانه ترتب الاحكام على مثل هذا الظهار وعدمه حتى يلزم تاخير البيان لو لم يحمل الجواب على ما ذكر هذا ما ذكره الشارح ويمكن ان يقال ايضا انه على تقدير ان يكون المقصود السؤال عن ترتب الاحكام وعدمه لعل السائل استفاد مقصوده من جوابه ع بان هذا الحرام لاحتمال علمه بان كل ظهار حرام يترتب عليه الاحكام فيرجع جوابه ع الى ان هذا وان لم يذكر في الكتاب لكنه ايضا حرام محرم مثل ما ذكر في الكتاب وح فهذه الرواية ايضا توافق الروايتين وفي شرح النافع نقل عن ابن ادريس تخصيص الحكم بالام وانه استدل له بصحيحة سيف ثم قال وهذه الرواية غير دالة على المط بل هي بالدلالة على نقيضه اشبه فان الظ من قوله ع وان هذا الحرام انه ظهار محرم وان لم يكن ذكره الله في كتابه ولا يخفى انه ان قرئ المحرم في كلامه بالفتح فهو كما نوى وان قرئ بالكسر فدعوى ظهور الرواية فيه غير ظ نعم لا يبعد جدا حملها عليه كما ذكرنا فتدبر **قوله** مثلها في قوله تعالى ينظرون من طرف خفي كون من فيه بمعنى الباء منقول عن يونس قال ابن هشام والظاهر انها للابتداء والظاهر ان كلا منهما محتمل فانه ان حمل على ان الطرف آلة فمن بمعنى الباء كما نقل عن يونس وان حمل على ان ابتداء النظر وقع من الطرف كما قال البيضاوي اي يبتدئ نظرهم الى النار من تحريك لاجفانهم ضعيف كالمصبور ينظر الى السيف فمن لابتداء الغاية كما قاله ابن هشام فهما معنيان متغايران يستقيم حمل الكلام على كل منهما ولا يبعد شيء منهما لكن لا يخفى انه اذا جعل بمعنى الباء فالظ على ما ذكرنا ان يكون بمعنى باء الاستعانة لا السببية كما يظهر مما ذكره الشارح وايضا اذا جعل من في الخبر بمعنى باء السببية فهي التعليلية التي ذكرها اولا كما يظهر بالنظر الى المثالين اللذين اوردهما فليس وجها اخر ويمكن دفع الاول بان يقال انه في الاية اذا جعل من بمعنى الباء فهي وان كانت بمعنى باء الاستعانة لكنها في الخبر اذا جعلت بمعنى الباء فالظ ان يجعل بمعنى باء السببية فمن جملها في الخبر على السببية لا في الاية ودفع الثاني بان التعليلية فيما اورده من المثالين وان كانت بمعنى السببية لكن التعليلية اعم منها لشمولها ما يدخل على العلة بمعنى الغاية بخلاف السببية وعلى تقدير حمل من في الخبر على التعليلية يحملها من هذا القبيل كما اشار اليه بقوله لاجل الرضاع

او بسببه

ثابت في الجملة اجماعا فما ثبت بسبب الرضاع كذلك وح فيندفع ما قيل من ان الظ اراده سببية التشبيه للنسب لا نفس النسب فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا للتحريم كون
التشبيه بالنسب سببا في التحريم ليكون التشبيه بالرضاع سببا ايضا لما عرفت من الملازمة ويمكن ان ينبه بالاشهر على ثالث وهو اختصاص التشبيه بمن ذكر
وهو محرمات النسب في الرضاع دون غيرهن ممن تحرم المحرمات مؤبدا بالمصاهرة فقد قيل بوقوعه بالتشبيه بهن للاشتراك في العلة وهي التحريم المؤبد وهو موهوم قوله ع
وهو من كل ذي محرم ولا ينافيه قوله بعد ذلك اما واختا او عمة لان ذكرهن للمثال لا للحصر اذ المحرمات النسبية ايضا غير منحصرة فيهن ولم يقل احد باختصاص الحكم
بالثلاثة لكن المتم عدم وقوعه متعلقا بهن ولا اعتبار بغير لفظ الظهر من اجزاء البدن كقوله انت علي كبطن امي او يدها او رجلها او فرجها الاصالة الاباحة و
عدم التحريم بشئ من الاولى
الا ما اخرجه الدليل
ولذا لثله الا شبه والرواية
على الظهر ولانه مشتق
منه فلا يصدق بدونه
وما يقع بجميع ذلك استنادا
الى رواية ضعيفة ولو
بما يشمل الظهر كالبدن
او الجسم فالوجهان واولى
بالوقوع ولا التشبيه
بالاب وان علا ظهره
او الاجنبية وان شاركا
في التحريم اولاخت الزوجة
لان تحريمها غير مؤبد
وبعضهم من تخصيصها
بالذكر من بين المحرمات
بالمصاهرة الميل الى
التحريم بهن والا لكان
التمثيل بمن حرم منهن
مؤبدا اولى ومظاهرتها
منه لاصالة عدم التحريم
في ذلك كله وكون التحريم
حكما شرعيا يقف على
مورده ولا يقع منجزا
غير معلق على شرط ولا صفة
كقدوم زيد وطلوع
الشمس كما لا يقع الطلاق
معلقا اجماعا وتمامكا
مثله لقول بكونه
الصادق ع لا يكون
الظهار الا على مثل
موضع الطلاق والرواية
القاسم محمد قال قلت
لابي الحسن الرضا ع
اني ظاهرت من امرأتي
فقال لي كيف قلت
قال قلت انت علي كظهر
امي ان فعلت كذا و
كذا فقال لا شئ عليك
ولا تعد
م

او بسببه لكن لا بد في جعل الرضاع والنسب غاية للحرمة من مسامحة اي يحرم لاجل غاية حرمة الرضاع وحده وادابه هذا وفيه بعد انه على تقدير
جعلها تعليلية لا حاجة الى جعلها من هذا القسم البتة مع ما فيه من التكلف لم لا يحمل على السببية كما هو ظاهرها ولا اقل من الاشارة فيها الى
الاحتمالين الان بل انه انما حمله على هذا المعنى لئلا يرجع الى السببية كما هو الاحتمال الاخر وبقي ان قوله والتقدير الخ ليس على ترتيب الاحتمالين
السابقين بل قوله لاجل الرضاع اشارة الى احد احتمالي التعليلية والسببية وقوله او بسببه اشارة الى الاحتمال الاخر له وكذا الى احتمال جعلها
بمعنى الباء ويمكن ان يق ايضا ان قوله لاجل الرضاع او بسببه اشارة الى الاحتمالين بمجرد تغيير العبارة والا فحاصل الاول ايضا يرجع الى الثاني لكن فيه
الاحتمالين باعتبار ان التعليلية اعم مفهوما من التي بمعنى الباء لشمولها ما يدخل على الغاية بخلاف ما يكون بمعنى الباء وكذا التي بمعنى الباء اعم مفهوما
من التعليلية لشمولها ما يكون للاستعانة بخلاف التعليلية وان لم يتغير المعنى في الخبر على الاحتمالين بناء على حمله في كل منهما على السببية ويؤيد
هذا انه قال بعد ذلك والتحريم في الظهار بسبب النسب لم يضف اليه لاجل النسب اشارة الى نفي كلا الاحتمالين بمعنى السببية والاظهر ان يق انه ادرج
الاستعانة ايضا في السببية على ما فعله ابن مالك في التسهيل وح فقوله لاجل النسب اي بسببه علته وقوله او بسببه اي بالاستعانة به وبتوسطه بجعل
الرضاع والنسب آلة للتحريم وقوله اخر بسبب النسب اراد به السببية بالمعنى العام الشامل لهما فتدبر **قوله** ثابت في الجملة اي له مدخلية في التحريم
ولو باعتبار التشبيه به اجماعا في الام وبالاخبار في غيرها فما ثبت بسبب الرضاع كذلك وقد يق ان المتبادر مما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع بسببه
بالذات فلا يتناول ما يحرم بسبب التشبيه به ومع وجود هذا الاحتمال فالتمسك بهذا الخبر في الحكم المخالف للاصل مشكل جدا فتامل **قوله**
للاشتراك في العلة لا يخفى ضعفه لان العلة مستنبطة وليست بمنصوصة فالاولى الاقتصار على الوجه الثاني **قوله** وقيل يقع بجميع ذلك القائل هو
الشيخ ره في كتبه والصدوق في المقنع وابن البراج وابو حمزة وقال الصدوق في الفقيه واذا قال الرجل لامرأته هي علي كظهر امي او كبطنها او كيدها او كرجلها او
كعبها او كشعرها او كشئ من جسدها ينوي بذلك التحريم فهو ظهار وكذا ذكره ابن هيثم بن هاشم في نوادره **قوله** استنادا الى رواية ضعيفة وهي رواية
سدير عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت علي كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار وفي
السند جماعة من الضعفاء كما فصله في لف وههنا رواية اخرى لم يتعرضوا لها وهي ما رواه في يب في الحسن عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي او كيدها او كبطنها او كفرجها او كنفسها او ككعبها ايكون ذلك الظهار وهل يلزمه فيه ما يلزم المظاهر
قال المظاهر اذا ظاهر من امرأته فقال هي عليه كظهر امه او كيدها او كرجلها او كشعرها او كشئ منها ينوي بذلك التحريم فقد لزمه الكفارة في كل قليل منها او كثير
الحديث وهذه الرواية وان لم تكن بمكان الاولى من الضعف لكنها ايض لارسالها وعدم صحتها لا يمكن التمسك بها في مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع
الشيخ ع ايض باجماع الفرقة وبالاحتياط والاجماع مم مع شهرة الخلاف بل الظ من كلام السيد المرتضى ع الاجماع على خلافه والاحتياط بمجرده لا يصلح سندا
للحكم بالوجوب والتحريم مع اصالة البراءة فالاقوى ما اختاره المص وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وجماعة من الاصحاب وامر الاحتياط
واضح **قوله** ولا التشبيه بالاب لا خلاف فيه بين الاصحاب نعم حكم بعض العامة بوقوع الظهار بالتشبيه بمحارم الرجال **قوله** او مظاهرتها منه اي
اعتبار المظاهرة الزوجة من الزوج بان تقول لزوجها انت علي كظهر ابي او غيره من المحارم ولا خلاف فيه ايض بين الاصحاب ويدل عليه ايض اصالة البراءة
مع تايدها بما رواه في الفقيه من رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اذا قالت المرأة زوجي علي كظهر امي فلا كفارة عليها **قوله**
لقول الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الخ رواه في يب بحذف الاسناد عن ابن فضال عمن اخبره عن ابي عبد الله ع ومنه يعلم حال السند في الفقيه نقلا
صحيحة فضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مملك ظاهر من امرأته فقال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وقال ع لا يكون الظهار الا على
موضع الطلاق والظاهر ان قوله وقال ع اه ليس من تتمة رواية فضيل بل رواية مرسلة برأسها وهي هذه الرواية من ابن فضال بعينها ان في يب نقلا
رواية فضيل وليس فيها هذه التتمة فنقل السيد المحقق في شرح النافع هذه التتمة عن ابن بابويه بعنوان صحيحة فضيل بن يسار كما نرى ووجود المثل
هذه الرواية دون الفقيه لا يخدش ما ذكرناه فان مثل هذه التغييرات في الروايات اكثر من ان يحصى الا ترى ان في هذه الرواية نقل الكم ههنا وفي شرح
ثم موضع الطلاق بدلا للمص في شرح مع ان في يب موضع موقع الموقع وعلى اي حال فالحكم بكونه من صحيحة فضيل مشكل جدا فتدبر وذكر في شرح الشرائع
ان هذه الرواية لا تدل على موضع النزاع والظ انه يريد بموقع الطلاق الشرائط المعتبرة فيه من الشاهدين وطهارتها من الحيض وانتقالها الى غير المواقعة
ونحو ذلك هذا اذا سلم اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط انتهى وفيه تامل فانه ان حمل الرواية على ان وضع الظهار وشرائطه لا يكون الا على وضع
الطلاق وشرائطه فاذا سلم اشتراط التجريد عن الشرط في الطلاق فالظ من الرواية اعتباره في الظهار ايض ودعوى ظهورها فيما عداه من الشرائط التي ذكرها
تحكم وان حملت على انه لا يكون الظهار الا على امرأة تصلح ان تكون موضع الطلاق بان تكون طاهرة منتقلة الى طهر غير المواقعة ونحو ذلك فكما لا تدل
على اعتبار التجريد عن الشرط في الظهار كذلك لا تدل على اعتبار الشاهدين فيه فعد الشاهدين ايض من الشرائط التي تدل الرواية على اعتبارها كما ترى
والاولى ان يق على تقدير تسليم حمل الرواية على المعنى الاول ان دلالة هذه الرواية على اعتبار التجريد ليست الا بالعموم فاذا دلت الروايات الصحيحة على
عدم اعتباره في الظهار فيجب تخصيصها بما سواه جمعا بين الاخبار كما فعله الشيخ في يب فتدبر **قوله** ولرواية القسم بن محمد في يب وصفه بالزيات
وقاسم بن محمد مشترك ويوصف الزيات غير مذكور في كتب الرجال وفي سنده ايض ابو سعيد الادمي وهو سهل بن زياد وحاله معروف **قوله** فقال
لا شئ عليك ليس في الخبر وقوع الشرط فيمكن ان يكون نفي شئ عليه بهذا الاعتبار كما اشار اليه في يب ويحتمل ايضا ان يكون المراد انه لا شئ عليه من العقاب
ثم نهاه عن المعاودة الى مثل ذلك لان التلفظ بالظهار محظور لا يجوز ذكره لان الله تعالى قال وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو

عفو

ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع وقيل والقائل الشيخ وجماعة يصح تعليقه على الشرط وهو ما يجوز وقوعه في الحال وعدمه كدخول الدار
لا على الصفة وهي ما لا يقع في الحال قطعا بل في المستقبل كانقضاء الشهر وهو قوي م

عفو انتهى ولعل نفي العقاب على ما احتمله كان باعتبار كونه جاهلا بحرمة الظهار او باعتبار علمه ع بالعفو عنه في المرة الاولى ويمكن ان يحمل كلامه على البناء على ما قيل من ان الظهار محرم لكن يعفى عن فاعله ولا يعاقب عليه بدليل قوله تعالى بعد ذلك ان الله لعفو غفور كما سبق تفصيل القول فيه فتذكر **قوله** ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع رواه في التهذيب عن ابن فضال عن ابن بكير عن رجل من اصحابنا عن رجل قال قلت لابي الحسن ع اني قلت لامرأتي انت علي كظهر امي ان خرجت من باب الحجرة فخرجت فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر رقبة ورقبتين فقال ليس عليك شيء قويت ام لم تقو وقد ظهر مما نقلنا حال السند لوجود الارسال مع فساد مذهب الراويين لكن لا يجري فيه ما نقلنا عن بعض من التأويلين كما لا يخفى وانت خبير بانه يمكن حمل الخبرين على اليمين بالظهار التي لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوعها لا التعليق بالشرط الذي هو المتنازع فيه ولا حاجة في هذا الحمل على ان يقرء الافعال على صيغة التكلم كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى بل يجري على تقدير القراءة على صيغة المخاطب ايض كما يظهر مما سنحققه في معنى اليمين بالطلاق والظهار ونحوهما فانظر ويمكن الاستدلال ايض على عدم صحة التعليق بما رواه في يب من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال الظهار على ضربين في احدهما الكفارة اذا قال انت علي كظهر امي ولا يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره انه على تقدير الشرط لا كفارة اصلا لكن ان ثبت جواز التعليق بالشرط يمكن حملها موافقا لرواية اخرى منه على ما سيجيء على ان في احدهما الكفارة قبل المقاربة واما المعلق على ما ذكر من الشرط فانما يجب الكفارة بعد المقاربة لو اراد المسيس بعدها ويمكن ايض حمل الضرب الثاني على اليمين وح فلا كفارة فيه ويخرج عن المتنازع فيه فتد **قوله** والقائل الشيخ وجماعة منهم الصدوق في الفقيه وفي المقنع وابن حمزة وجماعة من المتأخرين ثم انه ليس في كلام الشيخ في كتبه ولا في كلام اكثر من جوز التعليق الفرق بين الشرط والصفة فلا يبعد ان يكون مرادهم بالشرط ما يعم الصفة ايض وكلام الشيخ ره في ط صريح في التعميم فانه قال الظهار يصح اجلا او عاجلا فالعاجل ان يقول انت علي كظهر امي والاجل ان يقول اذا دخلت او اذا جاء راس الشهر وفي اصحابنا من منع الظهار اذا كان بشرط انتهى وظ كلام المحقق في يع ايض عدم الفرق فانه قال ولا يقع الا منجزا فلو علقه بانقضاء الشهر او نحو الجمعة لم يقع على القول الاظهر وقيل يقع وهو نادر فاعتبر التنجيز الظ في عدم صحة التعليق مط ثم فرع عليه عدم صحة التعليق بمثال من الصفة ولم يتعرض للشرط اصلا ولولا انه لم يفرق بينهما لكان التعرض لعدم صحة التعليق على الشرط اولى نعم المص ره في شرح الارشاد في اخر شرح قول مصنفه والاقوى وقوعه مع الشرط قال واعلم ان المثال في صدر المسئلة بدخول الدار يخرج عنه نحو ما اذا طلعت الشمس فان الصحيح انه لا يقع فما ذكره الش ماخوذ منه والعلامة ره في عد حكم بعدم جواز التعليق على انقضاء الشهر او نحوه ثم قال هل يقع موقوفا على شرط الاقرب ذلك فلو قال انت علي كظهر امي ان دخلت الدار وان شاء زيد فدخلت او شاء وقع وفي الفرق بينه وبين المعلق نظر انتهى ولعل وجه النظر ان التفرقة بين الشرط والصفة من اصطلاحات الفقهاء وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بينهما اصلا فاذا ظهر منها عدم جواز التعليق على احدهما او جوازه فالظ عدم الجواز او الجواز مط ومجرد كون مورد نص الجواز ههنا من قبيل الشرط على اصطلاحهم لا يوجب تخصيص الحكم به كما اذا كان مورد النص مثال الخاص من الشرط كدخول الحجرة مثلا فانه لا يوجب تخصيص الحكم به هذا وربما قيل ان الحكم بوقوعه معلقا على الشرط يستلزم وقوعه معلقا على الصفة بطريق اولى لان الصفة لازمة الوقوع بخلاف الشرط فانه قد لا يقع فيكون ارادة ايقاع الظهار في الاول اقوى منه في الصفة وان كانت لازمة الوقوع بخلاف الشرط لكن الشرط مما يمكن وقوعه في الحال بخلاف الصفة فالتعليق على الصفة ينافي قصد ايقاعه في الحال بخلاف التعليق على الشرط لامكان حصول الشرط في الحال فهو بالوقوع اولى والحق ان هذه الاعتبارات لا تصلح مناطا للاحكام الشرعية فتد **قوله** وهو ما يجوز وقوعه في الحال لعل المراد جواز وقوعه في الحال نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة فان الدخول الدار ومجيء زيد يجوز بالنظر الى مفهومهما وقوعهما في الحال لو امتنع بسبب امور خارجة بخلاف طلوع الشمس وانقضاء الشهر قبل وقتهما وكذا مجيء الشهر الاتي فانه لا يجوز وقوعها في الحال وان قطع النظر عن الامور الخارجة وقد يفسر الشرط بما امكن وقوعه وعدمه كقدوم المسافر ودخولها الدار والصفة بما قطع بحصوله عادة كطلوع الشمس وزوالها كما سبق من الش في كتاب الطلاق ولعل المراد ما قطع بحصوله بعد ذلك لانه لو قطع بحصوله في الحال فليس من الصفة ولا من الشرط ولا منع من التعليق عليه فيما يعتبر فيه التنجيز فتد **قوله** بل في المستقبل اي بل يقع قطعا في المستقبل واعلم انه لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوع الظهار لو جعله يمينا ويدل عليه ايض روايات كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفيها ولا يكون الظهار في يمين وصحيحة عبد الله بن المغيرة على ما في في قال تزوج حمزة بن حمران ابنة بكير فلما اراد ان يدخل بها قال له النساء لسنا ندخلها عليك حتى تحلف لنا ولسنا نرضى ان تحلف لنا بالعتق لانك لا تراه شيئا ولكن احلف لنا بالظهار وظاهر من امهات اولادك وجواريك فظاهر منهن ثم ذكر ذلك لابي عبد الله ع فقال ليس عليك شيء ارجع اليهن وقريب منها موثقة ابن بكير التي في يب في هذه الحكاية وفي صحيحة اخرى في في عن عبد الله بن المغيرة وغيره بوجه اخر ربما يمكن حمله ايض على ما يوافقهما كما يظهر بالرجوع والتامل وصحيحة صفوان في في عن ابي الحسن ع قال سألته عن الرجل يصلي الصلوة او يتوضأ فيشك فيهما بعد ذلك فيقول ان اعدت الصلوة او اعدت الوضوء فامرأته عليه كظهر امه ويحلف على ذلك بالطلاق فقال هذا من خطوات الشيطان ليس عليه شيء وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ورواية عطية بن رستم قال سالت ابا الحسن ع عن رجل يظاهر من امرأته قال ان كان في يمين فلا شيء عليه وبالجملة فالحكم مما لا خفاء فيه ولكن لا بد من تحقيق معناها وبيان الفرق بينها بين الظهار المعلق الذي اختلفوا فيه فذكر في شرح يع في شرح قول مصنفه ولو جعله يمينا لم يقع ان المراد بجعله يمينا جعله جزاء على فعل او تركه قصدا للزجر عنه او البعث على الفعل سواء تعلق به او بها كقوله ان كلمت فلانا او ان تركت الصلوة فانت علي كظهر امي وهو مشارك للشرط في الصورة ومفارق له في المعنى لان المراد من الشرط مجرد التعليق وفي اليمين ما ذكرناه من الزجر او البعث والفارق بينهما القصد ولما لم يقع

فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر

بعد

لصحيحة حريز عن الصادق ع قال الظهار ظهاران فاحدهما ان يقول انت علي كظهر امي ثم يسكت فذلك الذي يكفر قبل ان يواقع فاذا قال انت علي كظهر امي ان فعلت
كذا وكذا ففعل وجبت عليه الكفارة حين يحنث وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه ع

جعله تبينا للنهي عن اليمين بغير الله ولان الله تعالى جعل كفارته غير كفارة اليمين وفي حسنة حمران قال لا يكون ظهار في يمين انتهى وظاهره كما سيجيء
اجماعا منه في هذا الكتاب في باب الايلاء ان اليمين المنهي عنه هو التعليق على الشرط الذي قصد به الزجر او البعث والتعليق على الشرط الذي اختلفوا فيه
هو ما قصد به مجرد التعليق من غير ضميمة قصد الزجر او البعث وظاهره ايضا كما سيصرح به ههنا في بحث الايلاء اختصاص متعلق اليمين بان يكون
فعله او فعلها بخلاف الشرط وفيه تامل اما اولا فلان دعوى الاختصاص المذكور مما لا يظهر له وجه وكون الغرض الزجر او البعث لا يبعده اذ ربما
كان حرصه الزوجة عليه مكروهة لاحد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل معلق عليه بل النظر كما يشهد به
كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والظهار وامثالهما ويظهر من تتبع موارد استعمالاتهم وقوع التعليق في اليمين على فعل غيرهما ايضا اذا
قصد زجره او بعثه بل في غيره ايضا من الاخبار التي قصد تحقيقها ونقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان او ان لم اكن من اهل الجنة فانت طالق
او علي كظهر امي واما ثانيا فلانه على هذا كان يكون اطلاق الحلف واليمين عليه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة
كذا هذا التعليق حذرا من وقوع المعلق عليه على تقدير المخالفة وعلى هذا فالاستدلال على عدم وقوعه مبينا بالنهي عن اليمين بغير الله تعالى
كانه ساقط اذ المنهي منه هو النهي عن اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق الذي لا يطلق عليه اليمين الا اصطلاحا من الفقهاء او مجازا
وكذا الاستدلال بجعل كفارته غير كفارة اليمين فانه ليس يمينا حقيقة حتى تكون كفارته كفارتها بل هو من حقيقة التعليق بالشرط فحكمه حكمه والظاهر ان
اليمين بهذه الاشياء ليس على هذا الوجه بل ظاهر الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن التعليق الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والتزام
الزجر عنه ان كان فعله او تحقيق وقوع نقيض متعلقه وصدقه ان كان خبرا ولو كان فعلا لغيره فهو يقصد تحقيق انه لا يفعله كما في الخبر وقد يقصد
زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعله وعلى الوجوه فاليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يقول القائل في المحاورات ان فعلت كذا او فعل فلان كذا او ان لم يكن
الامر على ما قلته كان الكلب خيرا مني او احرق كذا او زوجته حرام في نيته وما شابهها فكما لا تعليق هناك حقيقة فكذا ههنا وانما الغرض مجرد الحلف
واليمين وعلى هذا فيتجه ما ذكره من الدليل كما لا يخفى **قوله** لصحيحة حريز عن الصادق عليه السلام ومثلها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر فان جهل وفعل كان عليه كفارة واحدة وجه الاستدلال انه لا يمكن حمل الحنث فيهما
على مخالفة اليمين بان يكون الظهار يمينا للاجماع على عدم انعقاد اليمين بالظهار وللاخبار ايضا كما عرفته فيجب ان يحمل الحنث على مخالفة الشرط فدلت على
انعقاد الظهار مع الشرط ووجوب الكفارة عند مخالفته وفيه ان حمل الحنث على خلاف الظاهر ولا يتعين الحمل عليه لجواز الحمل على التقية لشهرة اليمين
بالظهار بين العامة فيجوز ان تكون الاخبار المذكورة وردت على مذاهبهم واما ما رواه في ف من صحيحة علي بن مهزيار قال كتب عبد الله بن محمد الى ابي
الحسن ع جعلت فداك ان بعض مواليك يزعم ان الرجل اذا تكلم بالظهار وجب عليه الكفارة حنث او لم يحنث ويقول حنثه كلامه بالظهار وانما جعلت الكفارة
عقوبة لكلامه وبعضهم يزعم ان الكفارة لا يلزمه حتى يحنث في الشيء الذي حلف عليه فان حنث وجبت عليه الكفارة والا فلا كفارة عليه فوقع ع لا يجب
الكفارة عليه حتى يجب الحنث فالكلام فيه ايضا كما في الخبرين بل الحمل على اليمين فيه اظهر لقوله حلف عليه فليحمل على التقية كما ذكرنا ويمكن ايضا حمل قوله ع
لا يجب الكفارة عليه حتى يجب الحنث على انه لا يجب الكفارة في الظهار المشروط حتى يشترط الحنث اي لا يجب الكفارة عليه فيه ايضا واشتراط الحنث فيه
عدم فرع وجوبها وح فان حمل على اليمين كما هو ظاهره يستقيم الحكم ولا حاجة الى الحمل على التقية وان حمل على الظهار المشروط كما حمله الشيخ فالخبر يدل
الكفارة م عليه على عدم انعقاده ويكون حجة للقول المشهور لا المذهب الشيخ فتامل وقوله ع وجبت عليه حين يحنث اي لا يجب الا بعد الحنث لا انها تجب بمجرد الحنث بل
يكون حكمه بعد الحنث حكم المظاهر المطلق من انه انما يجب عليه الكفارة بالعود **قوله** وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه ع قال الظهار على
ضربين احدهما الكفارة فيه قبل المواقعة والاخر بعد المواقعة فالذي يكفر قبل ان يواقع فهو الذي يقول انت علي كظهر امي ولا يقول ان فعلت بك كذا و
كذا والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك لا يخفى ان دلالة هذا الخبر على انعقاد الظهار المشروط ووجوب الكفارة
بعد وقوع الشرط اظهر من دلالة الاخبار السابقة لكن بعد ندور القول به على ما نقلنا من المحقق وشهرة خلافه بين من تقدم عليه من الاصحاب مواضعا
لما هو الاصل يمكن حمل الضرب الثاني فيه ايضا على اليمين والتقية والله تعالى يعلم وههنا رواية اخرى عن عبد الرحمن بن الحجاج رواها عبد الرحمن بن
ابي نجران قال سئل صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وانا حاضر عن الظهار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا قال الرجل لامرأته انت علي
كظهر امي لزمه الظهار قال لها دخلت او لم تدخلي خرجت او لم تخرجي او لم يقل لها شيئا فقد لزمه الظهار وسندها لا يخلو عن ضعف باشتراك موسى بن عمر
فيه بين الثقة وغيره والكلام في دلالته كما في السابق فان ظاهره لزوم الظهار المطلق والمشروط جميعا لكن يمكن حمل المشروط فيه ايضا على اليمين والتقية
وقوله فقد لزمه الظهار اي على نحو ما اوقعه ان مطلقا فمطلقا وان مشروطا فمشروطا او يقيد الحكم باللزوم في الثاني بما اذا وقع الشرط فافهم وفي رواية
اخرى ايضا في الموثق عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا حلف الرجل بالظهار فحنث فعليه الكفارة قبل ان يواقع فان كان
منه الظهار في غير يمين فانما عليه الكفارة بعد ما يواقع قال معوية وليس يصح هذا على جهة النظر والاثر في غير هذا الاثر ان يكون الظهار لان
اصحابنا رووا ان الايمان لا تكون الا بالله عز وجل وكذلك نزل بها القران ولا يخفى ان الحكم في الشق الثاني ايضا انما الكفارة في الظهار في غير يمين قبل
المواقعة الا ان يحصل المشروط الذي كان الشرط فيه هو المواقعة ولا يخفى ما فيه من البعد وايضا لا وجه للفرق بين الحلف بالظهار والظهار المشروط
الذي شرط غير المواقعة بهذا الوجه بل الفرق بهذا الوجه بين ما كان الحلف على المواقعة او على غيرها وكذا بين ما اذا كان الشرط المواقعة او
غيرها ولا يبعد ان يكون في الرواية وقع سهو والصواب في الشق الاول بعد ان يواقع وفي الثاني قبل ما يواقع موافقا للرواية الاولى عنه وعلى هذا

نحمل

نخرج الشرط عن المنع منها ويبقى غيره على اصل المنع واما اخبار المنع من التعليق مطلقا فضعيفة جدا لا تعارض الصحيح مع الامكان حملها على اختلال بعض الشروط
غير الصيغة كسماع الشاهدين فانه لو لم يكن ظاهرا لوجب جمعا بينهما ولو اعتبرت والاقرب صحة توقيته بمدة كان يقول انت علي كظهر امي الى شهر او سنة مثلا
لعموم الايات والروايات ولان الظهار كاليمين قابلة للاقتران بالمدة وللاصل ولحديث سلمة بن صخر انه ظاهر من امراته الى سلخ رمضان واتى النبي ص وامره
بالتكفير للمواقعة قبله واقراره حجة كفعله وقوله وقيل لا يقع مطلقا لانه علق حل الوطي في كل المظاهرين بالتكفير فلو وقع موقتا افضى الى الحل بغيره واللازم
كالملزوم في البطلان م

فيحمل الشق الاول على التقية لظاهر الحلف والحنث ويصير قرينة على حمل الرواية الاولى ايضا عليها ثم يبقى ان يقال ان عمر اد معوية الا ان يكون غرضه ايضا ان هذا
لا يصح على مذهبنا بل ينبغي ان يحمل على التقية فتامل ويمكن الاستدلال ايضا بحسنة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل ظاهر عن امراته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فانه اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا وفيه ان
الاستدلال به انما يتم لو حمل قوله فلم يف على انه لم يف بالشرط وخالفه كما فهمه الشيخ في يب حيث جعل الخبر شاهدا على ان الكفارة في الظهار المشروط
لا يجب الا بعد حصول الشرط ولك ان تحمله على انه لم يف بالظهار اي لم يرد الوفاء به وهو وان كان بعيدا لكن حمل عدم الوفاء بالشرط الذي لم يذكر علي عدم الوفاء
في السؤال ايضا لا يخلو عن بعد سيما اذا لم يكن بعنوان اليمين واذا كان بعنوان اليمين فيخرج عن المتنازع فيه ولا بد من الحمل على التقية وبما قررنا ظهر ايضا
حال التمسك بصحيحة سعيد الاعرج عن موسى بن جعفر ع في رجل ظاهر من امراته فوفى قال ليس عليه شيء على ان حمل الوفاء فيه على الوفاء بالظهار وعدم
ارادة المسيس مما لا بعد فيه بخلاف حمله على الوفاء بالشرط لما فيه من البعد كما ذكرنا في الخبر السابق وايضا لو سلم الحمل عليه فليس فيه الا دلالة
مفهوم في غاية الضعف كما لا يخفى على المتامل فتامل واستدل ايضا في شرح لع على صحة الظهار المشروط بعموم الايات الدالة على وقوع الظهار المتناولة
لموضع النزاع وبعموم قوله المؤمنون عند شروطهم ويرد على الاول ان عموم الايات انما يسلم لو صح اطلاق الظهار على المشروط لغة او شرعا وهو
غير ظاهر وعلى الثاني ان عموم الحديث بحيث يشمل الشروط في الامور المحرمة كالظهار محل تامل فتامل واستدل ايضا بموافقته للحكمة فان المراة قد تخالف
الرجل في بعض مقاصده فتفعل ما يكرهه وتمتنع عما يرغب فيه ويكره الرجل طلاقها من حيث يرجو موافقتها فيحتاج الى تعليق ما تكرهه بفعل ما يكرهه
او ترك ما يريده فاما ان يمتنع وتفعل فيحصل غرضه وتخالف فيكون ذلك جزاء معصيتها لضرر جاء من قبلها انتهى وفيه ان التعليق على هذا الوجه
هو اليمين بالظهار على ظاهر ما فسرها هو ره به كما نقلناه وهم لا يقولون بوقوعها كما عرفت وليس من التعليق بالشرط الذي فيه الخلاف نعم انما
يتوجه هذا لو كان الفرق بين الشرط واليمين على ما قررنا ثم هذا الاستدلال مع عدم مشروعية الظهار وكونه منكرا من القول وزورا كما ترى لانه
اذا لم يشرع مع موافقته للمصلحة ظاهرا فلا يبعد ان لا يترتب عليه الاثر ايضا والتقول بانه مع عدم المشروعية اذا ترتب عليه الاثر في الصورة الاخرى
منها ففي الموافقة للمصلحة يتوجه عليه ان الموافقة للمصلحة ربما اوجبت عدم ترتب عليه الاثر لئلا يصير سببا لكثرة الجراة عليه فتامل هذا ما يتعلق
بدلائل القولين في الحكم باحد الطرفين لا يخلو عن اشكال والظاهر ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** فخرج الشرط عن المنع بهما اي
بهاتين الروايتين وبقي غيره وهو الصفة على اصل المنع اي المنع من التحريم ووجوب الكفارة هذا على قول من فرق بين الشرط والصفة على ما نقله
الش واما على تقدير عدم الفرق بينهما كما نقلنا عن الشيخ فحكم بالخروج عن الاصل في انعقاد الظهار فيهما بهذه الروايات بناء على انه لا يعقل فرق بين
الشرط والصفة في هذا الباب كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قوله** على اختلال بعض الشروط فان الظهار الذي سئل عنه في رواية الزيات وابن
بكير اقتصر فيه على ذكر الصيغة مجردا عن باقي الشروط كحضور الشاهدين وغيره فيمكن ان يكون الحكم بعدم انعقاده بهذا الاعتبار ولا يخفى بعده **قوله**
لو اعتبرت اي لو اعتبرت الاخبار من الطرفين ووجب الجمع بينهما واما اذا لم يعتبر كما فيما نحن فيه لضعف اسناد اخبار المنع فلا يجب الجمع بل يطرح بعد
مقاومتها لمعارضة الاخبار الاخرى فافهم **قوله** لعموم الايات والروايات فيه ان عموم الايات والروايات انما يتم لو صح اطلاق الظهار على الموقت
لغة او شرعا وهو غير ظاهر فيجب الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين وهو المجرد عن الوقت فتامل **قوله** ولان الظهار كاليمين لا يخفى ضعفه
اذ الظهار حقيقة شرعية وقبولها للاقتران بالمدة غير ظاهر وقياسها على اليمين مردود واستدل ايضا في شرح لع بانه منكر من القول وزور كالظهار
المطلق ولا يخفى ضعفه ايضا واما التمسك بالاصل حيث ان الاصل عدم اشتراط التابيد فلا يخفى ضعفه ايضا بل الاصل عدم حرمة الوطي وعدم
وجوب التكفير ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك الا في المؤبد نعم لو ثبت عموم حكم الظهار وثبت شموله لغة او شرعا للموقت ايضا فيمكن ان يقال ان
الاصل عدم اشتراط التابيد لكن قد عرفت عدم ثبوت الشمول المذكور على انه ح يرجع الى التمسك بالعموم الذي ذكره اولا واما الرواية فكانها
عامية لا تصلح حجة في مثل هذا الحكم المخالف للاصل فتامل **قوله** واقراره ع حجة كفعله وقوله وفيه ان امره ع بالتكفير يكفي حجة ولا حاجة الى التمسك
باقراره حتى يحتاج الى ضميمة ان تقريره حجة كقوله وفعله ولعل مراده التمسك بالخبر من حيث الاقرار والقول جميعا وفيه بعد اذ التقرير انما كان لو
سكت ع ولم يات برد ولا قبول واما مع حكمه بالتكفير فليس بتقرير بل هو تصريح بصحة ظهاره الا ان تكون الرواية على انه اولا اتى بصيغة الظهار
بحضرته ع بها وحكى ذلك له ص وقرره عليه ثم بعد ذلك واقعها وحكى له ع فحكم بالتكفير انه يتجه التمسك بالتقرير والقول جميعا لكن الرواية على
نقله في شرح لع ليست بهذا الوجه بل انه بعدما اوقع الظهار على الوجه المذكور وواقعها ثم حكى القصة له ع فامره بالتكفير والقول بانه بعد
ما حكى له ع ابتداءه بالظهار على الوجه المذكور وقبل ان يحكي المواقعة سكوته ع وعدم الحكم ببطلان مثل هذا الظهار تقرير له عليه ثم بعد نقل
المواقعة حكمه بالتكفير تصريح بالصحة لا يخفى ما فيه من التعسف اذ الظاهر ان عدم الانكار قبل تمام الكلام ليس تقريرا بل التقرير انما يظهر بعد تمام
الكلام وعدم الانكار عليه ولا التصريح فتدبر **قوله** وقيل لا يقع مط هذا قول الشيخ في ط وف وابن البراج وابن ادريس وظ كلام ط
اتفاق الاصحاب عليه والشهرة العظيمة بينهم فانه قال اذا قال انت علي كظهر امي يوما او يومين او شهرا او سنة لم يكن ظهارا عندنا وعند بعضهم ذلك
قال كثير منهم يكون ظهارا وفي ف وان لم يكن لفظ عندنا لكن لم ينقل خلافا فيه من اصحابنا بل نقل الخلاف من العامة ثم قال دليلنا ان الاصل
براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وهذا القول لا يخلو عن قوة لكن لما ذكره من الاصل لا سيما مع الاجماع او الشهرة بين الاصحاب فتامل **قوله** لانه علق
على حل الوطي في هذا الوطي والحمل الذين يظاهرون في الاية الكريمة على الذين ياتون بصيغة الظهار ولك ان تحمله على الذين يثبت صحة ظهارهم ثم يعودوا

وربما فرق بين المدة الزائدة على ثلثة اشهر وغيرها لعدم المطالبة بالوطي قبلها وهي من لوازم وقوعه وهو غير كاف في تخصيص العموم ولا بد من حضور عدلين
يسمعان الصيغة كالطلاق فلو ظاهر ولم يسمع الشاهدان وقع لاغيا

اى ماداموا كك وح فتعليق حل الوطي منهم بالتكفير لاينافي حل الوطي بعد المدة بدونه اذ بعدها ليسوا بمظاهرين بهذا المعنى فافهم وايضا على
تقدير حمل يظاهرون على المعنى الاول فنقول ان الاية الكريمة وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
قد فسرت بوجوه الاول ان الذين كانت عادتهم ان يقولوا هذا القول المنكر فقطعوه بالاسلام ثم يعودون لمثله فكفارته من عاد ان يحرر رقبة ثم
يماس المظاهر منها لاتحل له مماستها الا بعد تقديم الكفارة الثاني ان معنى يعودون لما قالوا يستداركون لما قالوا الا ان المتدارك للامر عائد اليه
منه المثل عاد غيث على ما افسد اى تداركه بالاصلاح والمعنى ان تدارك هذا القول وتلافيه بان يكفر حتى يرجع حالها كما كانت قبل الظهار الثالث
ان يراد بما قالوا ما حرموه على انفسهم بالظهار تنزيلا للقول منزلة المقول فيه ويكون المعنى ثم يريدون العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم ولا يخفى
عدم تمشي الاستدلال المذكور على الوجه الثالث الذي هو اظهر الوجوه اذ مفاده ليس الا ان كفارة العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم كذا
وهذا لاينافي حل الوطي لهم بعد انقضاء الوقت اذا كان الظهار موقتا وكذا على الثاني فمفاده ان تدارك الظهار ورفع حكمه بكذا وهذا لاينافي
حل الوطي بعد الوقت في الموقت اذ ليس فيه تدارك للظهار واحتياج الى رفعه بل عدم الوطي الا بعد انقضاء الوقت التزام للظهار وعمل بموجبه بل
اللازم منه ليس الا انه اذا اريد وطؤه في الوقت فكفارته كذا وعلى القول بصحة الموقت الامر كك وهذا الدليل انما يتجه على الاول وكانه ابعد الوجوه
فان ظاهره لزوم الكفارة قبل التماس في كل المظاهرين وليس الامر في الموقت كك ومع ذلك فتقييده على هذا الوجه ايضا بالتماس الذي حرموه
على انفسهم بالظهار ليس ببعيد والله تعالى يعلم **قوله** وربما فرق بين المدة الزائدة هذا الوجه مال اليه العلامة في لف حيث قال بعد نقل القولين
ويحتمل القول بالصحة ان زاد عن مدة التربص والا فلا وكان وجهه ان من لوازم الظهار انه يصح للزوجة بعد المرافعة الى الحاكم فينظر الحاكم الزوج بعد ووقوعه
المرافعة ثلثة اشهر ليكفر ويفيء او يطلق ثم يجبره على احد الامرين بعدها كما سيجيء واذا لم تزد المدة على ثلثة فيبطل الظهار بعدها ولا يبقى لحكمه حتى
يجبر الحاكم الزوج على احد الامرين بعدها هكذا ينبغي تقريره واما ما ذكره الش تبعا للمصنف في شرح الارشاد فظاهره انه من لوازم وقوع الظهار صحة
مطالبة الزوجة بالوطي في ايام الظهار ليجبر الزوج على الرجوع والتكفير او الطلاق وليس لها المطالبة قبل الثلثة لانها مدة التربص فاذا لم تزد المدة عليها
فليس لها المطالبة قبل الثلثة وبعدها يزول حكم الظهار وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وفيه ان ما يفهم منه من صحة مطالبة الزوجة بالوطي
بعد التربص ثلثة اشهر فيما اذا زادت المدة عليها او مع التابيد على اطلاقه لا يخ عن اشكال اذ الواجب من الوطي ليس الا في كل اربعة اشهر وبعد انقضاء الثلثة
ربما لم يضق الوقت فلا تستحق لها المطالبة الا ان يق ان الواجب باصل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه
بعد التربص ثلثة اشهر اما التكفير والوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله وهذا وان كان غير مستبعد لكن لا دليل
عليه اذ ما سيجيء من مسئلة المرافعة لا يدل الا على ان يجبره الحاكم على الفيء والتكفير او الطلاق والفيء لا يلزمه الوطي بل الاصل بل يمكن ان يكون بقصد
الوطي والعزم عليه في جملة الوقت المقدر له شرعا والحاصل انه لا يلزم مما ذكروه الا جبره على الطلاق او اظهار الرجوع والتكفير حتى يرفع عنه حكم الظهار
ثم يجب عليه من الوطي ما يجب على غيره من الوطي في كل اربعة اشهر ويمكن ان يحمل مطالبة الوطي في كلام الش على مطالبة تحليله اى انه من لوازم الظهار
ان يصح للزوجة معه مطالبة تحليله للوطي او الطلاق وليس لها ذلك قبل الثلثة لانها مدة التربص بعدها يرفع حكم الظهار اذا لم تزد المدة عليها
وح فيوافق ما ذكرنا فتدبر **قوله** وهو غير كاف في تخصيص العموم هذا رد لما ذكر من التعليل بان عدم مطالبة الزوجة بالوطي قبل الثلثة لا يكفي
في تخصيص عموم الاية والروايات اذ ليست المرافعة ولا صحتها من لوازم وقوع الظهار والحكمة في تربصها تلك المدة على تقدير المرافعة محمول على ما لو كان
مؤبدا او موقتا بزيادة عنها واما اذا لم يكن كك فليس حكمه الا تحريم العود الى ان يكفر من غير ان يصح المرافعة وان بعيدها فائدة هذا تحرير ما ذكره
في شرح يع واعلم ان في لف والايضاح نقل احتجاج الشيخ بصحيحة سعيد الاعرج عن الكاظم عليه السلام في رجل ظاهر من امراته يوما قال ليس عليه شيء
وتبعهما الش في شرح يع لكن اشار الى عدم منافاتها للقول بالتفصيل ايضا واجاب عنها من قبل القائلين بالصحة مط كما هو الراجح عنده بان قوله ليس عليه
شيء لاينافي ذلك لانا نقول ان الظهار بمجرده لا يوجب عليه شيئا وانما يجب الكفارة بالعود قبل انقضاء المدة ولما كانت مدة اليوم قصيرة فاذا اصبر حتى
مضى ليس عليه شيء ولا يخ عن بعد ولكن لم اجد الرواية على ما نقلوه في كتب الاخبار ولم ار احتجاج الشيخ بها وانما نقل في يب والاستبصار صحيحة منه عن الكاظم ع
بهذه العبارة بعينها ولكن فيها بدل يوما قوفا واستشهد بها الشيخ في يب على ان الظهار المشروط لا يجب الكفارة فيه الا بعد حصول الشرط وفي الاستبصار
على ان الظهار المشروط واقع وظاهر انه لا ربط لها بما نحن فيه اصلا وكانه وقع في نسخ العلامة بدل قوفا يوما وما تحريفا من الناسخ فوقع اليه نظره عند تصفح
ما يصلح من الاخبار للاحتجاج في هذه المسئلة من غير ملاحظة كلام الشيخ واستشهاده فرآها حجة للشيخ ههنا فنسب اليه احتجاجه بها كما هو دابه اذ كثيرا ما يقول احتج
فلان بكذا اذا صلح لاحتجاجه به وان لم يحتج هو به وتبعه من تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد من حضور عدلين هذا الحكم مقطوع
به في كلام الاصحاب وادعى ابن ادريس عليه الاجماع وما يصلح مستندا اليه من الاخبار مرسلة ابن فضال المتقدمة عن الصادق عليه السلام قال لا يكون الظهار الا على مثل
موضع الطلاق وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان الرواية يحتمل وجهين وان الاستدلال بها ههنا انما يتجه على احد الوجهين دون الاخر على ان اشتراط العدلين
في الطلاق ايضا محل كلام كما سبق وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ولا في اضرار ولا في غضب ولا يكون ظهار الا على طهر بغير جماع بشهادة
شاهدين مسلمين وهي لا تدل الا على اشتراط شاهدين مسلمين لا العدلين على ما ذكره الاصحاب وقد يتمسك بعموم اشتراط العدالة في الشاهدين وفيه اشكال
والله تعالى يعلم ثم ما تضمنته حسنة حمران من عدم الظهار مع الاضرار قد عمل به الشيخ في يه والمحقق في النافع وكلام اكثر الاصحاب مطلق خال عن هذا التفصيل ونسبه
العلامة ره في لف الى الشذوذ الى قول مشعر بتمريضه لعله لعموم الاية والروايات وعدم صلاحية الحسنة حجة لتخصيصها مع انه في سياق الاية اشعار باستظهارها

وكونها طاهرا من الحيض والنفاس مع حضور الزوج او حكمه وعدم الحبل كالطلاق وكان عليه ان ينبه عليه لعله اهمله لظهور ان هذه شرايط الطلاق
وان لا يكون قد قربها في ذلك الطهر مع حضوره ايضا كما سبق فلو غاب وظن انتقالها منه الى غيره وقع مطلقا وان يكون المظاهر كاملا بالبلوغ والعقل قاصدا
فلا يقع ظهار الصبي والمجنون وفاقد القصد بالاكراه والسكر والاغماء والغضب ان اتفق ويصح من الكافر على اصح القولين للاصل والعموم وعدم المانع اذ ليس
عبادة يمتنع وقوعها منه ومنعه الشيخ لانه لا يقر بالشرع والظهار حكم شرعي ولانه لا يصح منه الكفارة لاشتراطها بنية القربة فيها فيمتنع منه الفئة وهي من
لوازم وقوعه ويضعف بانه من قبيل الاسباب وهي لا تتوقف على اعتقادها والتمكن من التكفير متحقق بتقديم الاسلام لانه قادر عليه ولو لم يقدر على العبادة
الا ان يق انه يجوز ان يكون طاريا او يق ان لا مانع من قصد الاضرار والاستضرار لا يستلزم والصحة في شرح الارشاد جعل الاصح الوقوع ولو في اضراره وهو كما ق
ويمكن حمل الرواية على ما لم يقصد التحريم بل قصد اضرارها بالتخويف والله تعالى يعلم قوله وكونها طاهرا من الحيض والنفاس هذا الشرط موضع وفاق بين
علمائنا كما ذكره في شرح نع ويدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفيها قلت وكيف يكون الظهار قال يقول الرجل لامرأته وهي طاهرة في غير
جماع انت علي حرام مثل ظهر امي واختي وهو يريد بذلك الظهار وكذا حسنة حمران ومرسلة ابن فضال المتقدمتين انفا قوله لظهور ان هذه شرائط
الطلاق لا يكفي هذا بل لا بد من ظهور موافقة الظهار له في الشرائط ايضا ولا يصح دعوى ذلك على الاطلاق لاختلاف بينهما في بعض الشرائط كوقوعه بملك
اليمين واشتراط الدخول على ما سيذكره عنقريب ودعوى ظهور الموافقة بينهما في خصوص هذه الشرائط لا يخ عن تعسف الا ان يكون المراد ظهوره بالنسبة الى
المتتبع للاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما ذكرنا فهم قوله وان لا يكون قد قربها هذا ايضا موضع وفاق بين الاصحاب ويدل عليه نص صحيحة زرارة وحسنة
حمران ومرسلة ابن فضال المذكورة انفا قوله مع حضوره ايضا كما في الطلاق وكانه لا خلاف بينهم في الموافقة بينهما في ذلك قوله والغضب ان اتفق
اي اتفق الغضب الذي فقد معه القصد ولا ريب في عدم الانعقاد مع مثل هذا الغضب بل اطلق بعضهم كالمحقق في النافع عدم الانعقاد مع الغضب
ظاهر كما ذكره السيد المحقق في شرحه يقتضي عدم الفرق بين ان يبلغ حد ارتفاع القصد ام لا وهو الموافق لصحيحة ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال
الظهار لا يقع على الغضب وكذا حسنة حمران السابقة ثم انه لما سبق منه في كتاب النكاح اختيار وقوع الظهار بالمتمتع بها كما هو مذهب الاكثر لم يتعرض
لذلك هنا وقد فصل القول فيه هناك فلا حاجة الى اعادته قوله للاصل اذ الاصل عدم منع الكفر من انعقاده وفيه تامل كما اشرنا اليه سابقا
بل الاصل براءة الذمة وعدم التحريم ما لم يثبت خلافه نعم انما يتجه التمسك بعد التمسك بعموم الاية والروايات وهو في ضمن قوله والعموم فافهم
قوله ومنعه الشيخ بل كلامه في ط يشعر بالاجماع او الشهرة العظيمة بين الاصحاب حيث قال الظهار لا يقع من الكفار عندنا لان التكفير يفتقر الى نية القربة
عندنا المشعرة بما ذكرنا الكن لم ينقل الخلاف الا من ابن ادريس قوله لاشتراطها بنية القربة فيها وقد قدمنا كلاما في مثل هذا الموضع في كتاب النذر وهو انه
ان اراد باشتراط نية القربة فيها اشتراط قصدها بحيث يترتب عليه المقصود اي استحقاق الثواب عليه ويكون قابلا له فعدم امكانها في الكافر مسلم لكن لا نسلم
اعتبار مثل هذه القربة في النية لعدم الدليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالفين لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم
جزموا بصحة بعض عباداته كالعتق وتاملوا في بعض اخر وان اراد به اشتراط ايقاع الفعل طلبا للتقرب الى الله تعالى او نيل الثواب وما يقرب من ذلك سواء
حصل له ما نواه او كان قابلا لذلك في نفس الامر ام لا فعدمها في حق الكافر مطلقا ممنوع لامكانها فيمن اقر بالله تعالى كاهل الكتاب بما يعتقده ذلك في
منكوبة تعالى كالدهرية هنا ويمكن ان يوجه ههنا ان الكافر لما لم يعتقد شرعية الظهار فلا يمكنه قصد القربة في كفارته فيفطن قوله وهي من لوازم
وقوعه كما يرشد اليه من قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة اه وايضا لم يفرق احد بينهما فلا يجوز القول بصحة
الظهار دون الكفارة فتدبر قوله وهي لا تتوقف على اعتقادها لا يق لا بد من قصد الظهار وتحريم الزوجة به واذا لم يقر بالشرع لا يمكنه هذا
القصد لانا نقول لانم وجوب قصد التحريم به بل القصد المعتبر في الظهار هو القصد الى مدلوله وهو انها عليه حرام كظهر امه ويمكن القصد اليه وان لم يعتقد
تحريمها عليه بذلك كما يق ان يكن كذا فهذا حرام على كلحم الخنزير فانه يقصد مدلوله وان لم يعتقد وقوع التحريم به فكذا فيما قصد مدلوله تصير حراما
عليه ويترتب عليه احكامه وان لم يعتقد ذلك لانه من قبيل الاسباب فافهم قوله والتمكن من التكفير متحقق اه اورد عليه ان الذمي مقر على دينه فحمله
على الاسلام لذلك بعيد ويرد ان الخطاب بالعبادة البدنية لا يتوجه على الكافر الاصلي واجيب بان الا نحمل الذمي على الاسلام ولا نخاطبه بالصوم
ولكن لا نقول لا تمكنك من الوطي الا هكذا فاما ان تترك او تسلك طريق الحل كذا في شرح نع وكانه اراد بعدم توجه الخطاب بالعبادة البدنية على الكافر
الاصلي انه ليس لنا الزامهم بها وايذاؤهم على تركها وان كانوا مكلفين بها شرعا عندنا لعدم صحتها بدون الاسلام فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم
بالاسلام ويفهم من التقييد بالبدنية ان لنا الزامهم بالعبادات المالية كالزكوة وكان المراد الزامهم باصل اداء المال لا بالزكوة التي هي عبادة لتصريحهم
بانه لا يصح من الكافر اداؤها فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام ويفهم من تقييد الكافر بالاصلي توجه الخطاب بالعبادة البدنية على المرتد
اذ لا يلزم من الزامه بها الا الزامه بالاسلام بناء على عدم صحتها مع الارتداد ولا منع منه بل يجب فتدبر قوله والاقرب صحته بملك اليمين هذا
مذهب ابن ابي عقيل والشيخ وابن حمزة وجماعة من المتاخرين وكان مذهب علي بن بابويه ايضا فانه روى في مقنعه قال ان حلف بظهار امته او احرج مملوكته
من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امرأته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها حتى يكفر وفي ف نسبه الى علمائنا
في الصحاح ثم استدل عليه باجماع الفرقة المحقة واخبارهم والاية الكريمة قوله لصحيحة محمد بن مسلم وكذا صحيحة صفوان التي رواها عن ابي الحسن الرضا
وفيها وسئله عن رجل ظاهر من امرأته وجاريته ما عليه قال عليه لكل واحدة منهما كفارة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا
وحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل كان له عشر جوار فظاهر منهن كلهن جميعا بكلام واحد فق
عليه عشر كفارات وحسنة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من جاريته قال هي مثل ظهار الحرة وموثقة اسحق بن عمار قال سالت
ابا ابرهيم ع عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا سواء ورواية زرارة التي في ق قال قلت لابي جعفر ع اني ظاهرت من ام ولدي ثم وقعت
عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت خبير بان ادلة القول الاتي لا تصلح لمعارضة هذه الروايات مع تضافرها وتظاهرها
فتد قوله وذهب جماعة منهم المفيد وابو الصلاح وسلار وابن البراج والصدوق وابن ادريس ونقله عن المرتضى قوله ورواية حمزة بن حمران
وكذا مرسلة ابن فضال المتقدمة لا يكون ظهار الا على مثل موضع الطلاق ورواية حمران التي في الفقيه بسند موثق حسن قال قلت لابي عبد الله

لا امتنع تكليفه بها عندنا وانما تقع منه باطلة لفقد شرط مقدور والاقرب صحته بملك اليمين ولو مدبرة او ام ولد للدخول في عموم والذين يظاهرون من نسائهم كدخولها في قوله تعالى وامهات نسائكم في تحريم ام الموطوءة بالملك ولصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال وسالته عن الظهار على الحرة والامة فقال نعم وهي تشمل الموطوءة بالملك والزوجة وذهب جماعة الى عدم وقوعه على ما لا يقع عليه الطلاق لان المفهوم من النساء الزوجة ولرواية حمزة بن حمران فيها فيمن يظاهر من امته قال يأتيها وليس عليه شئ ولان الظهار كان في الجاهلية طلاقا وهو لا يقع بها وللاصل ويضعف بمنع الحمل على الزوجة وقد سلف والسبب لا يخصص وتحقق في الاصول م

والرواية ضعيفة السند وفعل الجاهلية لا حجة فيه وقد نقل انهم كانوا يظاهرون من الاماء ايضاً والاصل قد اندفع بالدليل وهل يشترط كونها مدخولا بها قيل لا للاصل والعموم والمروي صحيحاً اشتراط الدخول فروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يكون ظهاراً ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي صحيحة الفضيل ايضا عن الصادق ع قال لا يكون ظهاراً ولا ايلاء حتى يدخل بها وهذا هو الاصح وهو مخصص للعموم بناء على ان خبر الواحد حجة ويخصص عموم الكتاب ويكفي الدبر لصدق الوطي به كالقبل ويقع الظهار بالرتقاء والقرناء والمريضة التي لا توطأ كذا ذكره المص والجماعة وهو يتم على عدم اشتراط الدخول اما عليه فلا لاطلاق النص باشتراطه من غير فرق بين من يمكن ذلك في حقه بالنظر اليه واليها وغيره ولكن ذكر ذلك من اشترط الدخول كالمص ومن توقف كالعلامة والمحقق ويمكن ان

يكون قول المص هنا من هذا القبيل فكيف كان فبناء الحكم على اشتراط الدخول غير واضح والقول بانه انما يشترط حيث يمكن تحكم ومثله حكمهم بوقوعه من الخصي والمجبوب حيث يمتنع الوطي منهما ويجب الكفارة بالعود وهي ابن الصغير متوسط بين مذكر ومؤنث احدهما مضمر للاخر فاعله مطوي على المراد من العود ارادة الوطي لا بمعنى وجوبها مستقر بارادته م

رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي يريد ان يرضى بذلك امرأة قال يأتيها وليس عليها ولا عليه شيء ويمكن الجواب عنها مع قطع النظر عن السند اما عن الاول فبان دلالته لو صحت ليست الا بالعموم فعند معارضة الروايات الاخرى وجب الجمع بينهما بتخصيص العام واما عن الثاني فبانه يمكن حمل قوله يريد ان يرضى بذلك امرأة على انه لم يقصد الظهار والتحريم بل الغرض مجرد التلفظ به ليرضى به زوجته وح فعدم صحته بهذا الاعتبار لا لانه لا يقع على الامة فافهم ويمكن الاستدلال ههنا ايض بما ذكره من ان من لوازم الظهار المطالبة بالوطي والمرافعة ولا يصح ذلك في المملوكة وقد عرفت جوابه فتذكر

قوله والرواية ضعيفة السند اي ليست بصحيحة بل هي موثقة حسنة لان في طريقها ابن فضال وابن بكير وهما ثقتان فطحيان وحمزة بن حمران وذكروا ان له كتابا على ان الموثق عند الشارع ضعيف ويمكن ان لا يعتد بكونه صاحب كتاب في الحسن اذ لا يرفع جهالة الحال كثيرا هذا والشيخ ره في الاستبصار حمل الرواية على انه اذا اخل شيء من شرائط الظهار لان حمزة بن حمران روى عنه هذه الرواية في كتاب النوادر فزاد فيه يقول ذلك لجاريته ويريد به ارضاء زوجته وهذا يدل على انه لم يقصد الظهار الحقيقي واذا لم يقصد ذلك لم يحصل ظهار صحيحا ولا يحصل على وجه يتعلق به الكفارة والظاهر ان ماذكره اشارة الى ما رواه في يب عن حمزة بن حمران قال قلت لابي عبد الله ع رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي يريد ان يرضى بذلك امرأته قال يأتيها ليس عليه شيء لكن قوله لامرأته سهو وكان بدله لامته موافقا لما نقلناه عن الفقيه عن حمران بل لا يبعد ان تكون الرواية واحدة ويكون خلاف الكتابة في الراوي سهوا من احدهما وعلى تقدير صحة ما في يب وكونه غير الرواية التي اشار اليها في الاستبصار يمكن حمله على ان رضاء امرأته باعتبار انه قصد بما قال الظهار وتعظيمها وتبجيلها ومكانها عنده لا تحريمها او باعتبار انها كانت ممتنعة عن المقاربة فقصد بالتلفظ بالظهار ارضائها وان تطمئن منه من غير قصد التحريم ويقال لان الامراة الثانية غير الاولى والله تعالى يعلم **قوله** كانوا يظاهرون من الاماء ايض فيعتزل سيدها فراشها وان الطلاق ايض كان في الجاهلية كما ينبه عليه قول الاعشى ايا جارتي بيني فانك طالقة كذا في شرح ثع وشرح الارشاد للمص ولا يخفى ان كون الطلاق في الجاهلية لا يضر ما ذكره المستدل لانه لم يدع اختصاص طلاقهم في الظهار بل قال ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية وعلى تقدير دعوى الاختصاص يحمل الطلاق في البيت على الظهار الذي كان عندهم طلاقا نعم لو ادعى انهم لم يتلفظوا بالطلاق اصلا لكان ما ذكره رد عليه ولم يدع ذلك احد ولو كان البيت هكذا اجارتي ليدل على وقوع الطلاق عندهم بالمملوكة لكان ذلك ردا على الدليل لكن في نسخ الشرحين على ما نقلناه **قوله** والمروي صحيحا اشتراط الدخول هو مذهب الشيخ والصدوق وظ ابن الجنيد وابن البراج وعليه اكثر المتاخرين وذهب المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة وابن ادريس الى عدم الاشتراط لعموم الاية وهو متجه على راي من لم يعمل باخبار الاحاد كالمرتضى وابن ادريس او لم يجوز تخصيص الكتاب بها والا فالمتجه الاشتراط كما اشار اليه الشارح **قوله** عن احدهما ع قال ره متن الرواية في يب هكذا قال في المرأة التي لم يدخل بها زوجها قال لا يقع عليها ايلاء ولا ظهار ورواية فضيل في يب هكذا قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل مملك ظاهر من امرأته قال لا يلزمه وقال لا يكون ظهارا ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي في ليس قال لا يلزمه ويدل ح قال فقال ره في شرح ثع استدل ايض بما في رواية حمران لا يكون ظهارا الا على طهر بغير جماع وهو سهو فانه في حسنة حمران على ما في في والفقيه وبيب بغير جماع كما نقلنا سابقا لا بعد جماع كما نقله فلا تغفل وذكر ايض في شرح ثع ان هذا الخلاف يأتي في الامة ايض على القول بوقوع الظهار بها لتناول الروايات الدالة على الاشتراط الدخول بها كما تناولت الحرة وتوهم اختصاص ذلك بالحرة ضعيف جدا بل باطل ولا يخفى انه لا عموم لرواية محمد بن مسلم على ما نقلنا بل هي مختصة بالمرأة التي لم يدخل بها زوجها فلا يتناول المملوكة وكذا لا عموم لرواية الفضيل ان رجعنا الضمير في قوله ع بها الى المرأة المذكورة قبله نعم لو ارجع الى المرأة مط لكانت عامة لكن بمجرد الاحتمال لا يمكن الحكم بعمومها واما رواية حمران فقد ظهر لك حالها ومن هذا ظهر ان القول باختصاص اشتراط الدخول بالزوجة ليس على ما وصفه من الضعف بل البطلان فت **قوله** اما عليه فلا يمكن ان يحمل كلامهم على تقدير الاشتراط بما اذا كان صيرورتها رتقاء او قرناء او مريضة انما وقعت بعد الدخول ومثله القول في الخصي والمجبوب ويمكن ايض في الرتقاء والقرناء وقوع الوطي دبرا فيصح الظهار فيهما لا ينافي اشتراط الدخول ايض لتعميمهم في الدخول كما صرح به المص فت **قوله** ويمكن ان يكون قول المص هنا من قبيل الاشارة الى انه يمكن ايض ان يكون مذهبه في هذا الكتاب عدم الاشتراط ولكون غرضه نسبة الاشتراط الى الرواية وعلى هذا فلا اشكال على ما ذكره هنا فتامل **قوله** فبناء الحكم على اشتراط الدخول اي مبنى الحكم وما يصح توجيهه على تقدير القول بالاشتراط بحيث يجامع معه غير واضح واما جعل بنائه على الاشتراط اي تفريعه عليه فلا يتوهم من كلامهم حتى يرد عليه واعلم ان القول بوقوع الظهار بالرتقاء واختيها مع عدم صلاحيتهن للوطي على القول بعدم تخصيص التحريم في الظهار بالوطي وشموله لساير الاستمتاعات ظ واما على القول الاخر كما هو ظ المص فان الظ من قوله بل بمعنى تحريم وطئها كما سيشير اليه الش تخصيص التحريم بالوطي فلعله باعتبار احتمال زوال العلة وان لم تصلح للوطي بالفعل فغرضه وقوع الظهار وتحريم الوطي عليه لو زالت العلة **قوله** واما تجويزه بالمجبوب وكذا الخصي الذي يمتنع الوطي منه بان لا يمكنه ايلاج قدر الحشفة فمبني على القول بتعميم التحريم واما على القول بتخصيصه بالوطي فلا يقع منهما كما صرح جوابه فت **قوله** ويجب الكفارة بالعود لا يخفى ان تفسير العود بارادة الوطي ليس بعدا ارادتها منه بل العود بمعنى العود الى الوطي التي حرمه المظاهر على نفسه والارادة مضمرة كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اردت القرائة واردتم القيام والدليل على هذا الاضمار قوله تعالى من قبل ان يتماسا اذ لو لم يضمر الارادة وحمل الكلام على العود الى الوطي كما ذكره بعض العامة يلزم ان يكون الكفارة بعد التماس وعلى هذا فمفاد الاية الشريفة ان الذين يظاهرون ثم يريدون العود الى التماس فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وانت خبير بان قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يدل على ازيد من وجوب الكفارة قبل التماس بمعنى تحريمه قبلها على ما ذكره الاصحاب سواء حمل العود على ما ذكروه او حمل على احد الوجهين الاولين اللذين ذكرناهما سابقا فلا يمكن ما يخفيه الوجه الراجح من الوجوه المذكورة ان على

على ما هو المش بين الاصحاب يوافق الوجه الثالث الذي نقلنا والثاني ان المراد بالعود ما ارادة الوطي م

هذا م

الوجهين

بل بمعنى يحرم وطيها حتى يكفر فلو عزم ولم يفعل ولم يكفر ثم بدا له في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة فرجح في بيان استقرارها به مجيبا بانه لا اثر وهو قوله تعم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة عليه وفي الدلالة عليه نظر فانما ظاهرها وجوبها بالعود قبل ان يتماسا لا مطلقا وانما يحرم الوطء قبله به لا عليها الا ان تكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك لا للظهار فلو تشبهت عليه على وجه لا يحرم عليه او اسند خلسة وهو نائم لم يحرم عليها ثبوت الحل لها قبله والاصل بقاؤه ويفهم من قوله بمعنى تحريم وطيها حتى يكفر ان غير الوطء من ضروب الاستمتاع لا يحرم عليه وهو احد القولين في المسئلة لظاهر قوله تعم قبل ان يتماسا

الوجوه المذكورة لا يتغير الحكم المستفاد منها هذا ونقل في شرح نع عن ابن الجنيد ان المراد بالعود امساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه محتجا بان العود للقول بمعنى مخالفته يقال فلان قال قولا ثم عاد فيه وعاد له اي خالفه ونقضه وقريب من قولهم عاد في هبته والغرض من الظهار وصف المراة بالتحريم فكان بالامساك عائدا انتهى وظاهره وجوب الكفارة بمجرد ذلك من غير توقف على ارادة الوطي كما هو مذهب الشافعية وفيه مع ابا لفظه ثم الدال على التراخي عنه انه حقيقة الظهار ليس الا تحريم وطئها عليه وذلك لا ينافي بقاؤها في عصمته فلا يكون ابقاؤها عليه كان عودا فيما قاله بل العود لا يتحقق الا بفعل ما ينافيه وهو الوطي كما هو الظ او بارادته ايض على احتمال فيجب الحمل على احدهما لكن قد عرفت انه على تقدير الحمل على الاول يجب ايض ضمان الارادة بدليل قوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو سلم صحة اطلاق العود على ما ذكره فلا يمكن الحكم بارادته ووجوب الكفارة له لاحتمال ما ذكره الاصحاب موافقا لجماعة منهم ايض احتمالا ظاهرا بخلاف الحكم بوجوب الكفارة بعد العود بالمعنى الذي ذكره الاصحاب اذ لا ريب في استفادته من الاية الكريمة على جميع التقديرات ويدل عليه ايض حسنة جميل بن دراج بابرهيم بن هاشم على ما في نع وب عن ابي عبد الله ع وفيها وسئلته عن الظهار متى تقع على صاحبه الكفارة قال اذا اراد ان يواقع امراته قلت فان طلقها قبل ان يواقعها اعليه كفارة قال لا سقطت الكفارة عنه وهذه الرواية في الفقيه ايض هكذا وسئله جميل بن دراج عن الظهار اه وطريقه الى جميل صحيح وصحيحة ابي بصير على ما في شرح نع قال قلت لابي عبد الله ع متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع الحديث وصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يظاهر من امراته ثم يريد ان يتم على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت فان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر الحديث واما وجوب الكفارة بمجرد الظهار فمما لم يقل به احد ويدل على نفيه الاية والروايات فلا عبرة بتوهم ذلك من بعض الروايات كموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ظاهرت من امراتي قال اذهب فاعتق رقبة الحديث بل يجب حمل امثالها على الوجوب لكفارة لو اراد العود فتامل **قوله** بل بمعنى تحريم وطئها حتى يكفر هذا هو المش بين الاصحاب ووجهه ما اشرنا اليه من ان الاية الكريمة لا تدل على ازيد من هذا وكذا الادلة عليه من الاخبار واستدل عليه شرح نع بصحيحة الحلبي المتقدمة انفا قال فان ظاهرها ان جواز المس متوقف على التكفير فمتى لم يفعل لا يستقر عليه وانما يكون شرطا في جواز المس وهو المراد من الوجوب غير المستقر لا الوجوب بالمعنى المتعارف انتهى ولا يخفى ما في التقريب الذي ذكره والاظهر ان يقول ان حكمه ع في الشق الاول بعدم الكفارة وفي الشق الثاني بانه لا يمسها حتى يكفر دون لزوم الكفارة على البت يشعر بعدم وجوبها بمجرد ارادة المس الا انه يجوز تمسها حتى يكفر وذكر في شرح نع ان ما اوردناه من صحيحتي جميل بن دراج والحلبي صريح في هذا المعنى حيث تضمنتا ترتب الكفارة على ارادة المواقعة وسقوطها بالطلاق وفيه ان صراحة جميل فيما ذكره من سقوطها بالطلاق قبل الوقاع انما هو اذا كان قوله قلت فان طلقها اه سؤالا عما اذا طلقها قبل ان يواقعها بعد ما اراد ان يواقعها والكلام ليس بصريح فيه بل يجوز ان يكون سؤالا عما اذا طلقها قبل ان يواقعها من دون ان يريد مواقعتها ويكون الغرض تصريحه بما فهم من الكلام السابق وح فلا دلالة فيه على ما ذكره نعم ربما كان لاحتمال الاول اظهر سيما مع قوله ع سقطت الكفارة لاشعار السقوط بثبوت قبله وهو فيما اذا اراد الوطي اولا واما اذا لم يرد الوطي فلا كفارة لا انها سقطت ولو قطع النظر عن اظهرية الاحتمال الاول فيمكن التمسك ايض بالطلاق فان طلقها الشامل بظاهره للصورتين لكن على الوجهين دعوى الصراحة كما ترى واما صحيحة الحلبي فقوله فيها ثم يريد ان يتم على طلاقها يحتمل على وجهين كما اشرنا اليه سابقا في الحاشية احدهما انه يريد ان يبقى على مفارقتها وعدم العود الى وطئها وثانيهما ان يحمل على التعليلية اي يريد ان يتم الظهار بسبب طلاقها وعلى الاول فليس فيها حديث الطلاق وسقوط الكفارة به اصلا وعلى الثاني ان ذكر الطلاق لكن لم يحكم بسقوط الكفارة بل بانه لا كفارة عليه وليس صراحة بل ولا ظهور في ان الطلاق بعد ارادة الوطي بل يجوز ان يكون بدون ارادة الوطي نعم لو تمسك باطلاقها الشامل للصورتين لكان له وجه لكن اين هو من الصراحة في سقوطها بالطلاق على ما ادعاه فتامل **قوله** وانما ظاهرها وجوبها بالعود اه توضيحه انه لم يكن قبل ان يتماسا لكان المستفاد من الكلام وجوب تحرير الرقبة بارادة الوطي مطلقا اما مع ضميمته ذلك فظاهره ان عند ارادة الوطي يجب تحرير رقبة قبل التماس بمعنى انه يحرم التماس قبله وحمله على انه يجب تحريرها مط ويجب ان يكون ذلك قبل التماس اي لو وقع التماس كان التحرير قبله خلاف الظ ولو سلم فلا ريب انه ليس باظهر من المعنى الاول فلا يمكن الحكم به مع وجود ذلك الاحتمال بخلاف الوجوب بمعنى الاول لعدم الخلاف فيه هذا واجاب في شرح نع بمنع دلالتها على الوجوب مط بل غايته ان يدل على توقف التماس عليها وذلك مطلوبنا وهذا هو الذي ذكره هيهنا على ما اوضحناه لكن قوله بل غايته كما ترى اذ بعد منع دلالتها على الوجوب مط لا يبقى مجال مناقشة ولان الكلام على توقف التماس على الكفارة فلا يبقى لقوله غايته المشعر بامكان منع ذلك ايض وجه وجعله اشارة الى انه يمكن حملها على توقف فضل التماس عليها لا اجلها بعيد عن سوق الكلام في هذا المقام ثم قال ولو سلم الوجوب فالمراد به المقيد بقبلية التماس والقبلية من الامور الاضافية لا تتحقق بدون المتضائفين فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب وذلك هو المراد من الوجوب غير المستقر انتهى ولا يخفى ما فيه اذ تقييد الوجوب بقبلية التماس مما لا اتجاه له اذ يصير المعنى ح يجب التحرير اذا تحقق قبليته التماس كما ترى اذ يلزم ح ان لا يجب التحرير ما لم يقع التحرير والتماس بعده لما ذكره من ان القبلية من الامور الاضافية لا يتحقق بدون المتضائفين وايض قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب فيه انه المعنى لتوقف وجوب شئ على ما يتحقق بعده وان اراده بتقييد الوجوب تقييد الواجب اي الواجب هو التحرير المقيد بقبليته التماس فلا يصح قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب بل يلزم ح استقرار وجوب التحرير بالعود مع كونه متصفا بقبلية التماس فبعد ارادة الوطي لا يخرج عن عهدة التكليف الا بالتحرير والتماس بعده وفيه اعتراف بما ذكره المستدل مع زيادة لم يقل بها احد وغاية توجيه كلامه ان يق ان المراد بتقييد الوجوب بقبلية التماس انه لا وجوب الا فيما اذا وقع قبل التماس وفيما لم يحصل التماس لم يكن وجوب فوقوع التماس كاشف عن تحقق الوجوب

قبله

اذ الظ منها الوطي كما في قوله تعم فمتى ... منه اعم فيل ان يتوهم وان كان بحسب اللغة اعم منه حذرا من الاشتراك ولا يرد استلزامه النقل والاشتراك خير
منه لانا نجعله متواطيا على معنى يشترك فيه لكثره هي تلاقي الابدان مطلقا واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده وهو اولى منهما ومن المجاز
ايضا ومنه يظهر جواب ما احتج به الشيخ على تحريم الجميع استنادا الى اطلاق المسيس ح

قبله وبعده عن عهده وذلك هو المراد من الوجوب عند المستقر ولا يخفى ما فيه من التعسف ثم انه على ما رجحه في التحرير وجوب الكفارة بعد ارادة الوطي
وجوب بالمعنى المتعارف ولا اشكال في قصد الوجوب في نيتها واما على ما هو المص فوجوبها ليس بالمعنى المتعارف اي ما يذم تاركه او يعاقب على تركه اذ لا ذم
ولا عقاب على تركها مع ترك الوطي ايضا ومع الوطي لا ذم على ترك الكفارة بل على وقوع الوطي على هذا الوجه كما ان المصلي للنافلة بغير طهارة انما يعاقب
على ايقاع الصلوة على هذا الوجه لا على ترك الطهارة بل وجوبها وجوب شرطي كوجوب الطهارة لصلوة النافلة وعلى هذا فلو قصد الوجوب في نيتها
كان عليه ان يقصد الوجوب بهذا المعنى وكذا في كل ما هو واجب بمعنى الشرط وليس بواجب في نفسه كالتسمية للذبح ولو كان مندوبا في نفسه امكن نيته
الندب ايضا ومن هنا يظهر انه لو اعتبر الوجه في النية فلا ينحصر ذلك في الوجوب والندب بالمعنى المتعارف بل يمكن ان يكون الوجوب او الندب بمعنى الشرط
بان يكون فعل شرطا بامر يحيث يحرم الاتيان به بدونه او يكون الاولى تركه بدونه فينوي الاتيان بذلك الامر ليجوز له ذلك الفعل او لئلا يكون
مرجوحا ويقصد بذلك التقرب الى الله تعالى بامتثال امره في التجنب عن حرام او التنزه عن مرجوح حيث يريد الفعل وان لم يكن في نفسه واجبا او مندوبا
كالتسمية او التعريب مثلا في وقت الحدث وان لم يعتبر الوجه وكفى قصد القربة كما هو الظ فليكف فيهما ايض قصد القربة بتقريب ما اشرنا اليه فتامل

قوله اذ الظ منها الوطي اه يمكن تقريره بوجهين احدهما وعليه بناء ما علقه سلطان العلماء ره على هذا المقام من الحواشي ان المراد يكون الظ منها
الوطي انه حقيقة عرفية او شرعية في الوطي كما استعمل كذلك في اية الطلاق وذلك لانه يستعمل في الوطي بخصوصه كما ذكرنا والاصل في الاستعمال الحقيقة و
يرجح انه بحسب اللغة حقيقة في الاعم منه فلو لم يكن حقيقة شرعية او عرفية في الوطي يلزم الاشتراك لغة بين الاعم والاخص فقوله حذرا من الاشتراك
او تقرير الايراد كما ذكره سلطان العلماء ره انه لا خلاف في كونه حقيقة في المعنى العام لغة فاحد الامرين من النقل او الاشتراك اللفظي بحسب اللغة لازم
بناء على ما ذكرتم من اطلاقه على الوطي حقيقة لان هذا الاطلاق ان كان بحسب وضع اخر عرفي او شرعي كما ذكرتم يلزم النقل وان كان بحسب وضع لغوي
اخر يلزم الاشتراك في اللغة والقول به اولى لانه خير من النقل على ما حقق في الاصول اذا كان مشتركا لغة يمكن كونه ههنا مستعملا في المعنى العام مع
كونه في اية الطلاق في الخاص وحاصل الجواب ظ ولا يخفى ما في كل من التقريرين الاخيرين والجواب اما التقرير فلان استعماله في الوطي وكون الاصل في الاطلاق
الحقيقة يكفي في الاستدلال ولا حاجة فيه الى اثبات انه حقيقة عرفية او شرعية فيه ونفي الاشتراك اللغوي اذ على تقدير الاشتراك لغة ايضا بين العام
والخاص لا يمكن الا الحكم بحرمة الخاص وقبل الكفارة لانه المتيقن بخلاف العام لانه يجري احتمال منه يظهر ما في الايراد ايضا لان ما ذكره فيه من انه اذا كان
مشتركا لغة يمكن كونه ههنا مستعملا في المعنى العام فيه ان الامكان لا يكفي في الحكم بالحرمة بل لا بد من اليقين ولا يقين الا في المعنى الخاص نعم يمكن الايراد
بوجه اخر وهو انه اذا لزم من القول بكونه حقيقة في الخاص القول بالنقل او الاشتراك قلنا ان نحمله فيها على استعماله في الخاص كاية الطلاق على المجاز
لانه خير منهما ويبقى في غيره كهذه الاية على الحقيقة وهي المعنى العام ويمكن دفعه عنها بان استعماله في الخاص وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كفى في
الاستدلال لكن لا يخفى ان بعد اثبات كونه حقيقة عرفية او شرعية في الخاص يصير الحجة اقوى جدا فلذا استدل به على المستدل واما المورد ففرضه الرد على
ما ذكره المستدل ولا يقدح فيه انه على تقدير الاشتراك يمكن تتميم الدليل بوجه اخر فتدبر واما في الجواب فلانه يتوجه عليه بان الدليل ح يظهر ضعفه وسخافته
جدا كما ذكره سلطان العلماء ره لان بناء الاستدلال على ان المسيس اطلق على خصوص الوطي حقيقة كما في اية الطلاق فيجب ان يكون هنا ايض مستعملا في خصوص
الوطي حذرا من الاشتراك اللفظي اذ المعترض يستدل بان اطلاقه على الوطي في اية الطلاق ليس باعتبار الخصوص بل باعتبار كونه فردا من معناه الكلي الذي
يدعيه من ان المستعمل فيه هنا ايض خصوص الوطي لانه يمكن ان يكون المستعمل فيه هنا الكلي لا باعتبار تحققه في تلك الفرد ولا يلزم الاشتراك اللفظي ح
لانه في الموضعين مستعمل في المعنى الواحد وهو الكلي وكون الكلي متحققا في احد الموضعين في ضمن فرد مخصوص وفي اخر غير متحقق فيه لا يوجب الاشتراك
اللفظي فتدبر وثانيهما ان مناط الدليل هو دعوى ان الظ منها هو الوطي كما في اية الطلاق وان كان بحسب اللغة اعم منه فيجب الحمل عليه ما لم يثبت خلافه
كانه احال ذلك على الظهور ونبه عليه باستعماله في اية الطلاق كذلك وهو موافق لما نقله المص في شرح الارشاد عن ابن ادريس انه قال المراد بالمسيس هنا
المتعارف والمفهوم من الاية وقوله حذرا من الاشتراك يريد به انا نحكم بانه بحسب اللغة اعم حذرا من الاشتراك اذ قد يستعمل في غير الوطي ايض فلو لم يكن
موضوعا للمعنى الاعم يلزم الاشتراك فهذا تحقيق للمعنى اللغوي لا تتميم للاستدلال بل بناء الاستدلال على ما ذكرنا من دعوى الظهور في الوطي و
الايراد باستلزامه النقل بناء على ما ادعاه من كونه ظاهرا في الوطي وانه بحسب اللغة اعم فيلزم النقل والاشتراك خير منه فيجب ان يق انه بحسب اللغة مشترك لفظا
بين الوطي وغيره حتى لا يلزم النقل وهذا اما ايراد ايضا على تحقيق المعنى اللغوي من غير ان يكون ردا على الاستدلال لكن مثل هذا الاطناب في تحقيق معنى
اللغوي في مثل هذا المقام من غير ان يتعلق بالاستدلال لا يخ عن بعد وايراد على الاستدلال بان يق انه في قوة منع الظهور والاستناد بانه لو كان
ظاهرا فيه يلزم النقل والاشتراك خير منه وفيه تعسف لان ما ادعاه من الظهور ان كان واقعا فلا محذور في استلزامه النقل والقول به بعد قيام الدليل
عليه الا فيجب منعه واما جعل استلزامه النقل دليلا على عدم الظهور فلا يخ عن تعسف على الوجهين فالجواب انا نجعله بحسب اللغة متواطيا على معنى
يشترك فيه الوطي وغيره واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده فلا يلزم النقل ولا الاشتراك اللفظي وهذا لا ينافي ما ذكر من كونه ظاهرا
في الوطي اذ المشترك المعنوي قد يكون ظاهرا في خصوص بعض افراده كما يظهر في الوجود ولعل ما حررنا فيه كان على ما ادعاه الشارح وبناء الاستدلال
ليس الا على ذلك ولا يلزم منه دعوى كونه حقيقة في الوطي بخصوصه هذا وعلى هذا الوجه لا يتوجه شيء مما اوردنا على الوجه الاول وليس فيه
الا ما اشرنا اليه في طي تقرير الامر فيه سهل لانه مما يرد على الوجه الاول على ان حمل قوله اذ الظ منها الوطي على ما حمل عليه في الوجه الاول
تكلف جدا فتدبر **قوله** استنادا الى اطلاق المسيس وعمومه لغة والجواب عنه على ما ذكره الشارح فان اطلاقه وعمومه لغة لا يجدي به مع كونه ظاهرا على ما في الوطي

ذكره الش

واما الاسناد الى تنزيلها منزلة المحرمة مؤبدا فهو مصادرة هذا كله اذا كان الظهار مطلقا اما لو كان مشروطا لم يحرم حتى يقع الشرط سواء كان
الشرط الوطي ام غيره ثم ان كان هو الوطي تحقق بالنزاع فتحرم المعاودة قبلها ولا يجب قبله وان طالت مدته على اصح القولين م

ذكره الشيخ ونقل المصنف في شرح الارشاد عن ابن ادريس انه اجاب بان اصالة عدم النقل مسلم لو لم يثبت فانه لا خلاف ان المراد بها هنا الوطي وانت
خبير بانه لو ثبت ان المراد بها هنا الوطي فهو يكفي في الحكم بعدم حرمة سائر الاستمتاعات ولا حاجة الى التزام النقل البتة اذ يكفي كون المراد ذلك سواء
كان بعنوان النقل او الاشتراك او المجاز هذا وربما يؤيد حمل المسيس على خصوص الوطي صحيحة عاصم بن حميد عن ابي بصير وفيه اشتراك عن ابي
عبد الله ع قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة
فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معها ولا يجامعها
حيث خص منها التحريم في الظهار بالمجامعة ولا ريب ان الظاهر منها خصوص الوطي فافهم **قوله** واما الاسناد الى تنزيلها منزلة الخ حاصله كما ذكره
في شرح ثع ان مقتضى تشبيهها بالمحرمة ابدا كون تحريمها على حد تحريمها الى ان يكفر وهو متناول لغير الوطي من ضروب الاستمتاع وفي الحكم عليه
بالمصادرة مسامحة والاظهر ان يقال الاثم ان مجرد تشبيهها بها لا يترتب عليه كون حكمها مطلقا ما لم يدل عليه الدليل والدليل هو الاية الشريفة لا حكمها
تدل الا على ترتب حرمة الوطي بناء على ما ذكره من معنى التماس وايضا لو صح ذلك لاقتضى تحريم النظر ايضا مع انه غير داخل في مدلول الاية قطعا
وظ بعض الاصحاب انه غير محرم لعدم الدليل عليه وان النزاع انما هو فيما يدخل في مفهوم التماس لغة من ضروب الاستمتاع فافهم **قوله** لم يحرم
حتى يقع الشرط فقبل وقوع الشرط لم ينعقد الظهار وبعد وقوعه حكمه حكم الظهار المطلق من حرمة المسيس قبل الكفارة سواء كان هو الشرط الوطي
ام غيره فاذا كان هو الشرط الوطي بان يقول ان وطئتك فانت علي كظهر امي لم يحرم عليه وطؤها اول مرة فاذا وطئها انعقد الظهار ويجب عليه الكفارة
اذا اراد وطئها مرة اخرى هذا هو المش المطابق للقواعد وقال الصدوق ره في الفقيه الظهار على وجهين احدهما ان يقول الرجل لامراته هي عليه
كظهر امه ويسكت فعليه الكفارة من قبل ان يجامع فان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى فان قال هي عليه كظهر امه ان فعل كذا وكذا فليس عليه
شئ حتى يفعل ذلك الشئ ويجامع فتلزمه الكفارة اذا فعل ما حلف عليه وظ ان الكفارة في الظهار المشروط انما تجب بعد وقوع الشرط والوطي ولم
ينقلوا القول به من احد ولكن لو كان ذلك مذهبه فيمكن ان يكون مستنده الصحيحة الاولى لعبد الرحمن بن الحجاج التي نقلناها سابقا بان يجعل الضرب
الثاني فيها الذي يكفر فيه بعد المواقعة هو مطلق الظهار المشروط بقرينة جعل الضرب الاول هو الظهار المطلق وحمل قوله ان قربتك على المثال
لان الضرب الثاني مخصوص بهذا المثال فيبنى على ان الكريمة عامة في الكفارة قبل التماس فلو جوز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد فانما يجوز حيث
يكون نصا والرواية المذكورة ليست كذلك اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يكون الضرب الثاني مخصوصا بالمثال المذكور ويكون ذكر المطلق في الضرب
الاول على سبيل المثال بان يكون الضرب الاول شاملا للمطلق والمشروط الذي يكون الشرط غير الوطي ايضا هذا ويمكن حمل كلام الصدوق ره موافقا
للصحيحة المذكورة على ما اذا كان الشرط هو الوطي فانه ح لا تلزم الكفارة ما لم يجامع فان الشرط هو الجماع فقوله ويجامع عبارة اخرى لقوله حتى يفعل
ذلك الشئ والمراد بلزوم الكفارة ح بعد الجماع لزومها بعده لارادة جماع اخر كما هو المش او لنفس الجماع الاول باعتبار استمراره كما سننقله عن الشيخ ويمكن
ايضا حمل قوله ويجامع على انه يريد ان يجامع فينطبق على المش وقال الشيخ في يه ثم ان الظهار ينقسم قسمين قسم يجب فيه الكفارة قبل المواقعة والثاني لا يجب
فيه الكفارة الا بعد المواقعة والقسم الاول هو انه اذا تلفظ بالظهار على ما قدمناه ولا يعلقه بشرط فانه يجب عليه الكفارة قبل ان يواقعها فان واقعها
قبل ان يكفر كان عليه كفارة اخرى والضرب الثاني لا يجب فيه الكفارة الا بعد ان يفعل ما شرط انه لا يفعله او يواقعها فمتى واقعها كانت عليه
كفارة واحدة فان كفر قبل ان يواقع ثم واقع لم يجزه ذلك عن الكفارة الواجبة بعد المواقعة وكان عليه اعادتها ومتى فعل ما ذكر انه لا يفعله وجبت
عليه الكفارة ايضا قبل المواقعة فان واقعها بعد ذلك كان عليه كفارة اخرى ان فعل متعمدا فان فعله ناسيا لم يكن عليه اكثر من كفارة واحدة انتهى و
ظاهره ان في الظهار المشروط يجب عليه الكفارة اما بفعل ما شرط انه لا يفعله او بالمواقعة وان لم يفعل ما شرط انه لا يفعله لكن بالمواقعة تجب كفارة
واحدة بعدها وبفعل ما شرط انه لا يفعله يجب الكفارة قبل المواقعة اذا ارادها ولو واقعها قبلها فكفارتان كما في المطلق فهو كما ترى اذ قبل وقوع
الشرط لا وجه لتحريم المواقعة ولا للكفارة لها بدون التحريم وقد صرح هو ره ايضا في ف ويب فان في المشروط لا يجب عليه الكفارة الا بعد حصول
شرطه وحمل المحقق ره في النكت والنافع قوله او يواقعها على ما اذا كان الشرط هو المواقعة وهو وان كان بعيدا لكن ينطبق معه على ما هو المش وح
يكون حكمه ايضا بانه متى واقعها كانت عليه كفارة واحدة اما لارادة الوطي مرة اخرى كما هو المش او لنفس المواقعة الاولى باعتبار استمرارها بناء على
ما سننقله عن الشيخ وعلى الاول لا فرق بين الوطي وسائر الشروط اذ في الجميع لا يجب الكفارة الا بعد فعل الشرط ولا تستقر بذلك بل انما تجب
الكفارة بعده لارادة الوطي بعده ولو وطئ بعده قبل التكفير فعليه كفارتان فتخصيص المواقعة بالذكر لمجرد التوضيح وبيان ان حكمه حكم سائر
الشروط واما على الثاني فيخالف حكمه حكم سائر الشروط لاستقرار الكفارة فيه بمجرد فعل الشرط بخلاف سائر الشروط اذ لا يجب الكفارة بعدها
الا من قبل المواقعة اي لارادة المواقعة بعدها وعلى هذا فما ذكره من التفصيل والتفرقة في موقعه فافهم ثم لا يخفى ان قول الشيخ الا ان يفعل ما شرط
انه لا يفعله الظاهر ان شرطه عدم فعله باعتبار انه علق الظهار على فعله وجعله زاجرا عنه وهذا هو اليمين بالظهار على ما نقلنا سابقا عن الشيخ في
تحقيق اليمين به وقد عرفت انه لا خلاف بيننا في عدم انعقاده فمنه يظهر ان اليمين بالظهار ليس على الوجه الذي حققه فتفطن **قوله** على اصح
القولين مقابل الاصح ما نقله في شرح ثع موافقا للفخر المحقق في الايضاح عن الشيخ انه قال اذا كان الشرط هو الوطي وجبت الكفارة بنفس الوطي
وان كان ابتداؤه جائزا بناء على ان الاستمرار وطي ثان وزاد في شرح ثع وعلى هذا فانما يباح منه مسماه ويجب الكفارة ولو بالنزع بعد المسمى انتهى
ولا يشكل بان النزع واجب فكيف يصير سببا للكفارة وايضا في ايجاب كل من النزع وتركه للكفارة تكليف بالمستحيل لاستحالة تركهما اذ لا استبعاد فيها

حملاً على المتعارف ولو وطئ قبل التكفير عامداً حيث يتحقق التحريم فكفارتان احدهما للوطئ والاخرى للظهار وهي الواجبة بالعزم م

فيهما اذا ترتب على فعل اختياري للمكلف كان ممنوعاً منه كما يظهر مما حققناه في الاصول فيمن توسط ارضاً مغصوبة فتم **قوله** حملاً على المتعارف
اشارة الى ما ذكره في شرح الشرائع تبعاً للايضاح لبعض من ان الوطي من ابتدائه الى النزع واحد عرفاً والاطلاق محمول على العرف والمشروط انما يقع بعد وقوع
الشرط لا ابتداؤه نعم لو نزع كاملاً ثم عاد وجبت الكفارة وان كان في حالة واحدة هذا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال لما نقله عن الشيخ بظاهر صحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج السابقة وقوله عليه السلام فيها والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره وجوب الكفارة له
بعد المواقعة بنفسها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد هذا الظاهر مع مخالفته لظاهر الاية الكريمة الدالة على عموم الكفارة قبل المسيس بحمله
لا يخلو عن اشكال فالظاهر حمل الخبر على انه بعد المواقعة يتعلق به حكم الظهار ويجب عليه الكفارة بارادة المواقعة مرة اخرى والله تعالى يعلم ثم انه على ما
ذكره الشيخ هل يستقر بالوطي كفارة واحدة او كفارتان ظاهر ما نقلوه الاول وكلامه في المبسوط على ما نقلناه في الحاشية السابقة لو نزل على هذا المعنى
صريح فيه كما ترى ويحتمل الثاني على قياس سائر الشروط فانه اذا وطئ متعمداً بعد وقوعها قبل الكفارة فعليه كفارتان عنده فاذا كان حكم استمرار
الوطي بعد ابتدائه حكم الوطي بعد وقوع الشرط فيجب ان يحكم فيه ايضاً بالكفارتين نعم لو لم يجعل مستند الحكم ما ذكره بل ما ذكرنا من ظاهر الصحيحة فلا دلالة
لها الا على كفارة واحدة فتدبر واعلم اني لم اجد ما نقلناه عن الشيخ في كتبه وفي متن القواعد فلو كان الشرط هو الوطي ثبت الظهار بعد فعله ولا تستقر
الكفارة حتى يعود وقيل تجب الكفارة بنفس الوطي وليس بجيد ومثله في الشرائع ولو لم يكن في كلام الشيخ تصريح بما نقله في الايضاح فلا يبعد ان يكون القول الذي
نقله المصنفان اشارة الى ما نقلنا عن الشيخ في المبسوط بحمل قوله او يواقعها على ما اذا كان الشرط هو الوطي كما نقلنا عن المحقق وحمله على ظاهره من وجوب
الكفارة فيه بنفس المواقعة لا لارادة وطي اخر وربما امكن ان يكون نظر الايضاح ايضاً الى ذلك لكن مع توجيهه من قبل نفسه لكلام الشيخ فنسبه بعد التوجيه
اليه والشهيد ربما تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** حيث يتحقق التحريم بان كان الظهار مطلقاً او كان مشروطاً بغير الوطي وتحقق شرطه
فانهم **قوله** احدهما للوطي اي استقرت للوطي والاخرى للظهار اي غير مستقرة بل معنى وجوبها انه يحرم الوطي مرة اخرى ما لم يات بها قبله على المش
وتستقر بارادة الوطي ثانياً بناء على ما رجحه في شرحه هذا ثم ان القول بالكفارتين هو المشهور بين الاصحاب ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن
الرجل يظاهر من امرأته ثم يتم على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت ان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر قلت فان فعل فعليه شيء قال اي والله انه
لآثم ظالم قلت عليه كفارة غير الاولى قال نعم يعتق ايضاً رقبة ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع
قال قلت فان واقع قبل ان يكفر قال فقال عليه كفارة اخرى وحسنة الحسن الصيقل المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل ظاهر من امرأته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضاً ونقل
في المختلف عن ابن الجنيد انه قال في المظاهر اذا اقام على امساك زوجته بعد الظهار بالعقد الاول زماناً وان قل فقد عاد لما قال ولم يستحب له ان يطأها حتى يكفر
فان وطئ ثم عاود الوطي ثانياً حتى يكفر فان فعل وجبت عليه لكل وطي كفارة الا ان يكون ممن لا يجد العتق ولا يقدر على الصيام وكفارته هي الاطعام فانه
ان عاود الجماع ثانياً قبل الاطعام فالفقه لا يوجب عليه كفارة لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام
الاختيار ان لا يعاود الجماع ثانياً حتى يتصدق انتهى وقال في شرح الشرائع بعد نقل مثل الكلام ويدل على ما اختاره من عدم تعدد الكفارة ايضاً صحيحة زرارة
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ظاهر ثم واقع قبل ان يكفر فقال لي اوليس هكذا يفعل الفقيه وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن رجل ظاهر من
امرأته ثلث مرات قال يكفر ثلاث مرات قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله ويمسك حتى يكفر ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان الرجل اذا ظاهر
من امرأته ثم غشيها قبل ان يكفر فانما عليه كفارة واحدة ويكف عنها حتى يكفر وما تقدم من حديث سلمة بن صخر وامر النبي صلى الله عليه وآله بعد ان اخبره انه واقع بعتق
رقبة ولو وجبت عليه كفارتان لامره بعتق رقبتين وفي رواية اخرى عنه عن النبي صلى الله عليه وآله في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة ويمكن على هذا
حمل الاخبار الواردة بتعدد الكفارة على الاستحباب جمعاً بين الاخبار مع ان في طريق الروايتين الاخيرتين الاستحباب الا انه عليه السلام لم يصرح بان عليه كفارة اخرى
الا بعد مراجعات وعدول عن الجواب كما لا يخفى الا ان الرواية الاولى من الصحيح وكذا الثانية وليس في الباب صحيح غيرهما فتأويلهما بالجمع لا يخلو عن اشكال
والشيخ حمل الروايات الدالة على عدم تكرر الكفارة على من فعل ذلك جاهلاً واستشهد عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الظهار لا يكون
على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وان جهل وفعل فانما عليه كفارة واحدة وحمل الرواية الاولى منهما على ما اذا كان الظهار مشروطاً
بالمواقعة فان الكفارة لا تجب الا بعد الوطي فلو انه كفر قبل الوطي لما كان مجزياً عما يجب عليه بعد الوطي ولكان يلزمه كفارة اخرى اذا وطئ فنبهه على ان
المواقعة لم هذا حكمه من افعال الفقيه الذي يطلب الخلاص من وجوب كفارة اخرى وليس ذلك الا بالمواقعة ولا يخفى عليك بعد هذه المحامل وقول
ابن الجنيد لا يخلو من قوة وفيه جمع بين الاخبار الا ان الاشهر خلافه انتهى وانت خبير بان صريح كلام ابن الجنيد ليس الا وجوب الكفارة بكل وطي في الاولين
بخلاف الثالث فانه لا يتكرر فيه الكفارة بالوطي الثاني وما بعده وهو يخالف ما ذكره سائر الاصحاب من تكررها بتكرر الوطي مطلقاً كما سيجيء لكن هذا مما
لا يتعلق بهذه المسئلة واما خلافه معهم في هذه المسئلة فيمكن ان يبتني على وجهين احدهما انهم يقولون بوجوب الكفارة في الاولين لكل وطي
سوى كفارة الظهار وهو لا يقول بكفارة الظهار على حدة بل انما يقول بوجوب الكفارة لكل وطي فقط بدليل قوله فان فعل وجبت عليه لكل وطي
كفارة ولم يتعرض لكفارة الظهار على حدة وفيه ان هذا بناء على ظاهر ما ذكره من تفسير العود بامساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه فانه يدل
على قوله بوجوب كفارة الظهار لذلك فيجب ان يحمل قوله بوجوب الكفارة لكل وطي على ما سوى ما وجب للاصل للظهار الا ان يحمل كلامه على ان مذهبه في
الاولين ان العود بالمعنى الذي ذكره لا يستقر عليه الكفارة ويجب على تقديمها على الوطي فان وطئ قبل التكفير اثم مأثوماً ولكن لا يجب عليه كفارة

اخرى بل ليس عليه الا الكفارة الاولى فان كفر حل له الوطي بعده وان لم يكفر حرم عليه الوطي ثانيا ايض فان وطي ثانيا لزم عليه كفارة اخرى وهكذا الى ان
يكفر فيحل الظهار وح فيندفع المنافاة لكن لا يخفى ان مجرد عدم تعرضه لكفارة الظهار لا يدل على ان مذهبه هذا بل يمكن ان يكون ذلك اعتمادا على
ما اشار اليه اولا من وجوب الكفارة بالعود بالمعنى الذي ذكره فيكون غرضه ثانيا بيان الكفارة التي يجب بالوطي سوى كفارة الظهار وعلى هذا
فلا مخالفة له مع الاصحاب بهذا الاعتبار فتدبر وثانيهما ان لا يكون خلافه مع الاصحاب في هذه المسئلة في الاولين بل في الثالث حيث لم يوجب عليه فيه
الا كفارة واحدة بازاء وطي واحد هي كفارة الظهار فيكون خلافه معهم في شيئين احدهما عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطي وهو متعلق بالمسئلة
الاتية والثاني عدم وجوب كفارة بالوطي الاول سوى كفارة الظهار وهو متعلق بهذه المسئلة فان ساير الاصحاب ذهبوا الى وجوب كفارة
اخرى بالوطي قبل التكفير مط وهو انما يقول بذلك في الاولين واما في الثالث فلا يوجب الا كفارة الظهار وهذا وان لم يصرح به بل ظ تخصيصه نفي
ايجاب الكفارة بالوطي الثاني خلافه وان الوطي الاول موجب للكفارة واذا حمل ذلك على كفارة اخرى غير ما اشار اليه اولا من كفارة الظهار
الثابتة بالعود مط لا يبقى له مخالفة مع الاصحاب في هذه المسئلة اصلا لكن يستفاد مما ذكره من الدليل فانه اذا لم يشترط في الاطعام ان يكون قبل
التماس فلا وجه لايجاب الكفارة بالوطي اصلا بل يستفاد منه انه لا يترتب فيه الا كفارة واحدة هي كفارة الظهار وكانه من هنا نقلوا الخلاف عنه بينهم
ويعني انهم يقولون بحرمة الوطي قبل الكفارة مط وانه يقول اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطي قبله هذا وعلى هذا يحتمل تخصيصه نفي
ايجاب الكفارة بالوطي الثاني على انه للاشارة الى عدم تعدد الكفارة بتعدد الوطي لا انه في الوطي الاول يجب كفارة غير كفارة الظهار ان الكفارة
الواحدة له بل المراد انه لا يجب عليه الا كفارة واحدة بازاء وطي واحد وان لم تكن الكفارة على التحقيق له بل الاصل الظهار على ما ظهر من تفسير العود
فتدبر واما قوله والاختيار ان لا يعاود الى جماع ثان حتى يصدق ففيه خفاء ويمكن ان يكون المراد به ان الاية الكريمة وان دلت في الثالث على تقديم
وجوب الكفارة على الوطي وتحريمه قبلها لكن المختار والاحوط ان لا يعاود الى الجماع الثاني الا بعد الكفارة وفيه انه لا وجه لتخصيص الحكم بالجماع الثاني
بل الحكم في الجماع الاول ايضا كذلك الا انه لو حمل الكفارة فيه على كفارة الظهار الواجبة بالعود بالمعنى الذي ذكره ولا يقول بوجوب تقديمها على الوطي
فالاية لا تدل على حرمة الوطي قبل التكفير ايضا سواء فيه الوطي الاول وما بعده والاحتياط في الجميع تقديم الكفارة اذ لا يظهر وجه للاحتياط في الثاني
الا احتمال ان يكون ترك التقييد في الاية اكتفاء بالسابق مرتين وبعض الاخبار الدالة على التعدد او رعاية ما هو المش بين الاصحاب في كل ذلك يجري في
الوطي الاول ايض الا ان يقال ان الحكم عنده في الوطي الاول ايضا كذلك لكن لما حصر نفي الكفارة بالوطي الثاني لما اشرنا اليه فلذا خص بيان الاحتياط ايضا به
ثم وعلى الوجهين فلا يخفى سخافة الاستدلال بالاية الكريمة على ما ذكره لانه اما ان يحمل الكفارة في الاية على انها للظهار والعود بالمعنى الذي ذكره
كما يستفاد من ظ تفسيره العود بالمعنى الذي ذكره او للوطي فعلى الاول لا تدل الاية الكريمة في الجميع الا على وجوب كفارة لا مساكها وقوله تعالى من قبل
ان يتماسا لا يدل ح الا على وجوب تقديم تلك الكفارة على التماس لو اراده في الاولين بخلاف الثالث بناء على عدم التقييد فيه واما وجوب
كفارة للوطي فلا يستفاد ح من الاية فضلا عن كل وطي في الاولين كما صرح به سواء قال باختصاص الكفارة فيه او بوجوب كفارة الظهار ايض معها وان
جعل الكفارة للوطي مع انه ينافي ظ تفسيره المنقول لانه اذا كان وجوب الكفارة انما هو للوطي فالعود بالمعنى الذي ذكره لا يوجب الكفارة
فلا وجه لتفسير العود به بل ينبغي ان يفسر ح بالوطي كما يشعر به كلامه اخيرا حيث قال لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ومنه يظهر
ما في كلامه من الاضطراب يتوجه عليه انه اما ان يجوز التداخل ام لا يجوز فان جوز فيكفي كفارة واحدة وان تعدد الوطي في الثلثة والحكم بتقليبه
التماس في الاولين لا يفيد الا وجوب تقديم الكفارة مهما امكن لفوات وقته بخلاف الثالث وان لم يجوز التداخل فيجب القول بتكرر الكفارة بتكرر
الوطي في الثلثة ان لم نقل بسقوطها في الاولين بعد فوات التقديم ويمكن ان يقال انه جعل الكفارة في الاولين للوطي بقرينة قبل ان يتماسا فيجب
تعددها بتعدد الوطي بناء على عدم تجويز التداخل بخلاف الثالث لعدم التقييد فيه فلا يدل الا على وجوب كفارة واحدة مطلقة فيه ولا يدل على
انها للوطي حتى يلزم تكررها بتكرره وعلى هذا فيكون مذهبه في الاولين وجوب الكفارة لكل وطي فقط بدون كفارة اخرى للظهار وفي الثالث
وجوب كفارة واحدة للظهار فقط من دون تعدده وتكرر فيكون مخالفا للاصحاب في المسئلتين على الوجه الذي ذكرنا اولا وايضا فقد عرفت ان
التقييد بقبل التماس لا يدل على ان الكفارة للتماس بل يجوز ان تكون للظهار ويكون الغرض منه وجوب تقديمها على التماس وحرمته قبلها فلا
يستفاد ح من الاية تعدد الكفارة بالوطي اصلا فلا بد في اثبات التعدد من التمسك بالاخبار ويجب رعاية مقتضاها وهو لم يتعرض لها اصلا فتم
هذا واما الشهيد فلا ريب انه حمل كلام ابن الجنيد على ما يخالف مذهب الاصحاب في هذه المسئلة ايضا فان حمله على الوجه الاول الذي ذكرنا فوجه
الاستدلال بالاخبار التي نقلها ظ وان حمله على الوجه الثاني فكان وجه الاستدلال بها ان القول بتعدد الكفارة مط ينافي هذه الاخبار بخلاف ما
اختاره ابن الجنيد اذ على مذهبه يمكن حمل هذه الاخبار الدالة على وحدة الكفارة على من كان فرضه الاطعام لكن ح لا وجه لنقل حديث سلمة بن صخر
فانه يدل على وحدة الكفارة فيمن فرضه العتق وابن الجنيد لا يقول به على هذا الاحتمال ايضا على هذا قوله ويمكن على هذا حمل الاخبار الواردة بتعدد
الكفارة على الاستحباب فيه ما فيه اذ في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن وقبله اخرى وهو على قول ابن الجنيد ايضا محمول على الوجوب نعم في رواية ابي بصير الامر
بكفارة اخرى على الاطلاق لو لم يخص لمن فرضه العتق والصيام يمكن حملها فيمن فرضه الاطعام على الاستحباب ويمكن حمل كلام الش على انه ليس غرضه
انه على مذهب ابن الجنيد يمكن حمل هذه الاخبار على الاستحباب اذ على مذهب ابن الجنيد يمكن الجمع بينها بالحمل على ما اختاره من التفصيل بل
غرضه انه لما ظهر ورود الروايات من الجانبين فيمكن لمن تمسك للجمع حمل الاخبار الواردة بالتعدد على الاستحباب ثم قوله لنفي الباس جمع غيرهما

على الوطي فيحمل ما وجب [illegible] الكفارة

مع حكمه بصحة رواية زرارة التي نقلها اولا غريب لكن في حكمه بصحة تلك الرواية تامل لان في الكافي رواها في الحسن بابرهيم بن هاشم والشيخ رواها
عن علي بن اسمعيل بحذف الاسناد وطريقه اليه غير مذكور وايضا علي بن اسمعيل الظ انه الميثمي وهو وان ذكروا انه من وجوه المتكلمين من اصحابنا لكن
لم يوثقوه والحق ان الروايتين بهذين السندين لا تقصر عن الصحيحة هذا ويرد عليه ايضا ان ما نقله من حسنة الحلبي حسنة في في وبابرهيم بن هاشم
وفي الفقيه رواها عن حماد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح فهي في الفقيه صحيحة على ان حسنة ابرهيم لا تقصر عن الصحيحة وما نقله عن الشيخ من حمل
تلك الاخبار على من فعل ذلك جاهلا مستشهدا بالصحيحة المذكورة مما لا بعد فيه في غير الرواية الاولى بل هو الظاهر جدا من تخصيصها بمن فرضه الاطعام
على التوجيه الثاني لكلام ابن الجنيد كما لا يخفى ويمكن حملها ايضا على من فعل ذلك ناسيا كما اشار اليه الشيخ ايضا نعم لا يمكن حمل الرواية الاولى عليه
لقوله ع فيها او ليس هكذا يفعل الفقيه والشيخ لم يذكر هذا التاويل فيها بل لم يذكر في تاويلها الا ما نقله من حملها على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة واحتمل ذلك في رواية زرارة ايضا وانت خبير بانه لا بعد جدا في حمل تلك الرواية على ذلك بل لا بد من تاويلها وان لم نقل بتعدد الكفارة
اذ لا ريب في حرمة المواقعة قبل التكفير في المطلق والمشروط الذي ليس الشرط فيه هو المواقعة وان لم نقل بتعدد الكفارة فكيف يقول ع او ليس هكذا
يفعل الفقيه فلا بد فيه من تاويل وما ذكره الشيخ وجه صالح له ومن امكنه التاويل بوجه اظهر فليات به وقد ذكر الشيخ في تاويل حسنة الحلبي وجها اخر
وهو انه ليس في قوله ع فليمسك حتى يكفر انه كفارة واحدة او ثنتين واذا لم يكن ذلك في ظاهره جاز ان يكون المراد به حتى يكفر الكفارتين وانت خبير
بانه توجيه حسن لا بعد فيه ولا وجه لعدم نقل الشارح له في جملة ما نقله عن الشيخ من المحامل وفي شرح نع لم يذكر من الاخبار المعارضة للاخبار الدالة
على ما هو المش الا الحسنة المذكورة واجاب بعدم المنافاة لذلك ومثله في لف كما سنشير اليه ولا يخفى ان قوله ع في هذه الرواية حتى لا يكفر لا يحتاج
الى تاويل ايضا اذ لو حمل على الواحدة ايضا فلا اشكال فيه اذ حل الوطي ثانيا لا يتوقف الا على كفارة واحدة هي كفارة الظهار ولا يتوقف على كفارة
الوطي الاول فليس في هذه الرواية الا عدم التعرض لكفارة الوطي الاول والامر فيه هين هذا اذا حمل قوله فيها فان واقع قبل ان يكفر على انه سؤال
مستانف عن الذي ظاهر مرة واحدة كما هو الاكثر اذا واقع قبل التكفير ولو حمل على انه سؤال عن المظاهر المذكور وهو الذي ظاهر ثلث مرات
فلا بد من حمل قوله ع حتى يكفر على الكفارات المتعددة اذ لا ريب في وجوب الامساك عليه حتى يكفر كفارة الظهار وهي فيه ثلاث كفارات على ما حكم ع به
اولا وعلى القول بالتعدد يجب عليه كفارة الوطي ايضا لكن لا يجب تقديمها على المسيس ثانيا وهي في هذه الصورة ايضا واحدة للاصل او ثلث ايضا
على احتمال قياسا على كفارة الظهار فيها والله تعالى يعلم واما قوله وقول ابن الجنيد لا يخ من قوة فان كان المراد به قوله بعدم تعدد الكفارة مط
بناء على حمل كلامه على الوجه الاول فهو وان لم يخل عن قوة باعتبار انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل روايات التعدد على الاستحباب لكن لما كان قول ابن الجنيد
بعد غير ظاهر والمعروف بين الاصحاب وجوب التعدد فلا يمكن الجراة عليه لمخافة الاجماع بل يشعر بالاجماع عبارة الشيخ في ط حيث قال اذا ظاهر ثم عاد
من حين الظهار الى زمان الوطي زمان اداء الكفارة فان وطي قبل ان يكفر لزمه كفارتان عندنا وعندهم كفارة واحدة وهي التي كانت عليه وتكون
قضاء وقال ايضا والكفارة تجب قبل المسيس اداء وبعده قضاء ويلزمه عندنا كفارتان احدهما قضاء وبهذا يظهر انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل
الاخبار الدالة على عدم التعدد على التقية ويمكن ان يكون هذا هو السر في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن في عدم تصريحه ع بان عليه كفارة اخرى لا لبعد
مراجعات ولعله اظهر من جعل السر ما ذكره الشه من كون الحكم على الاستحباب هذا ومن هذا يظهر انه لا قوة في القول بعدم التعدد من حيث الجمع بين الاخبار
ايضا وان كان المراد قوله بعدم التعدد فيمن فرضه الاطعام بناء على التوجيه الثاني فهو اضعف من الاول اذ فيه مع ما تقدم ان الجمع بين الاخبار بهذا
الوجه مما لا شاهد له ومجرد تقييد الاية في الاولين بقبل التماس دون الثالث لا يصلح شاهدا له كما ظهر مما فصلنا سابقا مع ان الشيخ في ف ادعى
اجماع الفرقة على ان في صورة التكفير بالاطعام ايضا باعتبار العجز عن الاولين لا يحل له الوطي قبل الاطعام فيعلم منه اعتبار التقييد بقبل التماس فيه
ايضا وبالجملة فالمتبع ما هو المعروف بين الاصحاب والله تعالى يعلم وفي شرح نع ذكر ان القول بانه اذا وطي قبل التكفير عامدا يلزمه كفارتان ولو كرر
لزمه بكل وطي كفارة هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه حكم بالتعدد بذلك اذا كان فرض المظاهر التكفير بالعتق او الصيام ومنعه
اذا انتقل فرضه الى الاطعام والاصح ما عليه معظم الاصحاب ثم استدل عليه بصحيحة الحلبي وحسنة الحسن الصيقل وقد ظهر لك بما تلونا عليك ما فيه فانه ان
كان غرضه مما نقله عن ابن الجنيد تقييد الحكم الثاني فقط بما ذكره فهو صريح ما نقلنا عن ابن الجنيد لكن لا يتجه الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين
اصلا اذ ليس فيهما حديث تكرر الوطي وان كان غرضه تقييد كلا الحكمين فهو انما ينطبق على كلام ابن الجنيد على ما ذكرنا في الوجه الثاني في توجيه نزاعه
في هذه المسئلة وعلى تقدير قوليه فلا يتجه ايضا الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين لانه حكم فيهما بالتعدد فيمن فرضه العتق وهو قائل به
فالاستدلال بهاتين الروايتين انما يتجه في مقابله اذا لم يقل بتعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير فيمن فرضه الاولان ايضا على ما ذكرنا في الوجه الاول
وما نقله لا بد له عليه صه فتم والعلامة ره في لف ذكر ان المشه ان المظاهر اذا جامع قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ثم نقل كلام ابن الجنيد كما نقلنا
ثم قال لنا وذكر صحيحة الحلبي ورواية الحسن الصيقل ثم ذكر احتجاج ابن الجنيد بحسنة الحلبي واجاب عنه بما نقلناه عن الشيخ وكانه حمل كلام ابن الجنيد على عدم
تعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير مط كما ذكرنا في الوجه الاول ثم بقي من الروايات الدالة على نفي التعدد روايات لم ينقلها الش منها رواية علي بن جعفر
وفي سندها مجاهيل عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلام قال ان رجلا من الانصار من بني النجار اتى رسول الله ص فقال اني ظاهرت من امراتي فواقعتها
قبل ان اكفر قال وما حملك على ذلك قال رايت بريق خلخالها وبياض ساقها في القمر فواقعتها فقال النبي ص لا تقربها حتى تكفر وامره بكفارة الظهار
وان يستغفر الله واجاب عنها الشيخ بان الذي في الخبر انه امره بكفارة الظهار وليس فيه انه امره بكفارة واحدة او كفارتين لكن الرواية في في ايضا بسند اخر

عن النوفلي

ولا شيء على الناسي وفي الجاهل وجهان من انه عامد او عذره في كثير من نظائره ولو كرر الوطي قبل التكفير عن الظهار وان كان قد كفر عن الاول تكررت الواحدة وهي التي تجب للوطي دون كفارة الظهار فيجب عليه ثلث لو وطي الثاني واربع للثالث وهكذا ويتحقق تكراره بالعود بعد النزع التام وكفارة الظهار بحالها لا يتكرر ولا بتكرار الوطي ولو طلقها طلاقا بائنا او رجعيا وانقضت العدة حلت له من غير تكفير

هنا اشتمال عن السكوني وفيه بدل كفارة الظهار كفارة واحدة ويمكن حمله على ان الكفارة الواحدة هي التي يجب تقديمها على المقاربة وهي كفارة الظهار وهذا لا ينافي وجوب كفارة اخرى ايض عليه هي كفارة الوطي فانه لا يجب تقديمها على المقاربة التي اراده ها ثانيا وفيه بعد ويمكن حمله ايض على انه كان ظهارا مشروطا بالمواقعة وفيه ايض بعد والاظهر حملها كما ذكره الشيخ ايض على الجهل او النسيان ومنها ما رواه في الفقيه في الصحيح وفي الكافي في سند فيه اضعف عن ابان وموثقة ناوسي عن الحسن الصيقل والمعلوم من حاله انه له كتابا قال سئلنا با عبد الله ع عن الرجل يظاهر من امرأته قال يكفر قلت فانه واقع من قبل ان يكفر قال فقد اتى حدا من حدود الله فليستغفر الله وليكف حتى يكفر ويمكن الجواب عنها بما نقلنا عن الشيخ في الجواب عن حسنة الحلبي وهو انه ليس في الرواية انه يكفر واحدة او اثنتين فليحمل على الاثنتين وقال الصدوق يعني في الظهار الذي يكون بشرط فاما الظهار الذي ليس بشرط فمتى جامع صاحبه من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما ذكرته واشار بذلك الى ما ذكره سابقا من ان في الظهار المطلق ان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما نقلنا عبارته هناك سابقا والظ ان مراده بالظهار الذي يكون بشرط ما يكون الشرط فيه هو المواقعة اذ لو كان الشرط غيره فلا يبعد الحمل عليه في صحيح الخبر لانه ان لم يحصل الشرط فلا مانع من المواقعة فلا يستقيم قوله ع وليكف حتى يكفر وان حصل الشرط فحكمه بعده حكم الظهار المطلق من انه بالوطي يلزمه كفارتان الا ان يكون انه ذهب الى تخصيص هذا الحكم بالظهار المطلق دون المشروط جمعا بين الاخبار لكنه بدون شاهد من النقل والعقل بعيد جدا مع انهم لم ينقلوا هذا القول من احد واما اذا حمل على ما اذا كان الشرط هو المواقعة فيستقيم الحكم عليه بعد المواقعة بوجوب الكف عن مواقعة اخرى حتى يكفر كفارة واحدة واما الحكم بالاستغفار وانه اتى حدا من حدود الله مع عدم حرمة ما اتى به من المواقعة فلعله باعتبار ما اتى به من الظهار لا المواقعة فتدبر ومنها ما رواه في يب بسند فيه جهالة بابي عبينة عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع اني ظاهرت من ام ولدي ثم واقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت تعلم انه لا اشكال فيه من جهة الحكم بالتعدد اذ ليس فيه ما يدل على وحدة الكفارة وانما الاشكال من جهة تصويبه المواقعة قبل الكفارة فيجب حمله على ما نقل عن الشيخ في رواية الاخرى وهو الحمل على المشروط الذي كان الشرط المواقعة او يكون ان تصويبه في مجرد اداء الكفارة بعد المواقعة وعدم اهمالها ويمكن حملها على الانكار ايض والله تعالى يعلم **قوله** ولا شيء على الناسي كانه لا خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه ايض عموم ما يدل على رفع النسيان عن هذه الامة كما روي عن النبي ص انه قال رفع عن امتي تسعة اشياء السهو والخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون الحديث اما ان كان المراد رفع حكمه مط كما حمله عليه في شرح لمع فظ ولا ينافي ذلك ترتب كثير من الاحكام عليه بحسب الموارد لشيوع التخصيص ولا يلزم منه رفع حجيته اذ التخصيص فيما قام عليه دليل لا يرفع حجيته فيما لم يقم دليل على خلافه واما اذا حمل على رفع المؤاخذة عليه كما هو الظ لئلا يلزم ارتكاب ما ذكر من التخصيص البالغ حد الافراط فكذا وان لم يلزم من رفع المؤاخذة والاثم رفع الكفارة لثبوت الكفارة بدون الاثم في بعض الموارد ككفارات الصيد سهوا في الاحرام لكن نقول ان الاية الكريمة لا تدل على وجوب الكفارة مع النسيان لان مقتضى الاية اما حرمة المسيس قبل الكفارة واما وجوبها قبل المسيس وعلى التقديرين لا دلالة لها على وجوب الكفارة مع المسيس ناسيا اما على الاول فظ اذ لا حرمة مع النسيان ولو سلم الحرمة فلا يدل على وجوبها بعد وقوعه واما على الثاني فلان وجوبها قبل المسيس لا يدل على وجوبها بعده اذا وقع عمدا فضلا عن ان يكون ناسيا بقي الاستدلال عليه من الاخبار وقد تلوناها عليك وانت تعلم ان صحيحة الحلبي وحسنة الحسن الصيقل لا تدلان الا على ثبوت رقبة اخرى مع الوطي عمدا الحكم فيهما بظلمه واثمه او اساءته وقد ظهر الله بما ذكرنا انتفائه مع النسيان واما رواية ابي بصير فهي وان كانت مطلقة وليس فيها ما يدل على العمد لكن لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق اذ لا بعد في تنزيله على الفرد الظ وهو الذي وقع عمدا سيما مع قرينة الحمل عليه في اخويها لا يمكن حمل الخبر على رفع المؤاخذة على هذه الامور لان المفهوم منه اختصاصه بهذه الامة دون الامم السابقة مع حكم العقل بوجوب رفعها وقبح المؤاخذة عليها مط لانا نقول بعد تسليم اعتبار مفهوم اللقب ان المفهوم منه عدم وضع شيء منها عن غير هذه الامة لا عدم وضع جميعها فنقول ان عدم وضع السهو والخطاء والنسيان عن غير هذه الامة كانوا مكلفين بان يضبطوا انفسهم جدا حتى لا يصدر منهم سهو ولا خطاء ولا نسيان كما قالوا في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وكذا يجوز ان لا يكون الاكراه فيهم مسوغا لمخالفة التكليف كما لا اكراه عندنا في القتل وكذا لا يبعد ان لا يكون ما لا يعلمون موضوعا عنهم باعتبار تقصيرهم في تحصيل العلم ويمكن توجيه عدم وضع المؤاخذة في باقي التسعة ايض كما ذكرنا فيما علقنا على الفقيه فليرجع اليه على انه لا يلزم من حمل الوضع في هذه على رفع المؤاخذة كما هو الظ فيها حمله في الجميع عليه بل للتحمل الوضع في كل منها على ما يناسبه نظيرما في اية الرجس فتدبر **قوله** وفي الجاهل وجهان الاظهر انه كالناسي لما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم ونحوها ما يدل على وضع ما لا يعلمون ايض كالخبر السابق **قوله** من انه عامد هذا يشعر بان الناسي ليس بعامد فينبغي ان يحمل على من وطي سهوا بدون قصد اليه لا ناسي الظهار او الساهي عنه مع كونه عامدا في الوطي والظ شمول الناسي الذي ذكره للجميع والمستند ما اشرنا اليه لا انه ليس بعامد واما ناسي الحكم فالظ ادخاله في الجاهل ويمكن في الناسي ايض فافهم **قوله** وان كان قد كفر عن الاول واما اذا كفر عن الظهار فلا يتكرر الكفارة بالوطي ثانيا وان لم يكفر عن الوطي الاول كما صرح به في القواعد **قوله** تكررت الواحدة قال في شرح لمع واما تكرر الكفارة بتكرر الوطي فيدل عليه الاخبار الدالة على تعدد الكفارة قبل الوطي الشامل لذلك وخصوص حسنة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا واقع المرأة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى ليس في هذا خلاف ولان كل واحد سبب للكفارة والاصل عدم تداخل المسببات عند تعدد الاسباب وقال ابن حمزة ان تكرر منه الوطي قبل التكفير الاول لم يلزمه غير واحدة وان كفر عن الاول لزمه عن الثاني وهكذا وما ... بوجه عليه انتهى واشار بالروايات العامة الى روايات الحلبي وابي بصير والحسن الصيقل

البتي نقلناها اول البحث لكن قوله قبل الوطي على ما رايناه في النسخ وكذا في لف كما نرى والتأييد له بالوطي قبل التكفير ويمكن ان يقرء قبل بكسر القاف وفتح الباء اي من قبل الوطي اي بالوطي ولا يخفى بعده وانتسخ بيان في دلالة تلك الاخبار على تكرر الكفارة بتكرر الوطي خفاء بل يمكن ان يقال ان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها في تلك الروايات شامل للواحد والمتعدد فلا تدل الا على وجوب كفارة اخرى في الصورتين نعم الروايات الخاصة تدل بظاهرها على ما ذكر وقوله ع ليس في هذا اختلاف اي لا اختلاف بين المراتب الوطي يجب فيها كما يجب كفارة اخرى في المرة الاولى كذلك تجب في المرة الثانية وهكذا الا انه لا اختلاف في هذا بين الفقهاء كما يتوهم لانه مع بعده عن طريقتهم ع فيه ان حمل الفقهاء على العموم فليس كذلك اذ اكثر العامة لا يقولون بوجوب كفارة للوطي سوى كفارة الظهار فضلا عن تعددها بتعدده وان حمل على اهل البيت ع فلا اختلاف بينهم في شيء من المسائل فلا وجه لتخصيص هذا بذلك الا ان يحمل على الثاني ويكون انه جرى في ذلك على سبيل ما تعارف بين الناس وجعلهم ع كسائر الفقهاء الذين يقع بينهم الخلاف من غير البناء على ما هو حقيقة الامر من عدم الخلاف بينهم اصلا او المراد عدم الاختلاف فيه في الاخبار والاثار ويمكن ان لا يخص الذين لا اختلاف بينهم فيه بالائمة عليهم السلام ولا يعمم بحيث يشمل سائر الفقهاء الذين انهم بل يحمل على اهل الحق واهل العلم ونحو ذلك ويمكن ايضا ان يحمل على انه لا اختلاف في هذا بين اصناف من وجبت عليه الكفارة فالحكم كذلك سواء كان فرضه العتق والصيام او الاطعام فيكون ردا على من خص حرمة الوطي قبل الكفارة بما فرضه الاولان دون الثالث كبعض العامة وابن الجنيد من الاصحاب هذا ويمكن بعيدا حملها ايضا على ما يوافق مذهب ابن حمزة بان يحمل على انه اذا واقع المرة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى اي ليس عليه الا كفارة اخرى التي وجبت في المرة الاولى وليس في هذا اختلاف اي لا اختلاف بين المرة والمرات ويمكن ايضا ان يحمل المرة الثانية على المرة الاولى الممنوعة بالظهار بان يحمل على الظهار المشروط بالمواقعة وح لا يدل على حكم الوطي الثاني الحرام اصلا لكن ح يجب حمل قوله عليه السلم ليس في هذا اختلاف على احد الوجوه التي ذكرنا بين الاول والاخير ثم الكلام في سند الرواية فنقول انها حسنة بابرهيم بن هاشم فلا تقصر عن الصحيحة وكانه لا يضر اشتراك ابي بصير فان الظاهر انه المرادي بقرينة رواية زرارة عنه ع لبعد رواية غير ابي بصير عنه هذا على ما نقل الشيخ تبعا للمحقق حيث نسبها الى ابي بصير لكن سندها هكذا علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة وغير واحد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم فجعل غير واحد عطفا على زرارة كما هو ظاهر العبارة وح فالامر كما ذكرنا والاظهر عند التامل انه عطف على ابن اذينة بان يروي ابن ابي عمير تارة عن ابن اذينة عن زرارة عنه ع وتارة عن غير واحد عن ابي بصير عنه عليه السلم وح فلا يضر اشتراك ابي بصير لوجود زرارة معه والله يعلم واما ما استدل به ابن حمزة من ان كل واحد سبب للكفارة الى اخر ما ذكره فلا يخفى ما فيه لعدم دليل عليه اذ لا دليل على ان كل واحد سبب للكفارة الا الروايات العامة التي استدل بها اولا فلا وجه لجعل ذلك دليلا عليحدة بل ينبغي ان يتمسك بالروايات العامة لانها تدل على وجوب الكفارة في كل مرة فان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها فيها شامل للمرة الاولى وما بعدها والاصل عدم التداخل مع اصالة البراءة ولعله الى هذا نظر ابن حمزة فرأى لشمول تلك الروايات للمرة الاولى وما بعدها والاقوى عدم التداخل فنحكم بعدم تكرر الكفارة قبل التكفير عن الاول بناء على تجويز التداخل وبوجوب كفارة اخرى بعد التكفير نظرا الى العموم المذكور هذا ومن هذا يظهر ضعف ما استدل به في لف بانه من ان الوطي الثاني سبب للكفارة بعد التكفير فكذا قبله لاتحاد حقيقته فيهما ولان التكفير الاول ليس سببا لثبوت الثاني انما المستقل بثبوت الثاني المواقعة قبل التكفير فتدبر وقد ظهر مما تلونا عليك مما يقال ما اختاره ابن الجنيد ايضا في هذه المسئلة وانه لا يقول بوجوب الكفارة لكل وطي فيمن ضمن الاطعام بناء على عدم التقييد بقبل التماس في الاية الكريمة فيه وقد علمت ان الحكم بالتكرر وعدمه نظرا الى الاية الكريمة ضعيف جدا وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بين من فرضه الاطعام وغيره فلا وقع لما ذكره من الفرق فتذكر ولا ريب ان الاحتياط في هذه المسئلة في متابعة المشهور **قوله** لرواية بريد العجلي وغيره اشارة الى ما رواه الفقيه في الصحيح عن ابي ايوب الخزاز عن بريد بن معوية قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل ظاهر من امرأته ثم طلقها تطليقة فقال اذا هو طلقها تطليقة فقد بطل الظهار وهدم الطلاق الظهار فقلت له فله ان يراجعها قال نعم هي امرأته فان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر من قبل ان يتماسا قلت فان تركها حتى يحل اجلها فان تملك نفسها ثم تزوجها بعد ذلك وهل يلزمه الظهار من قبل ان يتماسا قال لا قد بانت منه وملكت نفسها الحديث ولا يخفى على انه ظاهر العرض في الحكم لكن رواه في يب فيهما بدل بريد بن معوية يزيد الكناسي بالموحدة والمهملة او المثناة تحتها والمعجمة على اختلاف نسخ الكافي ويب وح يضعف السند فان بريد الكناسي لم يوثقوه فيه الى وفي يزيد قالوا يكنى ابا خالد الكناسي فرق بين يزيد ابو خالد هذا وهو يزيد ابو خالد القماط الذي وثقوه وان يكون الرجل واحدا ذكروه تارة في بريد وتارة في يزيد بناء على ما وجدوا من اختلاف موضع في موارد ذكره اشتباها من الكتاب كما يقع امثال ذلك كثيرا وظهر له رجلين وذكروه في الموضعين لكن يشكل الاعتماد بمجرد هذا الاحتمال ومع بعده وعند هذا يرتفع الثقة عن سند الفقيه ايضا اذ من المستبعد جدا رواية ابي ايوب هذه الرواية عن بريد بن معوية وبريد الكناسي جميعا بل الظ وقوع اشتباه في احدهما وعنده يرتفع الثقة خصوصا ان احتمال الاشتباه فيما في الفقيه اقرب كما لا يخفى هذا وقوله وغيره اما اشارة الى بريد الكناسي بناء على اعتقاد وقوع هذه الرواية عنهما جميعا او اشارة الى رواية بريد الكناسي ظنا منه كونهما روايتين كما فعله في لف حيث نقل كلا منهما عليحدة واستدل بهما وعلى التقديرين ففيهما فيه كما اشرنا اليه واما اشارة الى رواية اخرى عن غير العجلي فلم اجد رواية اخرى تصلح للاستدلال في هذا المقام سوى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل ظاهر من امرأته ثم طلقها قبل ان يواقعها فبانت منه اعليه كفارة قال لا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا عن احدهما ع قال سئلته عن رجل ظاهر من امرأته خمس مرات او اكثر قال قال علي ع مكان كل مرة كفارة قال وسئلته عن رجل ظاهر من امرأته ثم طلقها

ولصيرورته بذلك كالاجنبي واستباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم ودوّى ذلك لا يسقطها ومثله على الاستحبا

قيل
ان يواقعها عليه كفارة قال لا وحسنة جميل بن دراج بابرهيم عن ابي عبد الله ع فيها قلت فان طلقها قبل ان يواقعها اعليه كفارة قال لا سقطت عنه الكفارة ورواه في الفقيه ايضا عن جميل وطريقه اليه صحيح لكن فيه مضمر لعدم ذكر المسئول الامام فيه سهل وحسنة ابو هيم ايضا عن جميل وابن بكير وحماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال المظاهر اذا طلق سقطت عنه الكفارة وجه الاحتجاج بهذه الاخبار اطلاق الحكم بسقوط الكفارة مع الطلاق قبل المواقعة اما مع البينونة كما في الاولى او مط كما في البواقي وعلى التقديرين يتناول ما اذا تزوجها بعد البينونة ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاطلاق بل الظ منه عدم الكفارة وسقوطها في مجرد هذا الفرض لا مع ضميمة قيد اخر ايضا من رجوع او تزويج الا ترى ان في رواية بريد اطلق الحكم ببطلان الظهار بعد الطلاق وهدم الطلاق له ثم حكم بانه ان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر ولا يتراءى بينهما تناف ظاهر الا بقال الحكم بعدم الكفارة او سقوطها بعد الطلاق يكفي في الحكم بسقوط ما علم من حكم الظهار والحكم بعوده يحتاج الى دليل اذ يكفي دليلا له عموم الاية الكريمة اذ العود يتناول ما اذا وقع قبل الطلاق وبعده برجعة او تزويج جديد ولا ظهور له في الاختصاص بالاول والاولين كما لا يخفى على المتامل
قوله ولصيرورته بذلك كالاجنبي وصيرورتها ايضا كالاجنبية فكما لا يصح منه ابتداء الظهار بها لا يصح استدامته لان حكمه متعلق بالزوج والزوجة هكذا في شرح ثع تبعا للمختلف وفيه نظر فان ايقاع الظهار لابد ان يكون من الزوج زمن الزوجية واما مفاده فحرمتها عليه مؤبدا وكذا الحكم المترتب عليه بمقتضى الاية هو وجوب الكفارة قبل المسيس يتوقف حله عليها مط من غير تقييد بزمان تلك الزوجية وعلى هذا فصيرورتهما اجنبيين بعد البينونة بالطلاق لا يقدح في تعلق الحكم بهما بعد عود الزوجية غاية الامر عدم تعلق الحكم بهما في زمن رفع الزوجية والكلام ليس فيه هذا ومنه يظهر حال ما ذكره من ان استباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم فان ظ الاية لحوق التحريم مط لا في خصوص ذلك العقد الذي وقع فيه الظهار وان اريد بلحوق التحريم له كونه مبدا لحوقه وعروضه فلا يجدي عدم استباحة الوطي به بعد كون لحوقه مط غير مقيد بذلك العقد واما التمسك باصالة البرائة على ما في لف وشرح ثع فلا عبرة به بعد ظهور الاية في خلافها فافهم **فافهم** وروى ان ذلك لا يسقطها اشارة الى ما روي في بيانه سئل علي بن جعفر اخاه موسى بن جعفر ع عن رجل ظاهر من امراته ثم طلقها بعد ذلك بشهر او شهرين فتزوجت ثم طلقها الذي تزوجها فراجعها الاول هل عليه فيه الكفارة للظهار الاول قال نعم عتق رقبة او صيام او صدقة وطريق الشيخ الى علي بن جعفر صحيح على ما صرح به العلامة في الخلاصة لكنه وصف هذه الرواية في لف بالحسنة وتبعه الشهيد الثاني في شرح ثع ولم يظهر لي وجهه والشيخ ره في يب حمل هذه الرواية على التقية لانه مذهب قوم من المخالفين ولا يخفى بعده لوجود الخلاف في ذلك بينهم ايضا بل اكثرهم على السقوط فلا وجه ظاهر للتقية بالحكم بعدم السقوط وحكم في لف بعدم بعد الحمل على فساد النكاح لانه عقيب تزويجها بعد طلاقها بشهر او شهرين فيكون قد وقع في العدة فيكون باطلا ولا يخفى فساد التعليل لان الشهر او الشهرين في الخبر وقع بين الظهار والطلاق لا بين الطلاق والتزويج واما ما اوجه في شرح ثع من انه على تقدير تسليم وقوعه بين الطلاق والتزويج فيمكن انقضاء العدة بهما وباقل منهما ففيه انه وان امكن ذلك لكنه خلاف المعهود من احوال النساء وهو يكفي مؤيدا لعدم بعد الحمل على فساد النكاح ليس غرض العلامة الا ذلك نعم لو قطع بفساد التزويج واستند الى ذلك لتوجه عليه ما ذكره واستحسن بعضهم حمل العلامة وايده بامرين احدهما تعقيب التزويج بالفاء المقتضية للفورية وذلك يقتضي عدم الخروج من العدة والثاني قوله فراجعها الاول حيث لم يقل فتزوجها ويرد على الاول بعد تسليم دلالة الفاء في امثال هذه المقامات على الفورية ان الفورية المستفاد منها في كل موقع انما هي بحسب ما يكون في ذلك الموقع كما يقال تزوج فلان فولد له والمراد وجود الولادة في اول اوقات امكانها على مجرى التزويج بلا فصل فكذا هيهنا اذ يتوقف التزويج بعد الطلاق شرعا على انقضاء العدة فليحمل الفاء على ان التزويج وقع بعد الطلاق في اوائل وقت امكانه وهو بعد انقضاء العدة اذ الظ من التزويج ونحوه هو الصحيح والتزويج الصحيح لا يمكن الا بعد انقضاء العدة واما الثاني ففيه ان حمل المراجعة على المعنى اللغوي المتحقق بالتزويج ثانيا حتى يحمل التزويج على الصحيح مما لا بعد فيه بخلاف حملها على الاصطلاحي وحمل التزويج على الفاسد ليمكن بقاء العدة ووقوع الرجوع فيها فانه في غاية البعد والسماجة هذا ولو ايد بالفاء في فراجعها فانها تدل على وقوع المراجعة بعد الطلاق بلا فصل وح على اي معنى حملت المراجعة لابد من حمل التزويج الاول الطلاق على الفاسد وح يمكن حمل المراجعة على الاصطلاحي ويتم توجيه العلامة ره ففيه مع ما تقدم ان الطلاق الثاني يمكن ان يكون ثانيا فلا منع من وقوع التزويج بعده بلا فصل فافهم **قوله** وحمله على الاستحباب هذا الحمل وان كان ليس ببعيد للجمع بين الروايتين لكن يشكل مع معاضدة هذه الرواية بظ الاية فان ظاهرها كما اشرنا اليه وجوب الكفارة بالعود قبل التماس مط والتقييد بالتزويج الاول لا بد له من دليل صالح والرواية الاولى مع ما اشرنا اليه من الكلام في سندها وعدم صراحة دلالتها ايضا لما اشرنا اليه من الاحتمالين كانها لا تصلح لذلك ومنه يظهر ما فيما ذكره في شرح ثع من ان الرواية الاولى ارجح لصحة سندها فكانت مقدمة لو تحقق التعارض فانه مبني على ما ذكره من صحة الاولى وحسن الثانية وقد عرفت الكلام في كل منهما وعلى هذا فما نقل عن ابي الصلاح ره انه نسل من عود حكم الظهار بتزويجها ولو بعد العدة البائنة تمسكا بعموم الاية وخصوص هذه الرواية لا يخ عن قوة وما اجاب به في لف عن التمسك بالاية وتبعه في شرح ثع من منع تناول الاية لصورة النزاع لان العود الى استباحة ما حرم الظهار في عقد انما يكون بارادة الوطي في ذلك العقد قد ظهر لك ح فيه فان مفاد الظهار تحريمها مؤبدا لا في خصوص العقد الذي وقع فيه وح فالعود اليها ولو في عقد اخر عود الى استباحة ما حرم الظهار فيجب له الكفارة فافهم لكن لما كان الحكم على خلاف الاصل المشهور بين الاصحاب سقوط الكفارة ح بل ادعى الشيخ في ف اجماع الفرقة عليه وهو ظ كلامه في ط ايضا فالحكم بوجوب الكفارة ح لا يخ عن اشكال ومع ذلك فلا ريب ان العمل بهذا القول اولى واحوط ونقل في لف عن علي بن ابرهيم انه قال ان طلق امراته او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امراته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها

فتزوجت

الى مكان عقيب التزويج

حتى يكفر

ولو راجع فى الرجعية عاد التحريم قطعا وكذا لو ظاهر من امة هى فى وجته اشتراها من مولاها لاستباحتها بالملك وبطلان حكم العقد كما يبطل حكم السابق فى الثانى
وكذا يسقط حكم الظهار لو اشتراها غيره وفسخ العقد ثم تزوجها المظاهر بعقد جديد ويجب تقديم الكفارة على المسيس لقوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو ماطل
بالعود او التكفير رافعته الى الحاكم فينظره ثلثة اشهر من حين المرافعة حتى يكفر ويفئ اى يرجع عن الظهار مقدما للرجعة على الكفارة كما مر او يطلق ويجبره على ذلك
بعدها اى بعد المدة لو امتنع فان لم يختر احدهما ضيق عليه فى المطعم والمشرب حتى يختار احدهما

حتى يكفر ولا يخفى ان الظ بقرينة ما ذكره فى المملوكة ان مراده بالمراجعة ما يتناول التزويج الجديد ايض وح فيطابق مذهب ابى الصلاح وسلار لكن
لفظة لا ينبغى ليست بصريحة فى التحريم وان كان ظاهرها فى كلام القدماء هو ذلك ونقل عن ابن ابى عقيل ايض مثل ما قاله لكن ليس فى عبارته لا
ينبغى بل بدله لم يقربها حتى يكفر كفارة الظهار ومن هذا يظهر ان دعوى الاجماع فى المسئلة كما نقله الشيخ لا تخ عن اشكال فت ثم انه على المش لا
فرق فى الحكم بعدم لزوم الكفارة بالعود بعد التزويج الجديد بعد البينونة بين ان تزوجت قبله بزوج اخر وطلقها ام لم تزوج وتزوج بها الاول
بعد البينونة بلا تخلل زوج اخر ونقل عن المفيد انه قال فان طلقها سقطت عنه الكفارة فان راجعها وجبت عليه فان نكحت زوجا غيره وطلقها
الزوج فقضت العدة وعادت الى زوجها الاول بنكاح مستقبل حلت له ولم تلزم كفارة على ما كان منه فى الظهار وكذا قال الصدوقان وظاهرهم
اشتراط التزويج باخر فى سقوط الكفارة ولا يظهر له وجه ويمكن حمل ذلك فى كلامهم على المثال لكون مناط الحكم بالسقوط هو التزويج بعد
البينونة وامثال ذلك فى كلام القدماء ليس بعزيز وروى فى اذا طلق قبل ان يعاود المجامعة قيل فانه راجعها قال ان كان انما طلقها لاسقاط
الكفارة عنه ثم راجعها فان الكفارة لازمة له ابدا اذا عاود المجامعة وان كان طلقها وهو لا ينوى شيئا من ذلك فلا باس ان يراجع ولا كفارة عليه
وان خبر بان حمل المراجعة فيه على التزويج بعد البينونة فهذا تفصيل يمكن الجمع به بين الخبر وبين الخبرين السابقين لكن لم ينقل القول به من احد على
المش ويمكن حمل الكفارة على الشق الاول على الاستحباب او على تاكده لو حمل رواية على بن جعفر على الاستحباب مط وان حمل المراجعة فى العدة
الرجعية فينبغى طرح الرواية لضعفها وارسالها لعدم ظهور خلاف بينهم فى طلاق عدم سقوط الكفارة بها كما سيجئ **قوله** ولو راجع فى
الرجعية عاد التحريم قطعا الظ كما ذكره فى شرح نع انه لا خلاف فيه ويدل عليه ايض عموم الاية وخصوص رواية بريد السابقة وكذا موثقة ابان
هى كالصحيح عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله والحسن بن زياد عن ابى عبد الله ع قال اذا طلق المظاهر ثم راجع فعليه الكفارة اى كما كانت عليه اولا بمعنى
حرمة الوطى عليه قبلها كما اشار اليه الش لا وجوب الكفارة عليه بمجرد الرجوع وهو ظ **قوله** كما يبطل حكم السابق اى العقد السابق فى السابق
اى مسئلة المطلقة بل هذا اولى بالبطلان لاختلاف جنس السبب الذاهب والعائد هنا بخلافه هناك لاتحادهما فيه جنسا وان اختلفا شخصا
فافهم **قوله** وكذا يسقط حكم الظهار وكذا يسقط حكمه على القول بجريانه فى ملك اليمين فيما اذا ظاهر امته ثم باعها من غيره فيسقط الظهار
ولا يعود بشرائها منه فيجوز له وطوها وح كما فى العقد الجديد واولى منه لو اعتقها ثم تزوجها لاختلاف السبب ح جنسا هذا كله على القول
المش فى المسئلة السابقة واما على قول ابى الصلاح فالمتجه فى الجميع عدم سقوط الكفارة فتدبر **قوله** ويجب تقديم الكفارة على المسيس هنا فيمن
فرضه احد الاولين مما لا خلاف فيه بين المسلمين لقوله تعالى من قبل ان يتماسا فى الموضعين واما فيمن فرضه الاطعام فالاكثر منا ومن الجمهور عليه
لان الله تعالى جعله بدلا عنهما لقوله عقيب ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والبدل يجب مساواته للمبدل فى الحكم والمطلق محمول على المقيد مع
اتحاد الواقعة ولما روى ان النبى ص قال لرجل ظاهر من امراته لا تقربها حتى تكفر وروى اعتزلها حتى تكفر وهو شامل للخصال الثلث ومن طريق الخاصة
ما تقدم من صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع وقال ابن الجنيد منا وبعض العامة اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطى قبله لانه تعالى شرط فى العتق
والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك فى الاطعام وقد تقدم جوابه كذا فى شرح نع ولا يخفى ضعف الدليلين الاولين اذ لا دليل على
مساواة البدل للمبدل فى جميع الاحكام مع ما نرى من اختلافهما كثيرا فيها وحمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعة مسلم فى الحكم الواحد واما
فى حكمين فلا وان تعلقا بواقعة واحدة فلا يلزم من تقييد العتق والصيام فى الظهار بقبلية التماس حمل اطلاق الاطعام ايض على التقييد باعتبار اتحاد
المورد وهو ظ نعم يمكن الاستدلال بالاية الكريمة من وجه اخر وهو انها تدل على تحريم المسيس قبل العتق او الصيام فيجب الحكم به ما لم يثبت خلافه
ولا يثبت باخر الاية الاحله بعد الاطعام ايض لم يقيد بعدهما واما حله مط وان وجب عليه الكفارة قبل المسيس او بعده فلا يثبت به لاحتمال
ان يكون ترك التقييد للاكتفاء بذكره فى السابق مرتين وح فالاصل بقاء التحريم الى ان يثبت ما يزيله بيقين فت واما صحيحة الحلبى التى اشار الى
تقدمها فهى صحيحته التى نقلها فى بحث تعدد الكفارة بالوطى ونحن ايض نقلناها فيه فان قوله ع فيها لا يمسها حتى يكفر يشمل بعمومه من فرضه
الاطعام ايض وقوله ع فى اخر الخبر نعم يعتق ايض رقبة لا يوجب تخصيص الحكم الاول ايض بمن يجب عليه رقبة وهو ظ ومثلها حسنة الحسن
الصيقل المتقدمة هناك ايض ويمكن الاستدلال ايض برواية ابى بصير المتقدمة هناك ايض ووصفها الش هناك بالصحة فانها بعمومها تدل على
وجوب كفارة بالمواقعة قبل التكفير مط وهو يدل على حرمتها قبله مط بل ظ اول الخبر ايض يرشد اليه كما يظهر بالتامل فيه ويمكن الاستدلال
ايض بحسنة الحلبى المتقدمة فى دلائل القول بعدم التعدد وقد سبق منا هناك انها صحيحة فى الفقيه حيث فيها قلت فان واقع قبل ان يكفر قال
يستغفر الله ويمسك حتى يكفر وهو عام يشمل من فرضه الاطعام ايض ولولا حرمة المسيس قبل التكفير فيه لما وجب عليه الاستغفار والامساك
حتى يكفر وكذا برواية زرارة المتقدمة هناك عن ابى جعفر ع وفى اخرها ويكف عنها حتى يكفر وكذا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابى جعفر ع قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وكذا بصحيحة عاصم بن حميد عن ابى بصير وفيها اشتراك عن ابى عبد الله ع قال كل
من عجز عن الكفارة التى يجب عليه من صوم او عتق او صدقة فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له
كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معه ولا يجامعها وقريب
منها رواية زياد بن المنذر انه سئل ابو الورد ابا جعفر ع وانا عنده عن رجل قال لامراته انت على كظهر امى مائة مرة فقال ابو جعفر ع يطيق لكل
مرة عتق نسمة قال لا قال يطيق اطعام ستين مسكينا مائة مرة قال لا قال فيطيق صياما شهرين متتابعين مائة مرة قال لا قال يفرق بينهما وبما

عن موسى بن بكر عن ابى ابراهيم ع وعن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع فى رجل ظاهر ثم طلق قال سقطت عنه الكفارة

فربما طهر

ولا يجبر على احدهما عينا ولا يطلق عنه كما لا يعترض لو صبر كتاب الايلاء وهو مصدر آلى يولي اذا حلف مطلقا وشرعا هو الحلف على ترك وطي الزوجة الدائمة المدخول بها ...

قد ظهر ضعف قول ابن الجنيد وموافقيه اذ غاية الامر عدم دلالة الاية الكريمة على حرمة الوطي قبل التكفير في الثالث هو لا يفيد بعد ثبوتها بادلة اخرى قوله ولا يجبر على احدهما عينا الا من حيث ان الطلاق الاختياري لا يصح لان الاختيار يتحقق على المقدر من امر الامر بالحق عليهما مخيرا فهو محمول عليه في الجملة بل لان الشارع الاكل ولو امر باجباره على الطلاق بخصوصه كما صح الاجبار في مواضع كثيرة ولو في نفس العقد كذا في شرح ثم ثم ما ذكره من الاحكام كما ذكره في شرح مقطوع بها في كلام الاصحاب وظاهرهم انها موضع وفاق ولا يظهر لهم مستند من الاخبار سوى ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله عن رجل ظاهر من امرأته قال ان اتاها فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا والا ترك ثلاثة اشهر فان فاء والا وقف حتى يسئل الك حاجة في امرأتك او تطلقها فان فاء فليس عليه شيء وهي امرأته وان طلق واحدة فهو املك برجعتها وهي قاصرة عن افادة هذه الاحكام مع عدم صحة سندها باشتراك ابي بصير وباشتماله على وهب بن حفص وقال النجاشي انه كان واقفيا قال في شرح ثم وفي الحكم على اطلاقه اشكال لشموله ما اذا وقعت عقيب الظهار بغير فصل بحيث لا يفوت الواجب لها من الوطي بعد مضي المدة المضروبة فان الواجب في كل اربعة اشهر مرة وغيره من الحقوق لا يفوت بالظهار اما اذا لم يحرم غير الوطي فظاهر واما اذا احرمنا فيبقى لها حق القسم في بعض الوجوه وهو غير مناف للظهار وفي الرواية امور اخر منافية للقواعد انتهى ويمكن الاشكال انه حمل الرواية وكلام الاصحاب على اجباره بعد ثلاثة اشهر على الوطي او الطلاق ويمكن حملها على ان للزوجة المرافعة الى الحاكم لرفع حكم الظهار وح ينظر الحاكم ثلاثة اشهر ويجبره بعدها على ان يطلق او يفيء اي يرجع عن الظهار ويريد الوطي وان لم يكن في هذا الوقت بالاصل بل في جملة الوقت المعد له شرعا او في كل وقت شاء فيه فيكفر بعد ذلك وبعد التكفير يرفع عنه حكم الظهار ويحصل هو المقصود من المرافعة واما مطالبة الوطي فهي دعوى اخرى لا يتوجه الا بعد تجاوز الوقت المقدر له شرعا وح فلا اشكال وما ورد من تفسير العود بارادة الوطي كما نقلنا سابقا لا يبعد ايضا حمله على هذا المعنى اي عزمه على الوطي وان كان بعد حين لا الارادة المتصلة به او المقارنة له لان الارادة امر قلبي لا يمكن الاجبار عليه فتعين ان يكون الجبر على الوطي لانها وان كانت لكن الجبر ليس عليها بل على اظهارها واظهارها يكفي في الحكم عليه ظاهرا بوجوب الكفارة واخلال الظهار بعدها لا يمكن الزامه بالوطي وقت ... مطالبتها به نعم وجوبها في نفس الامر يتوقف على الارادة في نفس الارادة ولا كلام فيه هنا على ما رجحه في بعض من يستقر الوجوب بالارادة واما على ما هو المشهور من ان معنى وجوب الكفارة لارادة الوطي حرمة الوطي قبلها فنقول ان اداء الكفارة مع اظهار انها للرجوع عن الظهار يكفي في حل الظهار ظاهرا وامكان ارادة الوطي في وقته وان توقف حله في نفس الامر على ان يكون الكفارة بعد قصد الرجوع في نفس الامر ... على الاجبار على الوطي فيمكن ان يوجه كما اشرنا اليه سابقا ان الواجب بما صل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار بما يجب عليه بعد الاربعة اشهر اما التكفير او الوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله كما انه اذا حكم بالتربص فزادت مدة ترك الوطي على اربعة اشهر نقول بسقط مطالبتها بالوطي بالظهار وان كان لها المطالبة في كل اربعة اشهر لولا الظهار ثم لا يخفى ان كلام الشيخ ههنا حيث فسر الفيء بالرجوع عن الظهار وحكم بتقديم الرجعة على الكفارة يرشد الى انه حمل كلامهم على الجبر على الطلاق والرجوع كما ذكرنا لا الوطي كما يستفاد من شرح ثم وايراده الاشكال المذكور فهم واما ما اشار اليه في الرواية من الامور الاخرى المنافية للقواعد فكان منها ان قوله ان اتاها فعليه عتق رقبة ظاهره وجوب الكفارة بعد الاتيان لا قبله وهو مناف لما تدل عليه الاية الكريمة واتفقوا عليه من وجوب تقديم الكفارة على المسيس ويمكن حمله على انه ان اراد اتيانها فيتبع ذلك ومنها ان قوله فان فاء فليس عليه شيء ينافي وجوب الكفارة وهو ما لا ريب فيه ويمكن حمله على انه لا شيء عليه سوى الكفارة ومنها ان قوله وان طلق واحدة فهو املك برجعتها ظاهره منطبق على ما هو مذهب العامة من ثبوت الطلاق ثلاثا والبينونة معها بدون تخلل رجعة ويمكن حمله على انه ان طلق كان ذلك طلاقا واحدة وقعت عليها فهو املك برجعتها وان كانت طلاقا ثالثة فلا رجوع فلا منافاة للقواعد قوله كما لا يعترض لو صبرت هذا ايضا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف يدل عليه ايضا ان الحق لها فاذا رضيت باسقاطه فلها ذلك ولا اعتراض لاحد عليه وكذا ما سبق في رواية عاصم بن حميد من قوله وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان يكون معها ولا يجامعها تم والحمد لله

فاسند بلد

قال ... مطلقا ابدا او مطلقا من غير تقييد بزمان او زيادة على اربعة اشهر للاضرار بها فهو جزئي من جزئيات الايلاء الكلي الطلق عليه والحلف فيه كالجنس ليشمل الايلاء شرعي وغيره والمراد الحلف بالله تعالى كما سيأتي وتقييده بترك وطي الزوجة يخرج اليمين على غيره فانه لا يلحقه احكام الايلاء الخاصة به بل حكم مطلق اليمين والطلاق الزوجة يشمل الحرة والامة المسلمة والكافرة وخرج بها الحلف على ترك الامة الموطوءة بالملك وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها فان الحلف على ترك وطيها لا يعد ايلاء بل يمينا مطلقا فيتبع الاولى في الدين او الدنيا فان تساويا انعقد يمينا يلزمه حكمه وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة مدة لا تزيد عن اربعة اشهر وزدنا في التعريف قيد المدخول بها لما هو المشهور بين الاصحاب من اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف المصنف في بعض تحقيقاته بعدم الوقوف على خلاف فيه والاخبار الصحيحة

كتاب الايلاء

قوله قبلا او مطلقا منقولا بالوطي كما سيشير اليه لا بالمدخول بها اي ترك الوطي قبلا او مطلقا قبلا ودبرا جميعا واما المدخول بها فلا وجه للترديد بل يكفي فيه الدخول مطلقا قبلا او دبرا كما صرح به في الظهار وقد سبق **قوله** بها الحلف على ترك وطي الامة لا ... مصرحة باشتراطه فيه قال في شرح ثع من شرط المولى منها ان تكون زوجة لقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم فلا يقع في المنكوحة بملك اليمين وظاهره ان لا استدلال في الظهار وقد تقدم بظهور نسائهم في الزوجة مع انه في الظهار استدل هنا وفي شرح ثع على وقوعه بملك اليمين بعموم الاية وشمول نسائهم لها والحق ان نسائهم يحتمل بعضها وبقيد القبل او الوجهين ولا يمكن الاستدلال بها على التعميم ولا على خلافه لكن في الظهار لما تضافرت الروايات بوقوعه بملك اليمين ايضا فالظاهر الحكم بالشمول فيه وفي الايلاء لما لم يوجد ذلك فلا يمكن الحكم بانعقاده الا في موضع اليقين وهو الزوجة على ان قوله تعالى بعدها وان عزموا الطلاق ظاهر في كون المراد بها الزوجة ويمكن ان يكون نظر الشارح ايضا الى ذلك ويكون غرضه الاستشهاد بقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الخ لكنه اقتصر على ما نقله اختصارا وفي شرح ثع استدل على عدم وقوعه بالمنكوحة بملك اليمين بان وطئها غير واجب وبان هذا الايلاء لا على جواز المرافعة منها وما يترتب عليه لا على عدم وقوعه مطلقا فيجوز وقوعه بملك اليمين وتحريم وطئها بذلك بدون الكفارة مع عدم مراعاة الشرائط المعتبرة في مطلق اليمين كرعاية الاولى في الدين والدنيا كما ان الظهار منها ايضا لا يترتب عليه المرافعة وما يتفرع عليها وانما اثرها تحريمها عليه قبل الكفارة هذا لكن الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف وجبره على الفيء او الطلاق من لوازم الايلاء التي لا يتحقق بدونها ولعل نظره ثع ايضا الى ذلك ويدل ايضا على عدم وقوع الايلاء بملك اليمين رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال لا يقع الايلاء الا على امرأة قد دخل بها زوجها لكن في سندها جهالة **قوله** وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها هو المشهور بين الاصحاب للاصالة وبقاء الحال الى ان يثبت خلافه ولم يثبت ذلك لا في الدائم لما اشرنا اليه من ان تعقيبه في الاية الكريمة بعزم الطلاق ظاهر في كون المولى منها ممن يقبله وهو منتف عن المتمتع بها ولما اشرنا اليه ايضا ان الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف جبره على الفيء والطلاق من لوازم الايلاء فلا يتحقق بدونهما وربما ادعي ايضا ظهور النساء في الدائمات ويدل ايضا على عدم وقوعه بها صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال لا ايلاء من الرجل على المرأة التي تمتع بها وذهب المرتضى رض الى وقوعه بالمتعة ايضا تمسكا بعموم الاية والجواب ان الحكم الاصل فان نسائهم جمع مضاف وهو من صيغ العموم وعود الضمير الى بعض افراد العام لا يخصصه على ما هو المختار عند جماعة من المحققين فان مشروطا بالدوام نظرا الى الغاية وهو لا يستلزم عدم وقوعه بدون المطالبة كما يقع وان لم يطالب والرواية ليست حجة عليه فالاقوى ما هو المشهور فان الاحكام الواقعة في الاية الكريمة انما هي في الذين يؤلون من الدائمات اما الطلاق فظاهر واما التربص فما يعقبه فان في المتعة يجوز له التربص مطلقا ولا اختصاص له باربعة اشهر لعدم استحقاقها المطالبة بالوطي في المشهور المعروف بين الاصحاب وان سبق من الشارح في كتاب النكاح خلافه وعند هذا فلا ريب ان الظاهر حمل نسائهم على الدائمات ليصح الحكم على الذين يؤلون منهن جميعا واما حمل يؤلون من نسائهم على العموم وتخصيص الحكم ببعض افراده فبعيد فضلا عن ان يكون ظاهرا بحيث يصلح ان يرفع به حكم الاصل ثم لو سلم فالتمسك بالعموم انما يتم لو كان الايلاء حقيقة شرعية فيما اصطلح عليه الفقهاء حتى يظهر بعموم الاية وقوعه في المتمتع بها ويثبت به الاحكام المترتبة عليه سوى ما اختص بالدائمات وان لم تذكر في الاية الكريمة كانعقاده مطلقا من غير رعاية الاولوية في الدين والدنيا ووجوب الكفارة بالحنث كلما هو ثم بل يجوز ان يكون يؤلون واردا على معناه اللغوي اي يحلفون وح فعموم الاية لا يدل الا على وقوع الحلف من نسائهم مطلقا ولا نزاع فيه واما ترتب الاحكام عليه مطلقا فلا يظهر من الاية لاختصاص ما ذكر فيها من الاحكام بالدائمات وكذا الاخبار فان ظاهرها كما اشرنا اليه ان ما ورد فيها من صحة الايقاف والجبر على الفيء او الطلاق من لوازم الايلاء فيرتب باقي الاحكام على ايلاء لا يكون كذلك لا يظهر من الاخبار اصلا بل الرواية الصحيحة وان لم تكن حجة عليه فهي حجة لنا فتامل **قوله** فيتبع الاولى في الدين او الدنيا فان كان خلاف اليمين اولى لم ينعقد وجاز الحنث والا وجب الوفاء **قوله** وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة الخ فانه ليس بايلاء بل يمينا مطلقا يعتبر فيه شرائطه وهذا مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وذكر فخر المحققين انه مذهب الامامية والشافعية وابي حنيفة ومالك لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة وروايات عن ابي جعفر ع قال قلت رجل آلى ان لا يقرب امرأته ثلثة اشهر قال فقال لا يكون ايلاء حتى يحلف على اكثر من اربعة اشهر **قوله** بعد وقوفه على خلاف فيه لكن قد سبق الخلاف في ذلك في الظهار وان من لم يشترط استند الى عموم الاية وهو وارد هنا ايضا فالمناسب اشتراكهما في الحكم الا ان يكون عدم الخلاف فيه باعتبار كثرة الروايات الدالة على الاشتراط فيه بخلافها هناك اذ الصحيحان السابقتان دلتا على الاشتراط فيهما وفي خصوص الايلاء روايات اخرى ايضا تدل على الاشتراط وان كانت غير نقية السند فلعلهم جوزوا تخصيص الاية هنا باعتبار تضافر الروايات ونظائرها بخلافها هناك وذكر في شرح ثع انه ربما قيل به هنا ايضا لكنه نادر **قوله** فانه لا ينعقد ايلاء لان الوطي في الدبر لا حق للزوجة فيه وليس تركه اضرارا بها بل هو محرم واحتمال ايها فلا يقع به الايلاء بل يقع يمينا مطلقة فيلحقه حكمها **قوله** واشتراطه بالاضرار بالزوجة لا يخفى ان مقصوده كان بيان الفرق بين الايلاء واليمين مع اشتراكهما في اصل الحلف والكفارة الخاصة حتى يظهر وجه اشتراطهم في الايلاء الشروط المذكورة دون اليمين وما ذكره من الفرقين لتسابقهما ينهض بذلك بخلاف هذا الاشتراط اذ اشتراط الايلاء بقصد الاضرار دون اليمين لا يفيد في الغرض المذكور بل يبقى الكلام في الفرق بين الايلاء واليمين حيث اشترطوا في انعقاده ايلاء قصد الاضرار ولم يشترطوا ذلك في انعقاده يمينا هذا ثم انه لم يتكلم في مستند هذا الاشتراط واعتباره في التعريف وذكر في شرح ثع ان اشتراط وقوع الايلاء بقصد الاضرار بالزوجة بالامتناع من وطئها هو المشهور بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف يعتد به ومستنده من الاخبار ضعيف وعموم الاية يقتضي عدمه فان تم الاجماع فهو الحجة والا فلا وعلى القاعدة المشهورة ضعف المسند منجبر بالشهرة وهي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين ان امرأتي

اعلم ان كل موضع لا ينعقد ايلاء مع اجتماع شرائط اليمين يكون يمينا والفرق بين اليمين والايلاء مع اشتراكهما ... في اصل ... الحلف والكفارة الخاصة جواز مخالفة اليمين في الايلاء بل وجوبها على وجه مع الكفارة دون اليمين المطلقة وعدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بالمباح بالاولوية دينا او دنيا او تساوي طرفيه بخلاف اليمين م

مطلقا احترازا عما لو حلف على ترك وطيها دبرا فانه لا ينعقد ايلاء كما لا يحصل الفئة به

واشتراطه بالاضرار بالزوجة كما لو علم من تعريضه فلو حلف على ترك وطيها لمصلحتها كاصلاح لبنها او كونها مريضة كان يمينا لا ايلاء واشتراطه بدوام عقد الزوجة دون مطلق اليمين وانحلال اليمين على ترك وطيها بالوطي دبرا مع الكفارة دون الايلاء الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالايلاء المذكورة في بابه ولا ينعقد الا بذ كمطلق اليمين الا باسم الله تعالى المختص به او الغالب كما سبق تحقيقه في اليمين لا بغيره من الاسماء وان كانت معظمة لانه حلف خاص وقد قال ع من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت ولا يكفي نية بل يعتبر كونه متلفظا به ولا يختص بلغة بل ينعقد بالعربية وغيرها لصدقه عرفا باى لسان اتفق ولا بد في المحلوف عليه وهو الجماع في القبل من اللفظ الصريح الدال عليه كادخال الفرج في الفرج او تغييب الحشفة فيه او اللفظة المختصة بذلك لغة وعرفا وهي مشهورة ولو تلفظ بالجماع والوطي

ارضعت غلاما او انى قلت والله لا قربك حتى تفطميه قال ليس في الاصلاح ايلاء انتهى واسند المحقق في شرح قع بقوله ع في صحيح الحلبي والايلاء ان يقول الرجل الله لا اجامعك كذا وكذا ويقول والله لاغيظنك ثم يغاضبها وفي رواية ابي الصباح الكناني ان الايلاء يقول الرجل لامرأته والله لاغيظنك ولاسوءنك ثم يهجرها ولا يجامعها حتى تمضي اربعة اشهر فاذا مضت اربعة اشهر فقد وقع الايلاء وفي الحكم بصحة الرواية الاولى تامل فان في سندها ابرهيم بن هاشم وهو لم يحكم بصحة ما هو فيه في غير هذا الموضع بل يعده حسنا لكن حسنه لا تقصر عن الصحيح على انه قد وقع مثل ما رواه في روايتين عن ابي بصير اتفق ولا يبعد صحة احدهما وهي التي رواها ابن مسكان عنه فان الظ انه يروى عن المرادي ثم لا يخفى ان ظ هذه الاخبار اشتراط ان يقول ذلك في الايلاء ولم يقولوا به فليحمل على اشتراط قصده ذلك وذكر القول على سبيل التمثيل اشارة الى اعتبار قصده لذلك وانت خبير بان غيظها وغضبها وان لم يستلزم ان يكون ذلك منه بقصد الاضرار اذ ربما اغتاظت وغضبت بترك ذلك وان وقع منه بقصد الاصلاح لكن سياق قوله والله لاغيظنك يشعر بان غرضه اغاضتها والاضرار بها وكذا يغاضبها ولاسوءنك بقي ان النسخ في الرواية الاولى وكذا في روايتي ابي بصير مختلفة ففي بعضها ويقول والله لاغيظنك بالواو وفي بعضها او يقول وح فتحي دلالتها على الاشتراط المذكور تامل الا ان يق ان الظ ان العبارة الثابتة الاخرى للاولى والمقصود منهما واحد فاذا افادت الثانية قصد الاضرار فلتكن الاولى ايض كذلك فت **قوله** واشتراطه بدوام عقد الزوجة ورد عليه ايض مثل ما اوردنا على سابقه فلا تغفل **قوله** لغة وعرفا وهي مشهورة وفي شرح قع جعل اللفظة المشهورة من الصريح عرفا وايلاج الفرج في الفرج من الصريح لغة وعرفا وهو ينافي ما ذكره هاهنا فلا تغفل **قوله** والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما به اما الاول فلانطباق العرف على انصرافهما اليه فهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشتراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هنا ويرد على ما ذكره من استدلاله التقييد ان القصد ان اعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر ظ لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي له مدلولان مدلول عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول مط لجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء هاهنا على وفق ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشتراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع انطباق العرف على انصرافهما اليه من تتمة الايراد لدفع هذا البحث فانه يندفع به ذلك وان كان غرض الش منه ما ذكرنا ان الاسند لا تدل على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه وتبادره منه عرفا فغايته ان يحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على الظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا لم يقصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون غرضهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على انطباق العرف على انصرافهما اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يعمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فصار بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى القصد المعتبر في جميع الالفاظ فغير ما فيه لظهور ان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سبق ذكره من التوجيه ايض كما لا يخفى على المتامل فت **قوله** واشتراكهما او اطلاقهما كان الاول بناء على وضعهما للمعنى العرفي ايض لغة او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة والعرف ايض داخلا في المشترك والثاني بناء على اختصاص الموضوع اللغوي في العام وكون الخاص بحسب جعل اهل العرف ووضعهم وانه ح لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل **قوله** وقد روى ابو بصير في الصحيح ظاهره الحكم بصحة الرواية مط لا الى ابي بصير وكان وجهه ما اشرنا اليه من ان الراوي عنه ابن مسكان والظ انه انما يروى عن ليث المرادي هذا ويرد عليه هذه الرواية ما سبق من حسنة الحلبي وكذا رواية اخرى ايض من ابي بصير كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظ هذه الروايات وان كان وقوع الايلاء بهذه الصيغة مط لكن لا شبهة في تقييده بالقصد لانه معتبر مط كما ذكره الش ولما كان الظ منها في الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فليقيد به على ما ذكره الاصحاب هنا اذ الكلام في وقوع الايلاء بها وعدمه في نفس الامر واما اذا كان الكلام في الحكم الظاهري فالظ نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يشهد به التامل الحكم بالوقوع بها مط وعدم سماع ادعائه قصد معنى اخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مط فت **قوله** ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة الخ هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر في جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين به وحاصله ان القصد وان اعتبر في الجميع لكن فائدة تقييده بالارادة هاهنا ان اللفظين لما كان محتملهما معنى اخر فبمجرد سماعه موقعا للصيغة بهما لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعرف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى ارادة المعنى الاخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها واما ادعاء عدم قصد المعنى ح فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار وانت خبير بانه اذا بنى الكلام على تجويز ارادة المعنى الاخر فالاظهر في الجواب ما ذكرنا من ان فائدة التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع ارادة المعنى الاخر فيما بينه وبين الله تعالى اذ الظ من كلامهم صحة الايلاء مع تلك الارادة لابد منها في نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري بل ايض عدم الانعقاد مع عدم تلك الارادة في نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء ظاهرا اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين في المعنى العرفي مما يكفي في وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهرا او عدم الالتفات الى جواز ارادة المعنى الاخر لبعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهرا الى جواز عدم القصد لبعده عن حال العاقل المختار وانه لم يقع معه فيما بينه وبين الله تعالى ويؤيده ذلك اطلاق الروايات المذكورة كما اشرنا اليه فلا يبعد من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتيقن خلافه مع تجويز ارادة المعنى الاخر وان كان بعيدا لا يتعين بخلاف ادعاء عدم القصد للاجماع على عدم الالتفات اليه على ان تعدد ارادة المعنى

فان اراد الايلاء وقع والا فلا لاحتمالهما الارادة غيره فانهما وضعا لغة لغيره وانما كني بهما عنه عما يستهجن لبعض [illegible] ثم اشتهر فيه عرفا فوقع به مع قصده والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيص اللفظين به واشتراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع انطباق العرف على انصرافهما اليه وقد روى ابو بصير في الصحيح عن الصادق ع قال سألته عن الايلاء ما هو فقال هو ان يقول الرجل لامرأته والله لا اجامعك كذا وكذا الحديث ولم يقيد بالقصد فانه معتبر مطلقا بل الجواب به فيجوز بما هو المجرد عن نفس الماهية فيكون حقيقة الايلاء ودخول غيره من [illegible] الصريحة بطريق اولى فلا [illegible] بما فيه [illegible] بما انه يستفاد منه انه لا يقع بمثل المباضعة والملامسة والمباشرة التي يعبر بها عنه كناية وان قصد لاشتمالها واشتراكهما خلافا لجماعة حيث حكموا بوقوعه بها لانها تحقق في العرف انصرافها اليه لو بعضها اليه ووقع به ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة انه لا يقع عليه ظاهرا بمجرد سماعه موقعا للصيغة بهما بل يرجع اليه في قصده فان اعترف بارادته حكم عليه به م

وان ادعى عدمه قبل بخلاف ما لو سمع منه الصيغة الصريحة فانه لا يقبل منه دعوى عدم القصد عملا بالظاهر من حال العاقل المختار واما فيما بينه وبين الله تعالى فمرجع الى

اللغوي ليس في مرتبة بعد عدم القصد هنا او كشف سلطان العلماء على قوله انه لا يقع عليه ظاهرا الخ اي لا يقع اليمين على ترك الوطي ظاهرا بمجرد
سماعه وفيه نظر اذ الظاهر انهما عرفا البتة كما ذكر سابقا والوجه لكفى في الحكم عليه والحاصل ان ههنا اعتراضين احدهما انه كما ترى انه لا بد من الارادة
في اللفظين الاخيرين لا بد في سائر الالفاظ الصريحة فلا وجه للتخصيص بالاخيرين وهذا يندفع بما ذكره الش بتكلف في تحقيقه ولما ذكرنا سابقا
في صيغ المراجعة في كتاب الطلاق وثانيهما انه كما لا حاجة في الالفاظ الصريحة الى انضمام ارادة اخرى اليه سوى قصد مفهوم اللفظ كذلك لا حاجة
في هذين اللفظين ايضا الى انضمام قصد اخر لان مفهومه العرفي هو ذلك وان كان اعم بحسب اللغة وهذا لا يندفع بما ذكره الش ولا بما سابقا
ذكرنا انتهى وفيه تامل اما الاول فلان ما ذكره سابقا انما يكفي في الحكم عليه لو حمل كلامه سابقا على الوجه الثاني الذي ذكرنا سابقا
واما لو حمل على الوجه الاول كما هو الظ فلا اذ المفهوم عرفا في الخاص ويتبادر منه فيه لا يمنع من تجويز ارادة المعنى اللغوي فلا يمكن الحكم بوقوعه
بمجرد سماعه ما لم يعترف بقصده فلذلك لا محالة البتة كما اشرنا اليه فهذا منه قرينة على ان مراده بما ذكرنا سابقا هو الوجه الاول الذي
هو الصحيح كما اشرنا اليه فاندفع ما اورده من النظر واما ثانيا فلما ظهر لك من الفرق بين ما ذكره الش وبين ما ذكره هذا الفاضل في باب
المراجعة فما ذكره ليس تحقيق ما ذكره الش على ما ذكره واما ثالثا فلان كون المفهوم العرفي بهذين اللفظين هو ذلك انما يوجب عدم الحاجة فيهما
الى قصد اخر اذا حمل الكلام على الوجه الثاني واما اذا حمل على الوجه الاول فلا كما ظهر مما قررنا فتدبر **قوله** وان ادعى عدمه قبل منه وان لم
يدع شيئا منهما بل قال اني لا اتذكر مرادي فيحتمل عدم الوقوع نظرا الى ظ كلام الاصحاب حيث اشترطوا القصد المذكور فينتفي الحكم عند عدم العلم
بتحقق الشرط للاصل ويحتمل الحكم بالوقوع نظرا الى ما هو الظ من ارادة المعنى العرفي فيما لم يدع تذكر خلافه والى اطلاق الروايات المذكورة
بعد ان يحكم عليه بما هو اخف فيحكم عند عدم شرائط انعقاد اليمين بعدمه ووقوع الايلاء للاصل وكذا اليمين لعدم شرائطها وعند وجود
شرائط انعقادها بالايلاء الذي هو اخف للاصل فتفطن وقال ره في شرح تع ثم متعلق الايلاء ان كان صريحا في المراد منه لغة او عرفا كالنيك
الفرج في الفرج او عرفا كاللفظ المشهور في ذلك فلا شبهة في وقوعه وان وقع التصريح فيه كالجماع والوطي الموضوعين لغة لغيره وعرفا عنه
عرفا عند العلماء فيستهجن التصريح به الى بعض لوازمه فان قصد الايلاء وقع ايضا بغير خلاف كما اشكل في عدم وقوعه لو قصد بهما غيره اما لو اطلق
ففي وقوعه نظرا الى صراحتهما عرفا او عدمه نظرا الى احتمالهما غيره من حيث عمومهما لغة قولان اصحهما الوقوع كالصريح وفي الاخبار تصريح بالاكتفاء
بلفظ الجماع انتهى ولا يخفى ان ظ كلامه هنا انه جعل الكلام في وقوع الايلاء وعدمه في نفس الامر لا بحسب الظ وح فما ذكره من احتمال الاطلاق فيما
حكم به فيما بينه اذ لا يخ الحال مع الشعور والقصد انه اما ان يقصد به معناه اللغوي او العرفي فاما لم يقصد شيئا منهما فاما انه لم يقصد المعنى اصلا
ولا شبهة في عدم انعقاده ح فيما بينه وبين الله تعالى او انه قصد احد المعنيين من غير تعيين ولا شبهة ايضا في عدم وقوعه الا ان يحمل على ما ذكرنا
من عدم تذكر الا الاطلاق وقوعا بالشبه قصده ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فيحمل عليه كغيره من الالفاظ فيه ان هذا انما يتجه في الاقارير ونحوها
واما الايلاء فوقوعه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو الالفاظ الصريحة ولا يمكن الحكم بوقوعه بكل لفظ دال عليه الا بدليل
الا ان يتمسك بعموم الاية الكريمة فتم **قوله** واحتمال الالفاظ لغيره ظاهرا انما يفيد عدم وقوعه بها ظاهرا اذ لم يعلم قصد الايلاء والمراد عدم
وقوعه باطنا ايضا وان قصد الايلاء فالاظهر في الاستدلال ان يق اصالة الحل الحالي بثبت ما يرفعه يقينا ولا يقين في غير الالفاظ الصريحة
للتكلف حمل كلامهم ايضا على هذا فتدبر **قوله** والروايات ليست صريحة فيه والروايات المتضمنة لما ذكره هي حسنة الحلبي المتقدمة ومثلها رواية
ابي بصير كما اشرنا اليه سابقا ورواية ابي الصباح المتقدمة ايضا وانت خبير بان الثلثة الاول لا دلالة لها على وقوع الايلاء بقوله لا اغيظنك الخ
بعد قوله والله لا اجامعك كذا وكذا وح فلا يفيد المستدل الا بدل على وقوع الايلاء به وحده اللهم الا على نسخة او بدل الواو نعم الرواية
الاخيرة تدل على ما ذكره لكنا وجدناها مع عدم صحتها الاشهر حجيته ومثل هذا الحكم المخالف للاصل الا ان يتمسك بعموم الاية الشريفة ايضا
كما اشرنا اليه وبما قررناه ظهر ما في كلام الش من منع صراحة الاخبار فان الرواية الاخيرة صريحة وكذا الروايات الاول على نسخة او وعلى نسخة الواو كاصرح
لها ولا ظهور ايضا فافهم **قوله** فيتعلق الايلاء بالجميع لا بعد ح وقوعها باعتبار التلفظ بالقرب والمس فان حكمهما حكم الجماع والوطي في انصرافهما
اليه عرفا ولان تركهما يستلزم ترك البتة بخلاف عدم مسافتهما وعدم جميع المخدة واستر راسها العكس فيهما اليه لا يستلزم ايضا نعم قد تستعمل
فيه والحكم بوقوعها بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال فتم **قوله** لعموم القران السالم عن المعارض لا يخفى ان ظ الاية الكريمة وقوع الايلاء بالفعل لما
يشمل المعلق على الشرط والصفة ايضا على ان الظ في امثال هذه المواضع اما القول بحقيقة شرعية او ان في الحكم اجمالا والتعويل على البيان
النبوي وعلى هذا فالتمسك في هذا الحكم المخالف للاصل بعموم الاية لا يخ عن اشكال بل الاولى الاقتصار على موضع اليقين ويمكن الاستدلال
للقول بعدم الوقوع بصحيحة ابي بصير المتقدمة حيث سئل عن الايلاء بما هو واجيب بالاتعلق فيه فالحكم بشموله للمعلق ايضا لا يخ عن اشكال و
قريب منها الرواية الاخرى عن ابي بصير وصحيحة الحلبي ورواية ابي الصباح المتقدمة ومثلها موثقة سماعة قال سئلته عن رجل الى من امراته فقال الايلاء
ان يقول الرجل والله لا اجامعك كذا وكذا فانه يتربص اربعة اشهر الحديث **قوله** والسلامة عن المعارض فيجب العمل بمقتضاها **قوله** وبهذا يمتاز
عن الشرط حاصله ان جعله يمينا المراد عنه بالاتفاق هو ان يعلقه على شرط بقصد الزجر عنه والتعلق على الشرط اعم منه فانه ربما تعلق على شرط
ويقصد به مجرد وقوعه على تقدير الشرط من غير قصد الانزجار عنه والتزام في المعلق عليه اي التزام تركه والتعليق على الشرط الذي وقع فيه الخلاف
هو ما كان من هذا القبيل فتم **قوله** واليمين لا تكون معلقة الا بفعلها او فعله اراد بالفعل ما يشمل الترك كقوله ان تركت الصلوة الخ ثم لا

اوحلف بالطلاق او العتاق بان قال ان وطئتك فعلانه احدى زوجاته طالق وعبده حر لانه يمين بغير الله تعالى ويشترط في المولى الكمال بالبلوغ والعقل والاختيار والقصد الى مدلول لفظه فلا يقع من الصبي والمجنون والمكره والساهي والعابث بروحه وهم من لا يقصد الايلاء ويجوز من العبد بدون اذن مولاه اتفاقا والحرة كانت زوجته ام امة اذ لاحق لسيدها في وطئها بل له الامتناع منه وان امره به ومن الكافر الذمي لامكان وقوعه منه حيث يقر بالله تعالى ولا ينافيه وجوب الكفارة المتعذرة منه حال كفره لامكانها في الجملة كما تقدم في الظهار وكان ينبغي ان يكون فيه خلاف مثله للاشتراك في العلة لكن لم ينقل هنا ولا وجه للتقييد بالذمي بل الضابط الكافر المقر بالله تعالى ليتمكن حلفه به ولذا تم الايلاء بشرائطه فللزوجة المرافعة الى الحاكم مع امتناعه عن الوطي فينظره الحاكم اربعة اشهر ثم يجبره بعدها على الفئة وهي وطئها

وجه للاختصاص بفعلهما بل التعليق على الوجه الذي ذكره يمكن جريانه في فعل غيرهما ايضا وما قيل من انه على وطئها لا يكون زجرا الفعل غيرهما نفيه انه ربما كان ترك وطي الزوجة مكروها لاحد باعتبار قرابة اوصداقة لهما اوغيرهما فهذا التعليق زاجر له عن فعل المعلق عليه بل الظاهر على ما يستفاد من كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والعتاق وامثالهما وبينهما من تتبع موارد استعمالاتهم جريان هذا الحلف في كل فعل قصد الزجر عنه سواء من الحالف او غيره مطلقا بل في غيره من الاخبار التي قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان فانت طالق ثم ان اطلاق الحلف واليمين على التعليق على ما فسره الشارح كانه مجاز اصطلاحا او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة كذا هذا التعليق حذرا من وقوع الطلاق مثلا على تقدير المخالفة وعلى هذا فاستدلال الشارح بعدم وقوعه يمينا باختصاص الحلف بالله تعالى والمنع من اليمين بغيره هو الحلف واليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق وهو ظ ثم كلامه هيهنا اخر وهو ان الغرض من عدم وقوعه يمينا اما انه اذا جعل الايلاء يمينا فلا ينعقد ايلاء او انه لا ينعقد يمينا او انه لا يجب الوفاء بما حلف به عليه اي ترك الفعل الذي دخل عليه الشرط ان كان فعله اذ لا يتوهم وجوب الوفاء في غيره فعلى الاول يصح الدليل الاول واما الدليل الثاني فلا اتجاه له اذ الحالف على ترك الوطي وقع بالله تعالى كما فاختصاص الحلف بالله تعالى لا يمنع من انعقاده ايلاء وعلى الثاني لا يتجه شيء من الدليلين اما الثاني فلما ظهر وجهه واما الاول فلان التجرد عن الشرط لو سلم انما يعتبر في الايلاء ترتب احكامه واما في انعقاد اصل اليمين فلا لصحة اليمين المشروطة عندهم وينبغي ان يكون يمينا مطلقا يلزمه حكمه وعلى الثالث يتجه الدليل الثاني اذ الحلف على ترك الشرب مثلا وقع بالايلاء لا بالله تعالى مع ما عرفت من التجوز في اطلاق الحلف عليه لكن حمل المسئلة هنا عليه بعيد جدا بل لو ذكر هنا لينبغي ان يذكر في كتاب اليمين واما الدليل الاول فلا يرتبط به كما لا يخفى فكانه جعل غرض المص مجموع الاول والثالث فاستدل على الاول بالاول وعلى الثاني بالثاني هذا والظاهر ان اليمين بالايلاء والطلاق وامثالهما ليس على الوجه الذي ذكره الشارح بل ظاهر الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والتزام الزجر عنه ان كان فعله وتحقق وقوع نقيضه وتعلقه وصدقه ان كان خبرا وان كان فعل الغير فقد يقصد زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعل بمعنى يقصد تحقيق انه لا يفعله كما في الخبر والحاصل ان اليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يقع في المحاورات ان فعلت وفعل فلان كذا وان لم يكن زيد افضل من عمرو وكان كافرا او يهوديا او عابد وثن او كان لك كل خمر امه او احرقت كذا او زوجتي حرام في بيتي مما يشابهها فكما انه لا تعليق فيها حقيقة فكذا فيها وانما الغرض مجرد الحلف واليمين وعلى هذا فاطلاق الحلف واليمين عليه كانه ليس بالمجاز او الاصطلاح وح نقدم وقوع الايلاء لو جعل يمينا اي عدم وقوعه ايلاء ظاهر اذ لم يقصد الايلاء بل قصد الحلف به على شيء اخر كذا عدم وقوعه يمينا اذ لم يقصد الحلف بالله على ترك الوطي بل قصد الحلف بالايلاء على شيء اخر وكذا عدم وجوب الوفاء به والزجر عن متعلقه للاختصاص الحلف بالله تعالى على انه لو صح اليمين لوجب ان تكون كفارته كفارة اليمين لا وقوع الايلاء ومثله القول في الحلف بالطلاق والعتاق والظهار وامثالها فلا يقع شيء منها لعدم قصدها ولا يجب ايضا الوفاء لعدم صحة اليمين بها على ما ذكرنا قوله اوحلف بالطلاق والعتاق اي لا يقع الحلف بها وعلى هذا فذكره هيهنا استطراد بتقريب ما سبق ثم قد ظهر بما تلونا عليك سابقا ان ما ذكره الشارح هيهنا من الدليل انما ينهض على عدم وقوع الحلف بالطلاق والعتاق يمينا ولا يدل على عدم وقوع الطلاق والعتاق على تقدير مخالفة الشرط وهو العمدة في هذا المقام على ما عرفت فكان عليه ان يستدل بعدم جواز التعليق في الطلاق والعتاق وهذا على ما ذكره في تفسير اليمين واما على ما ذكرنا فيتجه كلامه هيهنا كما لا يخفى ويمكن حمل كلام المص على معنى اخر وهو ان يكون المراد انه لا يقع الايلاء لو جعله يمينا اي بالحلف بالايلاء او بالحلف بالطلاق والعتاق اي الحلف المعتبر في الايلاء هو الحلف بالله لا بالايلاء او بالطلاق او العتاق كان يقول ان وطئتك فوالله لا جامعتك او فانه طالق او عبدي حر وعلى هذا فلا استدلال وانت خبير بان كلام الشارح هيهنا لا يابى عن الحمل عليه بل يستفيح ما اورده من الدليل لكن كلامه في الشرح السابق يابى عن الحمل عليه لا لكان الظاهر بدل قوله كان يقول فعلت كذا كان يقول ان وطئتك الا ان يقال انه مثال الطلاق وجعل الايلاء يمينا حتى يلزم منه الايلاء الذي جعل يمينه الايلاء ولا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن حمل قوله وعدم وقوعه يمينا على هذا المعنى بعيد جدا بل كان الظاهر ان يقول وعدم وقوعه لو جعله يمينا كما في المتن ثم على هذا ايضا انما يتجه الدليل الثاني واما الدليل الاول فلا اتجاه له الا ان يقال انه جعل الغرض عدم وقوع الايلاء في هذه الصورة مط اي لا بالنسبة الى الوطي الاول ولا بالنسبة الى ما بعده ويكون قوله بعد اعتبار تجريده عن الشرط دليلا على الثاني وقوله واختصاص الحلف دليلا على الاول فتامل الحمد لله تعالى وصلى الله على رسوله واله تمت الحواشي المتعلقة بهذا المقام على احسن ما يتصور من التمام اعلى الله مقام مؤلفه النحرير القمقام محمد النبي واله عليهم الصلوة والسلام

قبلا ولو بسماه بان يعقب الحشفة وان لم ينزل مع القدرة او اظهار العزم عليه اول اوقات الامكان مع العجز او الطلاق فان فعل احدهما وان كان الطلاق رجعيا خرج من حقها وان امتنع منهما ضيق عليه في المطعم والمشرب ولو بالحبس حتى يفعل احدهما وروي ان امير المؤمنين ع كان يحبسه في حظيرة من قصب ويعطيه ربع قوته حتى يطلق ولا يجبره الحاكم على احدهما عينا ولا يطلق عنه عندنا بل يخيره بينهما ولو الى مدة معينة تزيد عن الاربعة وراف فلم يفعل الحلف حتى انقضت المدة سقط حكم الايلاء لانحلال اليمين بانقضاء مدته ولم تلزمه الكفارة مع الوطي وان اثم بالمدافعة ولو اختلفا في انقضاء المدة المضروبة قدم قول مدعي البقاء مع يمينه لاصالة عدم الانقضاء ولو اختلفا في زمان ايقاع الايلاء حلف من يدعي تاخره لاصالة عدم التقدم والمدعي للانقضاء في الاول هي الزوجة لتطالبه باحد الامرين ولا يتوجه كونها منه اما الثاني فيمكن وقوعها من كل منهما فتدعي هي تاخر زمانه اذا كان مقدرا بمدة لم تمض قبل المدة المضروبة فترافعه ليلزم باحدهما ويدعي تقدمه على وجه ينقض مدته قبل المدة المضروبة ليسلم من الالتزام باحدهما وقد يدعي تاخره على وجه لا يتم ...

مقتصرة على ذلك منهما ولا بد من التلفظ بالشهادة على الوجه المذكور فلو ابدلها بمعناها كاقسم او احلف وشهدت او ابدل الجلالة بغيرها من اسمائه تعالى او ابدل اللعن والغضب بالصدق والكذب بمرادفهما او حذف لام التاكيد وعلقه على غير قوله انه لصادق وعوض ذلك من التغيرات لم يصح وان يكون الرجل قائما عند ايراده الشهادة واللعن وان كانت المراة جالسة وكذا يكون المراة قائمة عند ايرادها الشهادة والغضب وان كان الرجل جالسا وقيل يكونان معا قائمين في الايرادين ومنشا القولين اختلاف الروايات واشهرهما واصحهما ما دل على الثاني وقد يتقدم الرجل اولا فلو تقدمت المراة لم يصح عملا بالمنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله حفظا للاية ولان لعانها لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج وان يميز الزوجة عن غيرها تمييزا يمنع المشاركة اما بان يذكر اسمها ويرفع نسبها بما يميزها عن غيرها

في كتاب اللعان

كتاب اللعان

عزها او ... لشبههما ان كانت حاضرة وان يكون الايراد بجميع ما ذكر باللفظ العربي الصحيح الا مع التعذر فيجزي بغيرها ... بمقدوره وهما مترفان تعذر تلفظهما بالعربية اصلا اجزا غيرها من اللغات من غير ترجيح فيفتقر الحاكم الى مترجمين عدلين يلقيان عليهما الصيغة بما يحسنان من اللغة ان لم يعرف الحاكم تلك اللغة ولا باشرها بنفسه ولا يكفي اقل من عدلين حيث يفتقر الى الترجمة ولا يحتاج الى الازيد ويجب البدأة من الرجل بالشهادة ثم اللعن كما ذكر وفي المراة بالشهادة ثم الغضب وكما يجب الترتيب المذكور يجب الموالات بين كلماتها فلو تراخى بما ينافي او تكلم خلاله بغيره بطل ويستحب ان يجلس الحاكم مستدبر القبلة ليكون وجههما اليها وان يقف الرجل عن يمينه والمراة عن يمين الرجل وان يحضر من الناس من يسمع اللعان ولو اربعة عدد شهود الزنا وان يعظه الحاكم قبل كلمة اللعنة ويخوفه الله تعالى ويقول ان عذاب الاخرة اشد من عذاب الدنيا ويقرا عليه ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الاية ...

في القول في كيفية اللعان بعد قول المصنف ثم تقول ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيه **قوله** مقتصرة على ذلك اي على ما ذكرنا من الرمي بالزنا منهما اي في الشهادات والغضب من غير حاجة الى اضافة نفي الولد ايضا لان لعانها لا يؤثر في سقوط بل انما ينفي بعد لعانه وانما فائدة لعانها سقوط حد الزنا عنها اذ لو لم تلاعن وجب عليها الحد بعد لعانه ولعانها مسقط له فهي لا تحتاج الا الى تكذيبه في الرمي بالزنا وهذا ما ذكره في شرح ثم حيث ذكر في كيفية اللعان انه تقول المراة اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وفي الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا ثم قال ولا تحتاج الى ذكر الولد لان لعانها لا يؤثر فيه ولو تعرضت له لم يضر فتقول هذا الولد ولده ليستوي اللعانان وبتقابلا انتهى ولا يخفى ان عدم حاجتها الى ذكر نفي الولد وسقوط الحد عنها بمجرد لعانها بدون التعرض له ظاهر واما انه هل ينتفي الولد بلعانها بعد لعان الرجل بنفيه ففيه تامل لاحتمال ان يكون نفيه شرعا موقوفا على التلاعن بينهما في نفيه ولا يكفي التلاعن في الزنا والاصل ثبوته ما لم يتيقن نفيه ولا يتعين الا بما وقع التلاعن بينهما فيه ايضا ثم ان هذا كله انما هو اذا كان لعانه لاثبات الزنا ونفي الولد جميعا واما لو كان لنفي الولد فقط كما اذا صدقته في الزنا دون نفي الولد وقيل باللعان فيه كما سيجيء فلا بد فيه من نسبة الصدق والكذب الى نفي الولد دون الزنا وهو ظاهر وكذا لو قيل بالتلاعن فيما لو نفي الولد فقط باعتبار الشبهة لا بالزنا فانه حينئذ ايضا لا بد من نسبتهما الى نفي الولد **قوله** لانه يشكل لا يخفى انه لا اشكال لو نص عليه كما فرضه فالمراد انه يشكل مع عدم التنصيص وكان الاظهر ان يقول اما مع عدم التنصيص فيشكل **قوله** واذا لاعن الرجل سقط عنه الحد اي حد القذف الذي يثبت عليه بسبب رميها بالزنا او نفي الولد بناء على كونه قذفا ايضا كما صرح به في بحث القذف حيث عد منه ان قال لولده الذي اقر به لست بولدي ثم الشارح في هذا الشرح هناك ولو لم يكن قد اقر به ولكنه لاحق به شرعا بدون الاقرار فكذلك لكن له دفع الحد باللعان بخلاف المقر به فانه لا ينتفي مطلقا ولا يخفى انه في الحكم بكونه قذفا باحد المعنيين تامل لاحتمال الشبهة كما اعترف به الشارح هنا في الرد على ما نقله من التحرير نعم لو ثبت اجماع على الحد فيهما او دليل اخر فيمكن ان يكون حكمه حكم القذف ويحمل كلامهم عليه لكن الشارح في شرح ثم حكم بكونه من الفاظ القذف الصريح لغة وعرفا فيثبت به الحد لا ضرر ولا يخفى ما فيه مع تجويزه الاحتمال المذكور والظاهر انه اذا صرح بالشبهة او احتمالها فلا وجه لثبوت الحد عليه ولا يكفي حينئذ في اللعان لنفيه مجردا بنفيه ولا يجوز ذكر الزنا واما اذا اطلق فيحتمل بناء على ما ذكروه في بحث القذف ان يكون حكمه حكم القذف شرعا فيثبت عليه الحد بمجرده ولا يسقط الا بلعانه ويتجه ما نقله عن التحرير من وجوب نسبة الولد الى الزنا فانه اذا كان اطلاق نفي الولد قذفا شرعا فهو بمنزلة التصريح بكونه من زنا وعلى هذا فمن زعم الشبهة او احتمالها فعليه ان يصرح في نفيه الولد بالشبهة او احتمالها والا يطلق النفي حتى لا يلزمه الحد ولا يمكنه اسقاطه الا باللعان بنسبتها الى الزنا بل يكفيه اللعان بالشهادة على مجرد نفيه ويكون حينئذ فائدته مجرد نفيه لا سقوط الحد ايضا لعدم ثبوت حد عليه هنا واما وجوب الحد على المراة ففي صورة رميها بالزنا في لعانه لا اشكال فيه واما في صورة مجرد نفي الولد فيه فلا اشكال المذكور فان لعانه لا يفيد الا نفي الولد لا الزنا لاحتمال الشبهة كما ذكرنا فالحكم بوجوب حدها مع بناء الحدود على التخفيف ودرئها بالشبهات الا ان يقال انه لما ثبت كون نفي الولد قذفا شرعا فهو بمنزلة رميها بالزنا فاذا ثبت ذلك بلعانه وسقط الحد عنه يلزمه ثبوت زناها ووجوب الحد عليها الا ان تسقطه بلعانها ولا يخفى ما فيه من الاشكال وعلى ما ذكرنا من الظاهر في حكم لعانه يظهر منه حكمها ايضا وانه مع تصريحه بالشبهة او احتمالها لا حد عليها وكذا مع اطلاقه فانما يتجه ثبوت الحد عليها اذا قيل بكونه قذفا وثبوت الحد عليه لان يلاعن بالشهادة برميها بالزنا اذ حينئذ يثبت بلعانه زناها ويجب الحد عليها الا ان تسقطه باللعان واما اذا لم يقل احد باحد الامرين فلا وجه للقول بثبوت الحد عليها في نفي الولد بل ينبغي تخصيص الحكم بصورة رميها بالزنا ولعانه له ومن هذا يظهر انه لا بد من تخصيص اطلاق الحد عليها اما بصورة رميها بالزنا او بما يعمه ونفي الولد ايضا اذا لم يصرح بالشبهة او احتمالها لكن يبقى انه حينئذ ففي صورة لم يجب الحد عليها يشكل وقوع التلاعن بينهما اذ لا باعث للزوجة على اللعان اذ لا يثبت حد عليها حتى تسقطه باللعان وانتفاء الولد لا يسقط بلعانها كما نقلنا سابقا عن شرح ثم بل انما يستقر بلعانها فلا باعث لها عليه بل تكذيبها له في نفيه باعث على عدم اللعان لئلا ينتفي واذا لم تلاعن الزوجة فينتفي فائدة لعانه ايضا اذ لا فائدة له حينئذ الا نفي الولد وهو لا ينتفي الا بلعانها على ما يظهر من كلامهم اللهم الا ان تلاعن الزوجة لمجرد اظهار كذبه او لدفع سوء ظن الناس بها واتهامهم لها او لدفع العار الذي يلزمها من الشبهة ايضا او لزوال الفراش او لرد حيث تكرهها او يظهر من هذا ان حكمه سابقا بانه يجب على ذي الفراش نفي الولد اذا عرف اختلال شروط الالحاق فيلاعن وجوبا يشكل في هذه الصورة لان مجرد لعانه لا ينتفي ولا تلاعن الزوجة حيث لا ينفعها بل تضرها اللهم الا ان يحمل لعانها لاحد الوجوه التي ذكرنا او يقال بانتفاء الولد في هذه الصورة بمجرد لعانه لكنه خلاف ظاهر كلامهم فانهم عدوا نفي الولد من الاحكام المتعلقة بلعانهما الا ان يخص ذلك بصورة رميها بالزنا والحق ان كلامهم في هذا الباب غير منقح جدا **قوله** سقوط الحد عنها عموم هذا مبني على ما ذكرنا من عدهم نفي الولد ايضا قذفا والحق ما فصلنا **قوله** انكار اللعان لنفيه ظاهره اطلاق الحكم بتوقف نفي الولد على اللعانين ويمكن تخصيصه بما اذا رماها بالزنا وكون الولد منه وح ففي صورة مجرد نفي الولد باعتبار الشبهة او احتمالها يمكن ان يكون مذهبهم نفيه بمجرد لعانه والله تعالى يعلم **قوله** اذ لا يمكن الزوج ان تشهد يمكن ان يكون من باب الافعال موافقا لما ذكره في شرح ثم حيث قال لان الزوجة لا يمكنها ان تقول اي لا يمكنها شرعا ويمكن ان يكون من باب التفعيل اي لا يمكنها الحاكم وكانه اولى ثم لا يخفى ان هذا انما يفيد عدم امكان لعان الزوجة ولا يفيد عدم امكان لعان الزوج لنفي الولد كما هو المدعى فلعل بناءه على دعوى توقف نفي الولد على لعانها ايضا اما مطلقا كما هو الظاهر من اطلاق عدهم سابقا نفي الولد من الاحكام المتعلقة باللعانين او فيما اذا رماها بالزنا وادعى كون الولد منه كما هو المفروض هاهنا ولا يخفى انه ان ثبت ذلك فالمتجه هو هذا القول لا القول الاول **قوله** توجه اللعان منهما ...

ولقولهم عم لا عتق الا ما اريد به وجه الله تعالى وكونه غير محجور عليه بفلس او مرض فيما زاد عن الثلث فلا يقع من الصبي وان بلغ عشرا ولا من المجنون المطبق ولا غيره في غير وقت كماله ولا المكره ولا السفيه فهو لا الناسي ولا الغافل والسكران ولا من غير المتقرب به الى الله سواء قصد الرياء ام لم يقصد شيئا ولا من المفلس بعد الحجر عليه اما قبله فيمضي واذا استوعب دينه ماله ولا من المريض اذا استغرق دينه تركته او زاد المعتق عن ثلث ماله بعد الدين ان كان الا مع اجازة الغرماء والورثة وفي الاكتفاء باجازة الغرماء في العتق والاول وجهان من ان المنع من العتق لحقهم ومن اختصاص الوارث بعين التركة والاقوى التوقف على اجازة الجميع والاقرب صحة مباشرة الكافر للعتق لاطلاق الادلة او عمومها ولان العتق ازالة الملك وملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال واشتراطه بنية القربة لا ينافيه لان الظاهر ان المراد منها ارادة وجه الله تعالى سواء حصل الثواب ام لم

للونا عليك سابقا انه لا وجه للعانها المثبوت الحد عليها بقصد تهمتها وعدم سقوطه باللعان وعكس سقوط نفي الولد ايضا بل عدم نفعه لان تحيث تدعي الى وجه كون الولد منه كيف تاتي باللعان الذي يتاتي في عرضها ويحصل به مطلوبها اللهم الا ان تلاعن الحرة تاكيدا لتكذيب في نفي الولد ولد الفراش والزوج حيث تكرمها هو الحمد لله على نعمائه والصلوة والسلم على سيدنا محمد واله الطاهرين اصفيائه وامنائه وزمع الله مد جاموسه لعنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في كتاب العتق في شرح قول المصنف ره ولا يقف العتق على اجازة المالك بل يبطل العتق الفضولي **قوله** ولقوله عم لا عتق الا في ملك كان الرواية عنه بهذا المضمون مستفيضة من طريق العامة والخاصة وما نقله هيهنا من طريق العامة واما من طريقنا ففي ت في الحسن بابرهيم بن هاشم عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه وفي ت ايضا عن سماعة في الموثق عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله ص لا عتق الا بعد ملك **قوله** خرج عن المتنازع اي المبحث فان الكلام في الاعتاق الاختياري انه لا يصح من غير المالك فلا حاجة الى استثناء العتق بالسراية لانه قهري فاستثناؤه في كلام من استثناه من الاصحاب كما نقل في سر اما منقطع او بناء على جعل المستثنى منه مطلق الاعتاق الشامل للاختياري وغيره ولا يخفى ان الثاني انسب بموجبة الرواية فان الواقع فيها هو العتق الشامل باطلاقه للاختياري وغيره فيحتاج الى الاستثناء المذكور الا ان يخصص بالعتق الواقع بالاختيار لكونه الشائع الغالب فتدبر **قوله** ولو علق غير المالك العتق بالملك لنا بعد ما ذكره مضافا الى ما سبق من الروايات صحيحة حريز عن ابي عبد الله قال سئلت ابا جعفر عم عن الرجل يقول ان اشتريت فلانة او فلانا فهو حر وان اشتريت هذا الثوب فهو في المساكين وان نكحت فلانة فهي طالق فقال ليس ذلك كله بشيء لا تطلق الا ما يملك ولا يتصدق الا ما يملك ولا يعتق الا ما يملك **قوله** الا ان يجعله نذرا الا يبعد وجوب الاعتاق في الصورة الاولى لعموم الامر بالوفاء بالنذر واما الصورة الثانية وهي ما لو قال لله علي انه حر ان ملكته ففيها تامل من وجهين احدهما ان اصل الحكم بعتقه بعد الملك وثانيهما في انه هل يحتاج الى صيغة العتق بعد الملك ام لا اما الاول فلان النذر وما في حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم مقدور له كما صرحوا به وكونه حرا ليس من فعله فلا يصلح متعلقا للنذر فلا بد من صرفه الى ما هو فعله وهو تحصيل حريته بهذه الصيغة اي اعتاقه بها ولا يصح هذا ايضا ان لم يقع العتق شرعا الا بعد الملك بمقتضى الاجماع والروايات وكذا لم يصح العتق المشروط على المشهور بين الاصحاب بل ادعي في ف الاجماع عليه كما سيجيء فيكون متعلق النذر مما لا يصح شرعا فيلغو واما اعتاقه بعد الملك بصيغة اخرى فلم يقصده فلا وجه للحكم بوجوبه ولو فرض انه قصد ذلك فلا ريب في صحة نذره ووجوب الاعتاق عليه بصيغة اخرى ولا يصلح ذلك محلا للنزاع فالمتجه الحكم ببطلان هذا النذر الا على الفرض المذكور لكن لم ار في كلام الاصحاب التعرض لهذا الاحتمال بل الظاهر من كلامهم انه لا نزاع في افتقاره الى الصيغة وعدمه لكن التعرض لهذه المسئلة قليل منهم فلا يظهر اجماع عليه واذا لم يكن اجماع فلا ريب في توجه ما ذكرنا واما الثاني فالظاهر على تقدير القول بصحة النذر هو افتقاره الى الصيغة كما قوا الش اذ غاية ما يمكن ان يقال في توجيه صحته انه يمكن ان يقال في تعلق النذر بكونه حرا وهو وان كان ليس من فعل المباشري لكنه مما يمكنه تحصيله بايقاع سببه وهو صيغة العتق فيكون من افعال التوليدية ويصح تعلق النذر به بهذا الاعتبار فيجب عليه ذلك لعموم الامر بالوفاء بالنذر ولا يحصل ذلك بصيغة النذر لما ذكرنا من الوجهين فلا بد من تحصيله بايقاع صيغة اخرى بعد الملك اذ لا مانع منه واما القول بوقوع العتق بمجرد صيغة النذر واستغنائه من قاعدة عدم صحة العتق في غير الملك مع عدم شاهد عليه فلا وجه له نعم الامر في حديث كونه مشروطا اذ لا يظهر لهم دليل على عدم صحة العتق المشروط الا الاجماع لو كان والاجماع في النذر مع نقلهم الخلاف في اصل المسئلة كما ستعرفه فانظر ولا يخفى ان القول بالصحة على الوجه المذكور على تقدير اطلاق القصد لا يخلو عن قوة اما لو كان قصده تعلق نذره باصل انه حر بدون فعل منه او تحصيله بهذه الصيغة فالمتجه البطلان كما ذكرنا ولا تم **قوله** وربما قيل بالاكتفاء هنا الخ هذا جواب عما ذكرنا من الدليل على عدم وقوع العتق بصيغة النذر فانه عتق في غير الملك بانه يمكن القول بوقوع الملك بعد وقوع سببه من البيع ونحوه انا قليلا ثم يتعلق العتق به بناء على نذره فلا ينافي الاجماع والروايا في عدم وقوع العتق في غير الملك وانت خبير بانه لو قام دليل على صحة خصوص هذا النذر لا مكن ارتكاب هذا التعسف والقول باستثنائه من القاعدة بهذه المعونة ارتكاب ذلك واما بدون ذلك بل بمجرد عموم الامر بالوفاء بالنذر فيشكل ذلك بل الظاهر القول بعدم وجوب الوفاء بمثل هذا النذر لكونه متعلقه غير مشروع وظهور تقييد الاوامر الواردة بالوفاء بالنذر بالمشروع مع اصالة البراءة او القول بوجوب الوفاء به بايقاع الصيغة بعد الملك واما الاكتفاء بالملك الضمني فبعيد جدا ومناف لظاهر الروايات سيما صحيحة زرارة السابقة اذ الشائل انما سئل عن رجل يقول اذا اشتريت فلانة او فلانا فهو حر وظاهر ان غرضه ليس الا السؤال عن وقوع الحرية بعد الشراء وحكمه عم بانه لا يعتق الا ما يملك فالظاهر منه عدم وقوع العتق بذلك فيها تلوح الاكتفاء بالملك الضمني فلم يصح وقوع العتق بما ذكره السائل فلا بد في الجواب من ان نقول ان مثل هذا العتق لا يقع الا مع النذر وما في حكمه واما جعل العلة عدم وقوع العتق الا فيما يملك فلا ينطبق ثم ان المصنف رحمه الله قال في س ولو علق العتق بالملك فهو لغو الا ان يجعله نذرا او عهدا او يمينا وح ان قال لله علي اعتاقه ان ملكته فلا بد من صيغة وان قال لله علي انه حر ان ملكته ففي افتقاره الى الصيغة نظر من تصريح الرواية بالعتق وقطع المحقق بافتقاره الى الصيغة لئلا يقع العتق في غير الملك الى الصيغة في غيره وبعيد

السيد بالعتق كافراً لكن بالنذر لا عمر بان ينذر عتق مملوك بعينه وهو كافر اما المنع من عتقه مطلقاً فلانه خبيث وعتقه انفاق له في سبيل الله وقد نهى الله عنه بقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولاشتراط القربة فيه كما مر ولا قربة في الكافر ولرواية سيف بن عميرة عن الصادق ع قال سألته ايجوز للمسلم ان يعتق مملوكاً مشركاً قال لا واما جوازه بالنذر فللجمع بين ذلك وبين ما روي ان علياً ع اعتق عبداً نصرانياً فاسلم حين اعتقه بحمله على النذر والاولى عدم الفرق بينهما معاً نظراً لان ظاهر الاية وقول المفسرين ان الخبيث هو الرديّ من المال يعطي لغيره ودعا كانت المالية في الكافر خيراً من العبد المسلم وللاتفاق على المالية لا المعتقد الخبيث ومع ذلك فالنهي مخصوص بالصدقة الواجبة لعدم تحريم الصدقة المندوبة بما قل ورداء حتى بشق تمرة اجماعاً والقربة يمكن تحققها في عتق المولى الكافر المعتق

بالملك الضمني كملك القريب آناً ثم يعتق انتهى ومراده بالرواية التي اشار الى التصريح فيها بالعتق عن نذر فان ما وقفت عليه في هذا الباب روايات منها صحيحة ابن الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعاً قال يقرع بينهم ويعتق الذي قرع ورواية ايضاً عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة ايهم يعتق قال يقرع بينهم ثم يعتق واحداً وسألته عن رجل نذر ولبعته رجلاً وقال اول ما تلده فهو حر فتزوج الرجل بها فحملت ولدت له اولاداً فقال الامام الاول فهو حر واما من الاخر فان شاء استرقهم ورواية ايضاً عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فاصاب ستة قال انما كان نيته على واحد فليتخير ايها شاء فليعتقه وقال الشيخ في يب بعد نقل هذه الروايات هذه الاخبار لا تنافي ما قدمناه من ان العتق لا يصح قبل الملك لانا لو جعلنا في هذه الاخبار هو ان يجعل الرجل ذلك نذراً لله تعالى فاذا كان كذلك وجب عليه الوفاء ولو لم يكن نذراً لم يكن لكلامه المتقدم تاثير ولا لزمه الوفاء به ويجوز ان يكون المراد به اذا اوالى رجل ان يفي بما قال وان لم يكن نذراً كيف حكم منه انتهى ولا يخفى ان هذه الروايات على تقدير حملها على النذر وعدم حملها على ما ذكره الشيخ اخيراً يمكن حملها على نذر الاعتاق لئلا تنافي الاخبار السابقة ويمكن حمل كلام الشيخ ايضاً عليه وعلى تقدير حملها على ظاهرها من تعلق النذر بكونه حراً لا الاعتاق فليس فيها تصريح بوقوع العتق بمجرد ذلك بل الرواية الاخيرة صريحة في خلاف ذلك حيث قال فليتخير ايهم شاء فليعتقه وكذا الرواية الثانية في اول مملوك فانه قال يقرع بينهم ثم يعتق واحداً لكنه في بعض النسخ واحد بدون الالف وح لا تصريح فيه واما قوله ع في اخر الرواية اما من الاول فهو حر فهو وان كان ظاهره وقوع الحرية بمجرد الصيغة الاولى لكن يمكن حمله على وجوب اعتاقه بمجرده بقرينة الجزء الاول على النسخ المش ولئلا ينافي الرواية المشهورة التالية بل الظاهر ان ذلك ليس على سبيل النذر بل على الاشتراط مع الزوج اي اشترط له ان اول ولد تلد به منه فهو حر كما وقع التصريح به في صحيحة الحلبي المنقولة في يب بعد تلك الرواية بلا فاصلة وح فلا اشكال في الحكم بحريته بمجرد الاشتراط ولا يكون مما نحن فيه وعلى هذا فلا اشكال ايضاً فيما حكم به ع من تخصيص الحرية بما ولدت من الاول لان الاشتراط انما وقع معه واما على تقدير الحمل على النذر فيشكل في النذر ويحتاج الى الحمل على ان قصده حرية ما تلده من الزوج المذكور واما الرواية الاولى الصحيحة فكما يمكن ان يقرء فيها يعتق الذي قرع على المجرد يمكن ان يقرء ايضاً على انه من باب الافعال فلا تصريح فيها بالعتق بل يحتمل العتق والاعتاق ويؤيد الثاني مطابقته للروايتين الاخيرتين بل شهرة استعمال يعتق من باب الافعال بخلاف المجرد لقلة استعماله كما يظهر على المتتبع بل الشاهد عند ارادته هو يعتق من باب الافعال فالحكم بوقوع العتق بالصيغة الاولى بمجرد تلك الرواية مشكل جداً سيما مع معارضة الروايات السابقة خصوصاً الاخيرة على ما ذكرناه فتامل

قوله ولا يجوز تعليقه على شرط هذا هو المش بين الاصحاب فلا ما نقل عن ابن الجنيد وابن البراج خلافه وانه يجوز تعليقه على الشرط والصفة فيكون كالتدبير وهو مذهب العامة ورده في لف بمخالفة الاجماع ولم ار في هذا الباب نصاً على شيء من الطرفين لكن لا باس بالمصير الى ما هو المش ولو لم يكن مجمعاً عليه لشهرته مع اصالة بقاء الملك الى ان يثبت المزيل له شرعاً والله تعالى يعلم قوله والا في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة هذا من الش اشارة الى استثناء التعليق على الملك في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة كما اذا قال لله علي انه حر ان ملكته على القول به كما مر في المسألة السابقة وقد اشار المص ايضاً في ير الى هذا الاستثناء حيث قال ولا يصح التعليق كقوله انت حر ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير المعلق بالوفاة وما نقلناه من المتن ثم قوله نعم لو نذره مربوط بالمتن لا بالشرح واشارة على ما بينه الى استثناء التعليق على الشرط في عتق عبده مع النذر اذا كانت الصيغة انه ان كان كذا فعبدي حر ويمكن بناء على ما هو دأب الش من جعل المتن والشرح ككتاب واحد جعله مربوطاً بالشرح وقطعه من عبارة المتن بان يكون المراد ان ما ذكرنا من التقييد بقولنا ان قلنا به انما هو في النذر المعلق على الملك كما ذكر في المسألة السابقة واما لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ فينعقد النذر وينعتق مع وجود الشرط بالصيغة الاولى من غير تردد واشكال ان كانت الصيغة ان كان كذا فعبدي حر ولا يخفى ما في الوجهين من الركاكة وكان الاولى اسقاط قوله والا في النذر الى اخره هنا من البين والاشارة الى هذا الاستثناء ايضاً الى القول به بعد الفراغ من شرح قوله نعم الخ ثم انه على الوجهين الظ منه انه لا تردد عنده ولا اشكال في انعقاد النذر مع التعليق على الشرط السائغ ولا يخفى انه اذا لم يصح التعليق على الشرط ينبغي ان يحكم مع النذر ايضاً بعدم انعقاده لعدم صحة متعلقه فاستثناء النذر لا بد له من دليل الا ان يقال انه لا دليل على عدم صحة التعليق الا الشهرة او الاجماع وهما منتفيان مع النذر لتصريح جماعة من اجلة الاصحاب بصحته معه وعدم نقل خلاف فيه وان كان كلام جماعة منهم مطلقاً خالياً عن الاستثناء المذكور واذا كان كذلك فلا محيد عن العمل بعموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما هو في حكمه وفيه كلام سيجيء ويمكن ايضاً ان يستدل على الصحة مع النذر بحسنة في يب ابراهيم بن هاشم عن اسحق بن عمار وحاله معروف عن ابي ابراهيم ع قال قلت له رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامي حر فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق غلامه فقلت لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال وان كان تطوعاً فهي طاعة لله عز وجل قد اعتق غلامه وقد نقل المحقق هذه الرواية في فع وقال فيه اشكال الا ان يكون نذراً ولا يخفى ان الرواية كالصريحة في انه كان على وجه النذر فلا وقع للاشكال وقال السيد المحقق تلميذ الش ره في شرحه وفي السند قصور فان راويها وهو اسحق بن عمار قيل انه فطحي وفي المتن اشكال من وجهين احدهما ان ما تضمنته الرواية من اللفظ لا يقتضي الالتزام لخلوه عن صيغة اليمين والنذر

بالله تعالى الموافق له في الاعتقاد فانه يقصد به وجه الله كما يعتق قال لم من وان لم يحصل الثواب في المسلم اذا ظن القربة بالاحسان اليه وفك رقبته من الرق وترغيبه في الاسلام كما روي من فعل علي ع وخبر سيف مع ضعف سنده اخص من المدعى فلا ضرورة الى الجمع بما لا يدل عليه اللفظ اصلاً فالقول بالصحة مطلقاً مطلقاً متوجه مع تحقق القربة متجه وهو مختار المص في الشرح ولا يقع العتق الا منجزاً [illegible] فلو علقه على شرط بطل [illegible] عند علمهم لا يحقق لا في ملك وقوعه من غير ما لا بالتراخي خرج عن المتنازع واستثناء اما منقطع او نظر الى مطلق الانفاق ولو علق عتق المالك بالملك كما الا ان يجعله نذراً او ما في معناه كلله علي اعتقه ان ملكته فيجب عند حصول الشرط ويفتقر الى صيغة العتق وان قال لله علي انه حر ان ملكته على الاقوى وربما قيل بالاكتفاء هنا بالصيغة الاولى اكتفاء بالملك الضمني كملك القريب انا ثم يعتق ولا يجوز تعليقه على شرط كقوله انت حر ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير فانه يجوز ان يعلق بالموت كما سيأتي الا بعده والا في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة ان قلنا به نعم لو نذر عتق عبده عند شرط

والعهد

والمطابق للعبارة الاولى لانه العتق المعلق لا الثاني فانه الاعتاق م

والعهد ويمكن دفعه بان المراد بذلك الاخبار عن الصيغة المقتضية للالتزام كما يدل عليه قوله انه نذر في طاعة الله لان هذا اللفظ هو الملزم
وثانيهما ان المملوك انما يتحرر بصيغة العتق فاذا نذر صيرورته حرا فقد نذر امرا ممتنعا فحقه ان يقع باطلا نعم لو نذر عتق العبد صح المنذور
ووجب العتق وحصل التحرير به ولعل المراد بقوله فغلامي حر انه حيث صار منذور العتق فكانه قد صار حرا الان ما له الى الحرية وبالجملة فهذه
الرواية قاصرة عن اثبات الاحكام الشرعية والمتجه الرجوع فيما تضمنته الى القواعد المقررة انتهى ولا يخفى ان قصور السند كما ذكره لكن قد عرفت عدم
وقع الوجه الاول من وجهي الاشكال في المتن واما الوجه الثاني فيرد عليه انه يكفي لصيغة العتق انه حر وقد عرفت انه لا دليل على عدم صحة التعليق
مع النذر فلا مانع من نفاذه به ولا يكون نذره نذر امر ممتنع وما ذكره من التاويل وان كان ممكنا لكنه خلاف ظاهر الرواية فان ظاهرها وقوع
العتق بمجرد ذلك فلا يصار الى التاويل الا بدليل وليس فلم يبق الا قصور السند وكانه لا قصور فيه لان الادلة العامة لوجوب الوفاء بالنذر
مع عدم المعارض تكفي للحكم والرواية تصلح مؤيدا ومؤكدا له وما ذكره من ان المتجه الرجوع الى القواعد المقررة ففيه ان بعد الحمل على النذر لا
رجوع فيه عن القواعد المقررة وكانه ره غفل عن مسئلة التعليق مع النذر لعدم شهرتها في كلام الاصحاب فقال ما قال ره ههنا كلام اخر وهو ان
في عموم ادلة النذر بحيث يشمل مثل هذا النذر تاملا فان المتبادر الشائع من النذر وهو ان يكون متعلقه فعلا يصلح بعد النذر للا بيان
به والوفاء بالنذر ولعدمه فيحنث ويجب الكفارة والروايات الواردة في موارد النذر انما هي فيما هو من هذا القبيل كما يظهر بتصفحها واما
نذر امر يقع بالنذر لا محالة ولا يمكن حنثه فغير معهود ولم يرد به نص صريح ويؤيد ذلك معناه اللغوي على ما هو المشهور من انه من النذر بمعنى
الوعد كما ذكره الشارح في شرح ثع وسبق منه في هذا الشرح ايض فان الوعد انما هو فيما يمكن الوفاء به وعدمه وكون معناه شرعا ما يشمل ذلك مما
لم يثبت وعلى هذا فيشكل التمسك لصحة مثل هذا النذر بعموم ادلة النذر نعم الرواية المذكورة بظاهرها تدل على صحة هذا النذر
ووجوب العمل به لكن يشكل التمسك بمجردها لذلك مع قصور سندها والروايات الواردة في العتق المعلق بالملك ايض كما نقلناها لا تصلح
دليلا عليه اذ على تقدير حملها على النذر لا دلالة لها على وقوع العتق بمجرد ذلك كما ذكرنا لكن الظ من كلام جماعة من اجلاء اصحابنا
في هذا النذر وامثاله من نذر الصدقة والاضحية كما سيجيء شمول النذر لمثل ذلك ايض وهم اعلم الا انه ما لم يظهر اجماع عليه يشكل التمسك
به ولم يظهر ذلك لنا اذ ليس هذه المسائل في كلام كثير منهم ولا يبعد ان يقال في هذه المسئلة ان مثل هذا النذر وان لم يكن من الافراد المعهودة
للنذر لكن يصلح مؤكدا لما تعلق به اذا كان متعلقه مما يقع بما اوقعه كالعتق في مثالنا هذا وح نقول اذا لم يثبت الاجماع على عدم صحة العتق
المشروط مع ضم مثل هذا النذر فيمكن التمسك لصحته بالعمومات الواردة في العتق وان لم يظهر مستندهم في استثنائه من القاعدة المذكورة
لما عرفت من عدم ظهور دليلهم على القاعدة ايض الا الاجماع فاذا لم يثبت الاجماع في هذه الصورة فعمومات العتق تصلح سندا للحكم بصحته
والرواية المذكورة تصلح مؤيدا ومؤكدا له هذا ويمكن ايض تاييده بصحيحة يب والفقيه عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل تكون له الامة
فيقول يوم يأتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا باس بان يأتيها قد خرجت عن ملكه فان تعليله ع عدم الباس بخروجها عن
ملكه يشعر بانه لولا ذلك لكان اتيانها سببا للعتق وليس ذلك على القول بعدم صحة التعليق على الشرط فمن قال به لا بد له من حمله على النذر اذ
لم يقل احد باستثناء شيء اخر الا ان يحمل على النذر ويأول بمثل ما اول السيد المحقق الحديث الاول بان يحمل قوله فهي حرة على انها منذورة
الاعتاق لكن قد عرفت انه خلاف الظ فلا يصار اليه الا بدليل فتدبر وحاصل ما تلونا عليك ظهر انه لو اتى بصيغة العتق ايض بعد حصول
الشرط عند نذر كذلك لكان احوط خروجا من مخالفة ظاهر اطلاق كلام جمع من الاصحاب ومن مخالفة هذا السيد المحقق والله تعالى يعلم ولا
يخفى انه على تقدير القول بعدم صحة العتق المشروط مطلقا حتى في النذر فالقول بوجوب الوفاء بالنذر باجراء الصيغة بعد حصول الشرط لا يخلو
عن قوة لما ذكرنا في المسئلة السابقة من انه انما تعلق النذر بكونه حرا على تقدير الشرط وقد حصل الشرط ولا يحصل المنذور بمجرد الصيغة الاولى
بناء على فرض القول المذكور وامكن الوفاء بصيغة اخرى فيجب عليه ذلك عملا بعموم وجوب الوفاء بالنذر مع الامكان واما القول بالبطلان على
ما نقلنا من السيد المحقق المذكور بناء على ان منذوره امر ممتنع فضعيف جدا اذ لا امتناع فيه بعد امكان الاتيان بصيغة يوجب ذلك وربما
امكن اللهم الا ان يقصد في النذر حصول الحرية بمجرده اذ ح على القول المذكور يتجه الحكم بالبطلان ولو فرض ان نذره هكذا لله علي عتقه كان
كذا فالظ ح تعين القول بوجوب الوفاء به بعد حصول الشرط باجراء صيغة العتق والتقريب فيه ايض ما ذكرنا من عدم حصول العتق بالصيغة الاولى
وامكان الوفاء به بصيغة اخرى فيجب ذلك عملا بعموم ادلة النذر اللهم الا على القصد المذكور هذا اذا قلنا بتعين صيغة التحرير في العتق وعدم فرض م
حصوله بقوله انت عتيق او معتق ولو قلنا بكفاية ذلك ايض فيمكن القول فيه ايض بصحة العتق بمجرد صيغة النذر عند حصول الشرط ولا يخفى
ان ما نقلنا من السيد المحقق من انه لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولو كان المراد به هذه الصورة كما هو ظ كلامه
فالحكم به بما ذكره وان كان صحيحا لكن يتوجه عليه ان التفرقة بينه وبين ما لو نذر كونه حرا لا وجه له بل المتجه فيه ايض على فرض القول بعدم صحة
العتق المشروط حتى مع النذر وجوب الاعتاق بصيغة اخرى ولو حمل كلامه على نذر الاعتاق فصح ما ذكره ولا يتوجه عليه ما ذكرنا من عدم صحة
التفرقة اذ لا اشكال في ان مع نذر الاعتاق المشروط يصح النذر ويجب الاعتاق عند حصول الشرط فتدبر **قوله** والمطابق للعبارة الاولى لا يبعد
حملها على الثاني ايض بان يكون من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم وكان قوله سابقا والاقرب صحة مباشرة الكافر للعتق ولذا قول الش ولان
العتق ازالة الملك وكذا قوله فيما ياتي ويستحب عتق المؤمن ويكره عتق الفاجر من هذا القبيل ونظائر هذا كثيرة في كلام غيره ايض كما قال العلامة في

ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة او لزيد وان يتصدق به او يعطيه لزيد فانه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الاول ويصير ملكا لزيد
قهرا بخلاف الاخير فانه لا يزول ملكه به وانما يجب ان يتصدق او يعطي زيدا

في القواعد ولو نذر عتق كل عبد له قديم لزم اعتاق من مضى في ملكه ستة اشهر وناهيك قول المص في هذه العبارة ووجب عتقه فلا استبعاد في حمل
تلك العبارة ايضا عليه فافهم بل لا يبعد ان يدعى ان الظاهر من عبارة المتن حملها على انعقاد النذر ووجوب صيغة اخرى في صورة نذر الاعتاق او العتق
على ما ذكرنا في الحاشية السابقة اذ لو كان المراد منها صحة التعليق مع النذر على ما حمله الش لكان الظاهر ان يقول والا مع النذر وكان قال الش فلا وجه لتغيير
الاسلوب وتطويل الكلام في مثل هذا المختصر وح يكون حكم ما ذكره الش من الصيغة الاولى مسكوتا عنه في كلام المص هنا وان كان الظاهر على ما
نقلنا عنه في شرح قوله فيه بالصحة واما حمل كلامه على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى حتى في هذه الصورة فهو وان احتمله العبارة
لكنه يخالف ما نقلنا عنه في شرح لانه اذا قال بصحة العتق بالصيغة الاولى على تقدير التعليق بالملك فيتعين عليه القول بالصحة كك مع الملك والتعليق
على شرط اخر بالطريق الاولى هذا ولا يخفى انه اذا حمل عبارة المتن على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى فيما ذكرنا من الصورتين اي
صورة نذر الاعتاق والعتق على ما ذكرنا فلا باس باضافة ما استثناه الش بقوله والا فالنذر ولا يخرج الكلام من الانتظام فافهم **قوله**
ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة الخ لا يخفى ان الحكم بانتقال الملك عنه بمجرد حصول الشرط في الاول لا يخ عن اشكال لما ذكرنا
في المسألة السابقة ان النذر مطلقا في حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم وكونه صدقة او لزيد ليس من فعله فينبغي ان يلغو النذر ولو قيل ان معنى انه لزيد
او صدقة جعله لزيد او صدقة اي نقله من ملكه الى ملك زيد او المستحقين او الله تعالى فهو فعله فيصلح متعلقا للنذر يرد عليه في المثال
الثاني ان نقل الملك الى شخص خاص لا بد له عندهم من صيغة من الصيغ المقررة ولم يتحقق ههنا شيء منها فنذر نقله اليه بدون شيء منها نذر امر
ممتنع شرعا فيلغو ويمكن دفعه بان الصيغة المذكورة ايضا تصلح سببا للنقل فيحكم بصحته بناء على عموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما في حكمه
ويشكل بان الصيغة المذكورة لا تصلح الا للايجاب اذ لا تفيد الا ذلك ولا خلاف بينهم في سائر صيغ الانتقال الا في اشتراط القبول ايض فيمكن
في صحة القبول كما اذا كان المنتقل اليه شخصا معينا او اشخاصا معينين والظ جريان تمسكهم فيه ههنا ايضا اذ لا يظهر دليل على استثناء هذه
الصيغة عنها وادلة وجوب الوفاء لا تدل عليه اذ لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته
وكون الانتقال ههنا من مقتضيات ما فعله غير ظ فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو بمجرده لا يقتضي الانتقال الا ان يدل دليل عليه وليس
فليس وبالجملة فالظ ان الحكم بانتقال شيء الى احد بمجرد صيغة صادرة من غيره بدون قبوله ورضاه مناف لقواعدهم فلا يصار اليه الا بدليل
واما في المثال الاول فهو وان كان ايجابا للصدقة وان كان لا يحتاج الى صيغة خاصة ويكفي فيه كل قول وفعل دال عليه لكن لا بد فيها من القبول
بدونه والقبض ايض كما صرحوا به ولم ينقلوا فيه خلافا فنذر ان يصير صدقة بمجرد الايجاب بدون القبول والقبض نذر امر ممتنع واستثناء النذر من
القاعدة والحكم بعدم اشتراطهما فيه يحتاج الى دليل وليس الا التمسك بعمومات الوفاء بالنذر وقد عرفت ما فيه وانه لا يستفاد منها الا وجوب
وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته وكون الانتقال ههنا من مقتضيات ما فعله غير ظ فان ما فعله ليس الا الايجاب
وهو لا يفيد الانتقال بدون القبول والقبض عندهم او يق يسقط اعتبار القبول فيه لعموم المستحق وعدم امكان القبول من الجميع واعتبار قبول
بعضهم ترجيح بلا مرجح مع عدم اختصاصها به كما قيل في الوقف العام والوصية لقوم غير محصورين ويشكل هذا ايض باصالة بقاء الملك حتى ان
يثبت المزيل ولم يثبت ذلك بدون القبول وما ذكر من الدليل على عدم اعتبار القبول فيه انما يتم لو قام دليل على صحة مثل هذا التصدق ح
يلزم منه ومن عدم دليل على امكان اعتبار القبول فيه عدم اعتباره وليس لنا دليل على ذلك فمع عدم امكان اعتبار القبول فيه مع اعتبارهم له
في العقد لا يكون دليل العقد صحته ويكون دليلا لسقوط اعتبار القبول فيه وهذا بخلاف الوقف والوصية لوجود الادلة العامة فيهما
على صحتهما بجهة عامة على انه يرد على الدليل المذكور انه يجوز اعتبار قبول البعض بمعنى انه اذا اتفق قبول بعضهم ملكه ومتى لم يتحقق قبول احد
منهم يبقى على ملك مالكه وليس فيه ترجيح بلا مرجح هذا مع ذهاب بعضهم الى اعتبار قبول الحاكم في الوقف والوصية العامين فيحتمل ذلك ههنا
ايض وبالجملة فالاصل بقاء الملك ما لم يعلم المزيل فالحكم بانتقال الملك عنه وصيرورته صدقة بمجرد هذا النذر في غاية
الاشكال ولا يخفى ان هذا كله يجري في القول بسقوط اعتبار القبض ايض ورد هذا كله اذا قلنا بصحة تعلق النذر بكل فعل يقصد
للناذر في الجملة وان حصل بسبب النذر ولا يجري الحنث فيه اما لو قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه فعلا يصلح الاتيان به وعدمه ويجري فيه
الوفاء والحنث كما اذا قلنا في المسألة السابقة انه المعهود من النذر فيسقط التمسك بعمومات النذر في المثالين راسا كما لا يخفى نعم في المثالين
اذا اطلق القول فيهما ولم يقصد كونه صدقة او لزيد بمجرد ذلك النذر لا يبعد على قياس ما ذكرنا في العتق المشروط ان لا يحكم بالبطلان راسا
بل يحكم بوجوب التصدق والاعطاء عليه بذلك بناء على ان كونه صدقة او لزيد وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعلهما بفعل سببهما
فيكونان من افعاله التوليدية ويصح تعلق النذر بهما فيجب عليه بادلة وجوب الوفاء التصدق والاعطاء اللذان يصيران سببا لهما ويرجع
النذر الى نذرهما ولا ينتقل عن ملكه الا بهما فتم واذ قد سمعت ما تلوناه عليك فاعلم ان مقتضى القواعد في المثال الثاني انه ان قصد بصيرورته
بمجرد ذلك ملكا لزيد فالظ البطلان فان تلك الصيغة لو صلحت لا تصلح الا للايجاب فهو بمجرده لا يصير سببا لذلك بدون القبول مع ان في
شمول النذر لمثل ذلك تاملا وان كان قصده حصول الايجاب به فان قلنا بشمول النذر لمثل ذلك فيحتمل انعقاده بناء على ما ذكرنا من احتمال
حصول الايجاب به مع النذر وح فلا يزول ملكه عنه ولا ينتقل الى زيد بمجرد ذلك بل يحتاج فيه الى القبول ايض فان قبل ينتقل اليه من حينه بناء
على القول بكونه جزء السبب او من حين الايجاب بناء على جعله كاشفا وانه لم يعتبر الى محل النذر ويحتمل البطلان بناء على انه ليس من الصيغ المعهودة

فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث ويتفرع على ذلك ابراؤه منه قبل القبض فيصح في الاول دون الثاني ولو شرط عليه في صيغة العتق خدمة مدة مضبوطة متصلة بالعتق او منفصلة او متفرقة مع الضبط صح الشرط والعتق لعموم المؤمنون عند شروطهم ولان منافعه المتجددة ورقبته ملك للمولى فاذا اعتقه بالشرط فقد فك رقبته وغير المشترط على ملكه فيبقى مستصحبا بالملك ووفاء بالشرط وهل يشترط قبول العبد لاقوى العدم وهو ظ اطلاق العبارة لما ذكرناه ووجه اشتراط قبوله ان الاعتاق يقتضي التحرير والمنافع تابعة فلا يصح شرط شيء منها الا بقبوله وهل يجب على المولى نفقته في المدة المشترطة قيل نعم لقطعه بها عن التكسب و يشكل بانه لا يستلزم وجوب النفقة كالاجير والموصى بخدمته والمناسب للاصل ثبوتها من بيت المال او من الصدقات لان النفقة مضبوطة شرعا و ليس هذا مثله

الانتقال ثم ان قلنا بان النذر لا بد من تعلقه بما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان لانه على هذا ليس من موارد النذر وان اطلق في ذلك ولم يقصد شيئا منها بل انما قصد مجرد كونه ملكا لزيد فيحتمل البطلان لان متعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وكونه ملكا لزيد ليس فعلا له ويحتمل الصحة لانه وان لم يكن فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعله بفعل سببه فيكون من افعاله التوليدية ويصح تعلق النذر به فيجب عليه بادلة وجوب الوفاء الاعطاء الذي يصلح سببا له فيصير بمنزلة نذر الاعطاء والظ عندي ان في هذه الصيغة ايضا يمكن ان يكون قصده اعطاءه لزيد وان كان كذلك فظ انه ينعقد ويحتاج الى صيغة اخرى للانتقال من الصيغ المعهودة ولا اشكال فيه وان لم يتذكر قصده وانما تذكر مجرد تلفظه بذلك فيحتمل عدم لزوم شيء لاحتمال البطلان واصالة البراءة معه وان لم يجب عليه الاعطاء بناء على وجوب حمل فعله على الصحة وهو احوط واما المثال الاول فان قصد به صيرورته صدقة بمجرد ذلك فان لم نشترط في الصدقة العامة القبول والقبض فينعقد ويزول ملكه عنه وان شرطنا فيه الخ فيحكم بالبطلان لانه مجرده لا يصلح لان يصير به صدقة وان قصد به حصول الايجاب بذلك فينعقد ويحتاج في زوال الملك وصيرورته صدقة على القول باشتراطهما الى القبول والقبض ايضا اما من الحاكم او ممن يقوم من المستحقين كما سبق من الاحتمالين ولعل الثاني اولى هذا ان قلنا بشمول النذر لما يحصل به وان قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه ما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان في الصورتين وان اطلق ولم يقصد شيئا منها بل انما قصد مجرد كونه صدقة ففيه الوجهان البطلان ورجوعه الى نذر التصدق على قياس ما ذكرنا في المثال الثاني والظ عندي انه يمكن ايضا في هذه الصيغة ان يكون قصده نذر التصدق به بل كثيرا ما يستعمل فيه فان كان قصده ذلك فلا ريب في انعقاده واحتياجه الى الايجاب بعده وكذا القبول ان جعلها خاصة وان جعلها عامة فيبنى على اشتراطهما في الصدقة العامة وعدمه وان لم يتذكر قصده فيحتمل الوجهين كما ذكرنا في المثال الاول فتدبر واعلم ان الحكم بما ذكره الشارح في المثال الثاني لم ار في كلام غيره ولا في كلامه في غير هذا الشرح ويظهر من المصرح في تحريره فيه كما سننقله ولم ار من تعرض له غيرهما واما المثال الاول فمن رايناه انه تعرض له هو الشارح في هذا الشرح هيهنا وكذا في بحث التدبير وكذا في شرح الشرايع في كتاب الصيد والذباحة كما سننقله وكذا العلامة في كتاب الزكوة من عد حيث قال لا يجب الزكوة في المنذور التصدق به واقوى في السقوط ما لو جعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقة انتهى فان كونه اقوى كما سننقله من صاحب المدارك ليس الا للحكم بخروجه بذلك النذر عن ملكه وكذا المصرح في ير حيث قال لو جعل النصاب صدقة او اضحية بالنذر خرج عن الملك سواء قارن النذر الجعل او نذر ثم عين على الاضحية وكذا صاحب المدارك حيث انه عند قول مصنف المحقق لو نذر الصدقة بعين النصاب انقطع الحول لتعينه للصدقة قال بنذر الصدقة بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او في اثنائه وفي الاول يجب اخراج الزكوة والتصدق بالباقي قطعا وفي الثاني ينقطع الحول لما ذكره المص من تعينه للصدقة وامتناع التصرف فيه بغيرها واولى منه لو جعلها صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب انتهى هذه هي العبارات التي رايناها في هذا الباب المشتملة على الحكم وان كان كلام الاصحاب صاحب المدارك لا يخ عن شوب تردد واما ما ذكره العلامة في بحث النذر حيث قال واما صيغة النذر فان يقول ان عافاني الله مثلا فلله على صدقة او صوم او غيرهما وهو اما نذر لجاج وغضب او نذر بر وطاعة فالاول ان يقصد منع نفسه عن فعل او يوجب عليها فعلا فالمنع ان دخلت الدار فمالي صدقة والايجاب ان لم ادخل فمالي صدقة والثاني اما ان يعلقه بجزاء اما شكر نعمة مثل ان رزقني الله ولدا فمالي صدقة او دفع نقمة مثل ان تخطاني المكروه فمالي صدقة او لا يعلقه مثل مالي صدقة ففي هذه الاقسام الاربعة ان قيد النذر بقوله لله علي انعقد والا فلا انتهى فقوله في الامثلة فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن لا عبرة بذلك الايهام اذ لا يبعد حمله على نذر التصدق الذي هو الشايع في النذر بل الشايع في استعمالاتهم ايضا هو ذلك ويؤيده ذلك انه يبعد حمله في بيان ماهية النذر على ذلك النذر النادر الوقوع وكذا ما ذكره الشيخ ره في ط على ما نقله في ثر حيث قال النذر على ضربين نذر بر وطاعة ونذر لجاج وغضب فالبر ان يعلقه باسداء نعمة او دفع بلية ونقمة فاسداء النعمة ان يقول ان رزقني الله ولدا او عبدا فمالي صدقة وان رزقني الحج فعلي صوم شهر ودفع النقمة ان يقول ان شفى الله مريضي او خلصني من هذا الكرب او دفع عني شر هذا الظالم فعلي صدقة مالي او صوم شهر فاذا وجد شرط نذره لزمه الوفاء به بلا خلاف لقوله ع من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصيه فلا يعصيه غير انا نراعي ان يقول بلفظ لله علي كذا لان ما عدا ذلك لا ينعقد به نذر ولا تلحقه كفارة انتهى ما نقله في ثر فقوله فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن الظ كما ذكرنا في شرح عبارة عد ان المراد به نذر التصدق لما ذكرنا فيه ويؤيده قوله ثانيا فعلي صدقة مالي الظ في التصدق فاتى في التصدق ره فان الظ ان تغير العبارة لمجرد التفنن لا لانه اتى بمثالين اذ لا وجه لتخصيص كل من الضربين باحدهما مع جريان كل منهما في كل من الضربين من غير اشارة الى ذلك ايضا قوله بعدهما لزمه الوفاء فان الظ من الوفاء هو الاتيان بما التزمه وعدم الحنث الموجب للكفارة لا مجرد العمل بمقتضاه وظ ان الوفاء بهذا المعنى انما هو في نذر التصدق واما نذر كونه صدقة فعلى تقدير انعقاده يصير به صدقة ولا يمكن الحنث نعم يمكن منعه عن المستحق واخذه ظلما وهو وان كان حراما لكنه ليس حنثا ولا يوجب كفارة ويؤيده ايضا قوله في اخر كلامه ولا تلحقه كفارة فان ظاهره لحوق الكفارة في كل نذر منعقد عند حنثه وقد عرفت ان في صورة انعقاد نذر كونه صدقة لا يمكن الحنث ولا تلحقه كفارة ويؤيده ايضا استدلاله بما نقله من الحديث فان الظ من نذر ان يطيع الله هو نذر فعل طاعة بعد النذر لا طاعة وقعت بسبب النذر وكذا في نذر ان يعصيه ولا يخفى ان التمسك بمجرد ايهام هذا القول في كلامه مع ما ذكرناه من الشواهد على خلافه والاستدلال به على وقوع الاجماع على انعقاد المثال الثاني كما ينقل عن بعض اهل عصرنا مما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا مع ان عبارة ط بعد ما نقلنا عن السرائر هكذا واما نذر اللجاج والغضب فالذي معناه معنى اليمين ان يمنع نفسه من شيء

وكما يصح استراط شيء معين من المال للعمولكن هذا عمنا وللاصل الاقوى هنا اشتراط قبوله لان المولى لا يملك اثبات مال في ذمة العبد ويحتمل العدم لانه كالخدمة يستحق عليه وقيل لا يشترط عن الصم ايضا تحريرا علي وقيل السعي في الكسب كما يستحق الخدمة فاذا شرط عليه مالا تعين استيفاؤه من منافعه بعضها وضعفه بحيث يشترط الخدمة لا يتوقف انعتاقه على استيفائها فان وفى بها فيها وفيهما والا استقر اجرة مثلها في ذمته لانها مستحقة عليه وقد فاتت فيرجع الى اجرتها والا فرق بين العتق ولوازمه في ذلك

ولو شرط عوده في الرق ان خالف شرطا شرط عليه في صيغة العتق فالاقوى بطلان العتق لتضمن الشرط عوده من ثبتت حريته رقا وهو غير جائز ولا يرد مثله في الكتابة المشروطة لانه لم يخرج عن الرقية وان تشبث بالحرية بوجه ضعيف يخالف ذلك

او يوجب

او يوجب عليها بفعل شئ فالمنع ان يقول ان دخلت الدار فمالي صدقة او على صوم شعبان والايجاب ان يقول ان لم ادخل الدار وان لم اكلم فلانا فلله علي صدقة او فعلي صوم سنة واذا وجد شرط فذلك فما الذي يلزمه اختلف الناس فيها على ستة مذاهب ذكرناها في ت فعندنا انه متى قال ذلك بلفظ لله علي فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما بيّنه وقال بعضهم هو بالخيار بين الوفاء بنذره وبين ان يكفر كفارة يمين و قال بعضهم كفارة يمين وقال بعضهم يمين لا غير ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره في بيان ما يلزمه على مذهبنا من انه متى قال ذلك بلفظ لله علي فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر كالصريح في ان مراده بمالي صدقة وهو نذر التصدق على فرض نذر الصيام ليكون الحكم فيهما على مذهبنا في المثالين ما ذكره اذ لو كان المراد به نذر الصدقة لكان عليه ان يبين ان ما ذكره حكم نذر الصيام واما نذر الصدقة فحكمه ان يصير به صدقة بنفسه ولا يجوز تصرفه في غيرها ولكن لا كفارة فيه وكان من رفض اللجاج والعناد وله دربة بطريقتهم ودابهم لا يبقى له ريب فيما ذكرناه ثم عبارته بعد ما نقلنا فيما عندنا من نسخة هكذا فاذا انفرد ذلك لم يخل ما يعلقه به من ثلثة احوال اما ان يعلقه بصدقة مال او عبادة غير الحج او بالعتق والطلاق او بالحج فان علقه بصدقة مال كقوله لله علي ان اتصدق بمالي او بعبادة غير الحج كقوله فعلي الف ركعة او صوم شهر فهو بالخيار عندهم بين الوفاء وبين كفارة يمين وعندنا يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمه كفارة النذر على ما سنبينه وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا يقعان وان حصل الشرط وعندهم يقع وان علقه بالحج فقال لله علي حجة فعندنا يلزمه الوفاء به فان عينه في سنة بعينها وخالف وجب عليه كفارة النذر واخل النذر وان اطلقه لا يتحلل ويجب عليه الوفاء به وعندهم مثل سائر العبادات يكون مخيرا بين الوفاء وكفارة اليمين وقال بعضهم يلزمه الوفاء به ولا يجزيه الكفارة لان الحج يجب بالدخول فيه فلزم الوفاء به اذا علقه بالنذر وليس كذلك سائر العبادات عند هذا القائل ولا يخفى ان ظاهر قوله وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا يقعان وان حصل الشرط عند عدم انعقادهما مع ضم لله علي ايضا كما في سابقه ولاحقه فان اشتراطه عندنا قد ذكره اولا في الجميع وعلى هذا فيتهم منه عدم انعقاد هذين النذرين عندنا الظاهر في الاجماع او الشهرة وانه خبر بانه لا يظهر له وجه في العتق سوى ما ذكرناه من الاشكال في انعقاده باعتبار عدم صحة العتق المشروط عندهم فينبغي ان لا يصح نذره ايضا او ما ذكرنا من ان النذر لا بد له من تعلقه بامر يصح الاتيان به وبعدمه ونذر العتق اي نذر انه حر على تقدير كذا ليس كذلك وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه لو لم يرد هنا ان تخصيص العتق والطلاق بعينهما ذكر حكمه بلا ضم لله علي مع انه ذكر اولا اشتراطه في الجميع هو شهرة جميع صحة اليمين بهما عند العامة وعدم صحتهما عندنا فلذا افردهما بالذكر لئلا يتوهم متوهم ان كلامه في اوائل هذا الفصل صريح في وقوع الطلاق المشروط مع النذر فيجب حمل كلامهما على هذا وذلك لانه قال اليمين بالطلاق عندنا باطلة غير منعقدة بحال فعلى هذا يسقط عنا جميع الفروع التي تتفرع على من اجاز ذلك لكنا نذكرها لانها ربما تعلق بذلك نذر فكان الحكم يجري عليه على ما يقولونه في اليمين بهما سواء اذا قال لزوجته انت طالق ان تزوجت عليك فقد علق طلاق زوجته بصفة ان يتزوج عليها فان تزوج نظرت فان لم تكن مطلقة طلقت عندهم لوجود الصفة وان كانت مطلقة رجعية فكذلك لانها في معاني الزوجات وان كانت بائنا لم يقع لانها بائن لا يلحقها الطلاق وهل ينحل اليمين ام لا ونقل عن بعضهم انحلالها بعد صيرورتها بائنة وعن بعضهم ان هذا غلط لانه قال ان تزوجت عليك والتزويج عليها انما يكون اذا كانت زوجته فاما اذا بانت فلا يكون تزوج عليها بل ان قال ان تزوجت فانت طالق فتزوج بعد ان بانت انحلت اليمين لانه اطلقها ولم يقل عليك وعندنا ان علق بذلك النذر بان يقول ان تزوجت عليك فلله علي كذا فتزوج عليها قبل ان يطلقها او في طلاق رجعي قبل الخروج من العدة لزمه وان تزوج بعد البينونة فلا يلزمه بحال لانه اطلق فقال ان تزوجت فلم يقل عليك لزمه متى تزوج ما نذر انتهى وهو صريح فيما ذكرنا وفيه انه لا صراحة فيه فيما ذكر لانه لم يذكر في النذر عند بيان حكمه عندنا طالق بل قال فعلي كذا فيمكن ان يكون مراده جريان ما ذكره عندنا مع النذر اذا كان الجزاء مما يقبل التعليق لا خصوص الطلاق وعلى هذا فلا يدل على ما ذكر بل ربما كان تغيير انت طالق التي وقع في كلامهم الى ما ذكره من قوله فعلي كذا اشارة الى عدم صحة المثال المذكور عندنا هنا واعلم ان هذا الكلام من الذي نقله في شر الى اخر ما نقلنا انما وقع منه في كتاب اليمين وليس في النسخة التي عندنا كتاب النذر حتى ننظر فيه عسى ان يظهر منه حقيقة الحال فيه بحمده والله تعالى يعلم وهذا الكلام وقع في اليمين فلنرجع الى ما كنا فيه من نقل الاقوال فيما ذكره من المثال المنقول ويظهر من الشيخ في ت التزهد في المثالين فانه قال في صورة ما اذا اطلق الناذر وقصد الى الذمة او شيئا معينا انه لو ابراه المستحق او وهبه المعين قبل قبضه او اعتاض عنه امكن الصحة ان كان صيغته نذرت ان لفلان علي كذا او له الدابة المعينة ان قلنا بالملك القهري وجوزناه وان نذر الصدقة عليه والاهداء اليه او الايصال لم يجز الابراء و الهبة والاعتياض عنه نعم له المطالبة به على التقادير وقال ايضا لو عين شاة فنمت تفرع النماء على التمليك او التصدق فيملكه المنذور له ان قلنا بالملك القهري وقال ايضا ولو جعل المال صدقة بالنذر ففي خروجه عن ملكه تردد من اجرائه مجرى الوقف العام ام لا وقطع الفاضل بالخروج ولا يخفى ان هذه كلها صريحة في تردده في الخروج عن ملكه بمجرد ذلك ولا يخفى ايضا انه في صورة جعل المال صدقة بالنذر نسب القطع بالخروج الى الفاضل وفي المدارك نسب القطع بذلك الى الاصحاب الظاهر في الجميع المعروفين منهم والصواب ما في شر اذ لم يظهر القطع بذلك على ما رأينا في كلام من تقدم على المص غير الفاضل بل كلام شر يدل على عدمه فينا ما في المدارك لان مصنفه اعرف بمذاهب الاصحاب فلو كان القطع بذلك مجمعا عليه او مشهورا بين الاصحاب لكان عليه ان ينقله كذلك لا ان ينسبه الى خصوص الفاضل ويظهر ايضا من تردده ايضا انه لم يحمل كلام الفاضل على مقتضى الايهام المذكور بل على ما حملنا والا لكان عليه اما القطع بذلك بناء على ما نقله الشيخ من عدم الخلاف ولو لم يقطع بذلك بناء على عدم العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد فلا اقل من ان ينقل فيه نقل الاجماع من الشيخ وهذا كله ظن من تتبع كلامه وكلام امثاله ولا يخفى ايضا انه على ما نقلنا عن السيد المحقق

في العتق من الحكم بالبطلان الظ انه يقول ههنا ايضا في المثالين بالبطلان بمثل ما ذكره بل بطريق اولى اما في الثاني فلان كونه صريحا صيغة العتق بخلاف
كونه نذرا فانه ليس من الصيغ المعهودة لذلك وعلى تقدير كونه منه فلا يفيد الا الايجاب وهو لا يكفي للانتقال واما في المثال الاول فلان العتق لا
ريب في عدم احتياجه الى القبول بخلاف الصدقة ولاحتياجها الى القبول والقبض واستثناء الصدقة العامة من الحكم ليس له دليل ظ لكن ليس
هذه المسئلة في كلامه ولا يخفى ايضا ان كلام الش في شرح ثع في كتاب الصيد والذباحة كما ستنقله صريح في وجود الخلاف في الاضحية واذا وجد
الخلاف فيه فالظ في وجوده في المثالين ايضا لاتحاد الماخذ بل بطريق اولى على ما ذكرنا وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح د عند قول مصنفه
العلامة واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها يعني اذا عين في نذره فردا مخصوصا جزئيا حقيقيا للاضحية يعني ليذبح في زمان مخصوص للعبادة
المخصوصة زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله تعالى لانه نذر ذبحه فيجب التصدق به فيخرج عن ملكه وفيه تامل
لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصدق وخروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه واخراجه عن ملكه والتصدق به اذا اقتضى النذر
التصدق به والا فيجوز جعل نذر اضحية لا يستلزم وجوب التصدق به فضلا عن الخروج عن الملكية ولهذا قال فيما بعده ولا يسقط استحباب الاكل من
المنذورة اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصدق به لم يكن الاكل منه مستحبا ولعله لعدم جواز التصرف فيه تصرف الملاك واشرافه
على الخروج عن الملك حيث يجب ذبحه والتصدق به قال زال ملكه عنه فكانه حاصل نذره انه يفعل بالشاة المعينة مثل ما يفعل بالاضحية المستحبة
من ذبحه والتصدق به في الجملة ولا يبعد وجوب الاكل ان دخله والا يبقى على استحبابه فتامل انتهى ولا يخفى ان تامله في خروجه عن ملكه بمجرد
وكان ما ذكره في وجهه يرجع الى وجوه ثلثة احدها ان النذر المذكور لا يقتضي وجوب التصدق بجميعه الا انه يقصد ذلك لجواز صرف
بعض الاضحية في الاكل وبعضها في الاهداء فيجعله اضحية كيف يمكن الحكم بخروجه بتمامه عن ملكه ودخوله في ملك المستحقين وثانيها انه لو دخل
في ملك المستحقين لا يمكن الحكم باستحباب الاكل منه على ما افعلوه لحرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فكيف يكون مستحبا ههنا وثالثها انه
لو سلم وجوب التصدق به فذلك لا يقتضي الا خروجه عن ملكه بعد الذبح والتصدق لا خروجه بمجرد النذر قبلهما اذ لا منع من وجوب صرف شيء
في مصرف وعدم خروجه عن الملك قبل صرفه فيه كما لو نذر ان يتصدق بالابل والاصل بقاء الملك الى ان يثبت المزيل نعم النذر المذكور
يقتضي عدم جواز بيعه وابداله واما خروجه عن ملكه بمجرده فلا هذا وقد ذكر الش ره في شرح ثع ما يندفع به الوجوه المذكورة فلا باس ان ننقله
ونتكلم عليه فنقول انه قال فيه في كتاب الصيد والذباحة عند قول مصنفه واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها لما كانت الاضحية من الطاعات
المتقرب بها كان نذرها منعقدا لوجود المقتضي له ولازم انه مع تعيينه اياها في حيوان مخصوص زوال ملكه عنه لتعينها للذبح والتفرقة على
الوجه المظ منها شرعا المنافي لبقاء الملك فلا ينفذ تصرفه فيها ببيع ولا هبة ولا ابدالها بمثلها ولا بخير منها وقد روي ان رجلا قال للنبي ص
يا رسول الله اني اوجبت على نفسي بدنة وهي تطلب مني بنوق فقال انحرها ولا تبعها ولو طلبت بمائة بعير وعن علي ع انه قال من عين اضحية فلا يستبدل
بها وذهب بعض الى عدم زوال ملكه عنها حتى يذبح ويتصدق باللحم وله بيعها وابدالها كما لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد فانه لا يزول
ملكه عنه الا باعتاقه وقد اشرنا الى الفرق بين الامرين في هذا ونظائره فيما سلف فان نذر الاضحية يقتضي صيرورتها حقا للمستحق
لحمها كما لو نذر ان يكون ذلك الحيوان صدقة بخلاف ما لو نذر ان يعتق او يتصدق فان المستحق عليه هو ايقاع العتق على ماله او الصدقة فالمنذور
ليس هو المال بل الصيغة الواقعة عليه فلا يخرج عن ملكه بدونها انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك في الدليل بوجوب التصدق بخصوصه كما فعله في شرح د
بل بوجوب الذبح والتفرقة على الوجه المقرر في الشرع فلا يرد عليه ما نقلنا عن شرح د من الوجهين الاولين وانما يبقى الوجه الثالث وانت خبير بانه
اذا لم يقل بوجوب التصدق بخصوصه القول بخروجه عن ملكه تم لا اتجاه له على القول بدخوله في ملك المستحق كما هو ظاهر الوجهين عنده
وكذا كلامه ره فان المستحق فيه غير معين لجواز صرف قسم منها في الصدقة وقسم في الاهداء وقسم في الاكل من غير تعيين الاقسام ويجوز صرف الجميع في
الصدقة واذا كان كذلك فلا يمكن دخوله او دخول شيء منه في ملك احد من مستحقيه الا ان يقال ان من قال بدخوله في ملك المستحقين لا يقول
بانه من قبيل سائر الاملاك بان يكون مشتركا بين الجميع بالحصص فانهم لا يقولون به وان كان المستحق صنفا واحدا بل بمعنى تعلق حقهم به بحيث يجب
على من بيده صرفه اليهم واعطائه لواحد منهم او اكثر على حسب اختياره وعلى هذا فيما نحن فيه ايضا يمكن ان يقال انه بعد ما صار اضحية يخرج عن
ملكه المختص به ويصير مشتركا بينه وبين المستحقين للصدقة والاهداء بمعنى تعلق حق الجميع به لكن له الخيار في قسمته بينهم بان يختار قدرا منه
لنفسه وقدرا للصدقة وقدرا للاهداء او يتصدق بالجميع لا محذور فيه لكن الحق ان القول بدخوله في ملك المستحق بهذا المعنى ايضا لا ينبغي
ان يصار اليه الا اذا قام دليل تام عليه والنذر المذكور كانه لا يصلح دليلا عليه وانما يدل على مجرد تعلق حق المستحقين به ووجوب صرفه
اليهم وهو لا ينافي بقائه في ملك المالك الى ان ياتي به هذا واما الوجه الثالث الذي نقلنا عن شرح د فيبقى على تقريره ايضا فان وجوب
الذبح والتفرقة على الوجه المقرر لا يستلزم خروجه عن ملكه قبلهما لم لا يجوز ان يبقى في ملكه الى ان ياتي بما وجب عليه واذا جاز ذلك فالاصل
يقتضي بقائه وما ذكره من وجه الفرق انما هو لدفع ذلك حاصله ان نذر الاضحية والصدقة لم يتعلق بالذبح والتفريق او بالتصدق بل انما
تعلق بنفس كونها اضحية وصدقة فيصير بمجرد النذر اضحية اي يصير مستحقا بمجرد النذر مستحق الاضحية والصدقة ولا يحتاج الى ان يلي
بفعل اخر وهذا انما يتم لو صح تعلق النذر باصل كونه اضحية وصدقة وقد عرفت ما فيه من الاشكال فان النذر عندهم لا بد من تعلقه
بفعل مقدور للمكلف وكونه اضحية او صدقة ليس فعلا له الا ان يتمسك بما ذكرنا من انه وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنهما مقدوران له

بفعل

بفعل سببهما فيصلهان متعلقا للنذر ويكفي في سببهما ما فعله من النذر وقد عرفت ما فيه من الاشكال فان لفظ المتبادر من النذر هو
تعلقه بفعل يمكنه فعله بعد النذر وينبغي بفعله ويحنث بتركه لا ما يحصل بالنذر ولا محالة ولا يمكن حنثه ويزيد الاشكال في مثال الصدقة
بما ذكرنا ايض من ان النذر المذكور لا يصلح الاسباب للايجاب مع ان الصدقة تفتقر الى القبول والقبض ايض الا ان يق بعدم الحاجة اليهما
في الصدقة العامة وقد عرفت ايض ما فيه من الاشكال وبهذا يظهر ان حكم المحقق ره بما ذكره في الاضحية لا يستلزم حكمه به في نذر الصدقة ايض
بناء على اتحاد ماخذ الحكم فيهما فان ما ذكرنا من الاشكال الاخير يختص بالصدقة ولا يتوجه في الاضحية فاتحاد ماخذ الحكم فيهما غير ظ نعم
يظهر منه حكمه ايض بصحة تعلق النذر بما لا يمكن حنثه هنا وبما تلونا عليك ظهر ان الحكم بالانعقاد في المثال الاول على ما رايناه ليس الا من
تم هيهنا وفي المثال الثاني لا حل الا منه ومن العلامة في عد والمص في يك فيظهر منه انه لم يظهر فيهما اجماع واذا لم يكن اجماع فالحكم بانعقاده بمجرد
عموما النذر مشكل جدا لا يق رواية ابي الصباح الكناني قد تدل على خصوص نذر الصدقة وانعقاده وكذا نذر الهدي حيث قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال على نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي شيئا لله صياما او صدقة او هديا او حجا لانا نقول ان الصدقة اسم
للمال المتصدق به وظ ان تسميته اصل ذلك المال لا يصح النذر فلا بد من حمل تسميتها على تسمية التصدق او تسمية كونه صدقة وكذا الكلام
في الهدي وليس الثاني باظهر من الاول بل الاول الظهر لكونه الشايع الغالب في النذر الموافق للمثالين الاخرين بخلاف الثاني ويؤيده ايض رواية
ابي بصير حيث قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقول على نذر قال ليس بشيء حتى يسمي النذر فيقول على صوم لله او نتصدق او يعتق او يهدي
هديا او على هذا فلا يمكن التمسك بانعقاد مثل هذا النذر بتلك الرواية باعتبار وقوع لفظ الصدقة فيها لا يق ما تقول في صحيحة ابن ابي عمير
عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون له الجارية فتؤذيه امراته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة قال ان كان جعلها لله و
ذكر الله فليس ان يقربها وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء اليس قوله هي عليك صدقة ظاهرا في كونها صدقة لا التصدق بها
وقد حكم ع بانه لا يقربها ان كان جعلها لله وذكر الله اي جعل ذلك نذرا عليه بصيغته فهذا يكفي دليلا على انعقاد مثل هذا النذر وصحته و
يظهر ايض عدم احتياجه الى قبول المنذور له وقبضه اذ علق النهي على مجرد النذر المذكور بدون تعرض لاشتراطهما مع ان مورد الرواية هي الصدقة
الخاصة لانا نقول قوله هي عليك صدقة وان كان الظ منه كونها صدقة لكن جعلها لله وذكر الله كما يحتمل ان يكون المراد به النذر لله يحتمل ان يكون
المراد به انه ان كان جعلها صدقة لله وذكر الله فلا يقربها وان لم يكن ذكر الله بل قال ما قال لان يرضى بذلك امراته من غير قصد التقرب به الى الله تعالى
فهي جاريته اذ لا بد في التصدق من قصد القربة كما هو المش بل المجمع عليه ويؤيده ورود في رواية هشام وحماد وابن اذينة وابن بكير وغير واحد كلهم قالوا
قال ابو عبد الله ع لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به الله تعالى ولو لم يكن هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر منه واذا احتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال
به على انعقاد مثل هذا النذر ثم على تقدير الحمل على النذر لا يدل على خروجها عن ملكه بمجرد ذلك وعدم الاحتياج الى القبول والقبض فان
النهي عن قربها كما يحتمل ان يكون باعتبار ذلك يحتمل ان يكون باعتبار صيرورته الايجاب عليه بالنذر فلا يجوز له قربها لاحتمال ان يصير مانعا من الوفا
به بالحمل ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال لا سيما مع اصالة بقاء الملك وان الحكم بدخول شيء في ملك احد قهرا بعنوان الصدقة المشتملة
على الخفة والذلة بدون قبوله بل بمجرد نذر غيره مما يستنكره العقل الصحيح فح لا يبقى ان حملها على المعنى الثاني يحتاج الى ضميمة فرض وقوع القبول
والقبض ايضا والا لما صح النهي عن قربها وان جعلها لله وليس في العبارة ما يدل عليه بخلاف حمله على المعنى الاول فانه لا يحتاج الى ضميمة فالظ حمله
عليه لانا نقول لا احتياج الى الضميمة فالظ حمله الامر فيه سهل فانه قلما يتفق ان يوجد جميع شرائطه حكم من الاحكام في حديث واحد بل
الغالب ان يذكر في كل حديث الشرط الذي احتاج السائل الى بيانه ولم يتعرض لباقي الشروط فربما كان ع عالما هناك باختلال شرط قصد
القربة وانه انما قال الرجل للنذر ليرضى بذلك امراته فلذا اقتصر على بيان حكمه وانه اذا كان كذلك ولم يكن لله فهي جاريته يصنع بها ما شاء ولا بعد
في حمله عليه وعلى تقدير بعده فليس ابعد من حمله على مثل هذا النذر الغير المعهود مع ما قد علمت من استنكار العقل الصحيح وايضا
اطلاق الحكم بعدم الرجوع في الصدقة مع قصد القربة قد ورد في روايات اخرى ايض مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها وقال لا يرجع
في الصدقة اذا ابتغى بها وجه الله عز وجل ح رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع وفيها وقال لا يرجع في الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه الله
ورواية ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع وفيها وقال سالته هل لاحد ان يرجع في هبته وصدقته قال اذا تصدق لله فلا واما النحل فيرجع حازها
او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع قال سالته هل لاحد ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به
لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية المعلى بن خنيس قال سالت ابا عبد الله ع هل لاحد
ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة فما هو الوجه في هذه
الروايات فهو الوجه ههنا ايض فان قلت الشايع في الصدقة استعمالها فيما يتحقق فيه بعنوان التصدق وح فلا يحتاج في لزومها الا الى قصد
القربة فالاخبار المذكورة يمكن حملها على ذلك بخلاف هذا الحديث فانه ليس فيه الا قول الرجل هي عليك صدقة بدون تعرض للقبول
والقبض وقد حكم ع بانه ان كان لله وذكر الله فلا يقربها فلا يجري فيه ما هو الوجه فيها الا التخصيص كما ذكرت في الوجه الاول قلت هذا
انما يتم اذا جعل قوله ان كان جعلها لله اشارة الى النذر المذكور وان كان جعل هذه المقالة لله والا لا كما عليه بل يمكن
انه ان كان جعلها صدقة لله وذكر الله على ما ذكر من الوجه الاول ويكون المعنى ان كان جعلها صدقة اي اعطاها اياها لله فلا يقربها الا

نفى

فهي جاريته وهذا امّا لانّه لا يقع العطاء بل اقتصر فيه على مجرّد القول المذكور او وقع العطاء ايض ولكن لم يكن لله وح فبقي بتمام الشرائط ولا
يخفى ان حمله على هذا المعنى ايض بعيد من حمله على الوجه الاوّل لو لم يكن اقرب منه ولكن قد وقع المضمون المذكور في صحيحة محمد بن مسلم ايض و
بها مكذا قال سألت ابا جعفر ع عن رجل كانت له جارية فآذته فيها امرأته فقال هي عليك صدقة فقال ان كان قال ذلك لله فليمضها وان لم يقل
فليرجع فيها ان شاء ومثلها صحيحة ايض عن احدهما ع ولا يخفى ان التوجيه المذكور لا يجري فيهما فيجب الاقتصار في توجيههما على الوجه الاوّل ويمكن ان يحمل
قال فيهما على معنى فعل لكنه لا يخ عن بعد وايض قد ورد في بعض الروايات الحكم بلزوم الصدقة وان لم يقبض وهي رواية ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله ع عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض فقال جائزة انّما اراد الناس النحل فاخطئوا ورواية ابي بصير ايض عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صدقة ما لم
يقبض ولم يقسم قال يجوز ورواية ابي مريم قال اذا تصدّق الرجل بصدقة او هبة قبضها صاحبها او لم يقبضها علمت او لم تعلم فهي جائزة ورواية عبد
الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله ع مثله ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه وان لم يقبض
ولا يخفى على المتتبع ان المراد بالجواز فيها هو كونه لازما ممضيّ فهو صريحة في لزوم الصدقة وان لم تقبض وروى علي بن اسمعيل عمن ذكره عن ابي عبد الله ع
في الرجل يخرج الصدقة ويريد ان يعطيها السائل فلا يجده قال فليعطها غيره ولا يردها في ماله وهي صريحة في النهي عن الرد بمجرد اخراجه بقصد التصدق
وان لم يقع ايجاب ولا قبول ولا قبض فما هو الوجه في هذه الروايات من الحمل على الاستحباب او الكراهة فلا يبعد توجيه هذه الرواية ايض به على ان امر
اشتراط القبول سهل جدا فان الظ من حال المرأة المذكورة وقوع القبول منها ولا يبعد ان يؤيّد بعدم الحاجة الى القبض ايض فان الظ من الجارية
انها كانت في دارها وتحت يدها ويكفي هذا في قبضها وايض في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال انما الصدقة محدثة انما كان الناس على عهد رسول الله ص
ينحلون ويهبون ولا ينبغي لمن اعطى لله عز وجل شيئا ان يرجع فيه قال وما لم يعطه لله فانه يرجع فيه نحلة كانت او هبة حيزت او لم تحز ولا يرجع الرجل
فيما يهب لامرأته ولا المرأة فيما تهب لزوجها حيز او لم يحز اليس الله تعالى يقول ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا
فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدخل فيه الصدقة والهبة ولا يخفى ان التعليل المذكور فيها لعدم الرجوع فيما يهب الرجل لامرأته وان لم يحز يجري فيما
تصدق عليها ايض فما هو الوجه فيها فهو الوجه ههنا ايض في عدم اشتراط القبض واما عدم اشتراط القبول فقد عرفت ان الامر فيه سهل لان الظ
وقوعه من المرأة المذكورة فان قلت لو حمل الحديث المذكور على النذر فقوله ع ان كان لله اشارة الى اشتراط قصد القربة وقوله وذكر الله اشارة الى اجراء
صيغة لله علي ولو حمل على ما حملته فلا يحتاج الا الى قصد القربة فيجب حمل قوله وذكر الله على التأكيد والتأسيس خير من التأكيد فيجب حمله على
الاوّل كما حمله الشيخ في يب حيث اورد الرواية في باب النذور لا الصدقة قلت التأكيد شائع ذائع في كلامهم وترجيح التأسيس عليه ليس بمرتبة يصلح
دليلا للتأسيس حكم النذر المذكور مع كونه خلاف الشائع المعهود في النذور ومستنكرا يجب العقل على ما عرفته وربما يؤيد الحمل على التأكيد
صحيحتا جميل حيث وقع فيهما ذلك المضمون بعينه وليس فيهما وذكر الله كما نقلنا فتذكر بل نقول من نظر في تلك الروايات التي نقلناها لا يرتاب في
ان الظ من صحيحتي جميل هو المعنى الذي ذكرنا لا النذر وبعد حملهما عليه فالظ من الصحيحة المذكورة ايض بقرينتهما هو ذلك لا النذر بل يجب حملها
عليه لئلا تنافي الصحيحتين المذكورتين اذ لو حملت على النذر يستفاد منها انه لو لم يقع منه النذر المذكور فهي جاريته مع ان الصحيحتين تدلّان
على انه اذا قال ذلك مع قصد القربة لا بد من امضائها ولما فهم الشيخ النذر منها بقرينة انه اوردها في باب النذر فلا يصير حجة علينا بعد ما ظهر
لنا خلافه مع ان الشيخ ايض فهم من الصحيحتين المعنى الذي ذكرنا بقرينة انه اوردهما في باب الصدقة لا النذر وقد عرفت انه لا يبعد حملها ايض
عليه لئلا تنافيهما هذا ما سنح لي في هذا المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فرع** لو نذر واحد ان يكون ماله صدقة بعد الموت
فما ذكرنا من الاشكال في نذر الصدقة اي كونه او صيرورته صدقة يأتي فيه ايض ويزيد فيه انه هناك ان اطلق في ذلك لم يقصد كونه او صيرورته
صدقة بمجرد ذلك النذر لم يبعد القول بوجوب التصدق بناء على ما ذكرنا ان كونه او صيرورته صدقة وان لم يكن فعله المباشري لكن يمكنه
فعله بفعل سببه وهو التصدق فيجب عليه ذلك بناء على عمومات النذر ولا يأتي هذا الاحتمال ههنا اذ لا وجوب عليه بعد الموت الا ان
يق انه يجب عليه بالنذر ان يوصي بصدقته بعد الموت واذا اوصى به فيجب ذلك على الوارث وانه يجب على الوارث لو علم بنذره تصدقه و
عدم تملكه وان لم يوص بناء على ان فعله بالنذر يعلم انه كان وجب عليه جعله صدقة بعد الموت فيجب على وارثه ذلك لانه حق مالي كما اذا
وجبت الزكوة عليه فانه يجب على الوارث اداؤها اذا علم به وان لم يوص بها وفي الاخير اشكال فان ما علم وجوبه على الوارث هو اداء المال الذي
تعلق به حق مؤنته كما ذكر من الزكوة وههنا لم يتعلق صدقة بذمته بل انما وجب عليه ان يجعله صدقة وهو ليس بحق مالي وما لم يجعله
صدقة لم يتعلق بذمته حق مالي ووجوب اداء مثل هذا الحق على الوارث ليس بمعلوم ولا بد له من دليل وليس ثم الظ على تقدير صحة هذا
النذر وانعقاده عدم انعقاده فيما زاد عن الثلث اذ ليس له بعد الموت الا الثلث وما زاد عليه فهو حق الوارث فلا ينعقد نذره فيما ليس بحقه
اذ الظ ان نذر فعل على تقدير شرط انما ينعقد فيما له ذلك مع قطع النظر عن النذر على تقدير ذلك الشرط لا في وقت النذر وليس له مع قطع
النظر عن النذر ان يجعل ما زاد على الثلث صدقة بعد الموت نعم له ذلك في حال الصحة وهو لا يكفي في صحة نذره الا ترى انه لو نذر احد هبة
امتها لاحد على تقدير ولادتها منه لا يصح النذر لانه ليس له هبتها على تقدير ولادتها منه وان صح له حال النذر الى غير ذلك من الشواهد
لا يقال يصح حينئذ بعد الموت بدون النذر في الثلث ثم لما نقل عن علي بن بابويه من نفوذ الوصية مطلقا من الاصل لانا نقول الكلام مع من يقول
بعدم نفوذ الوصية بدون النذر الا في الثلث كما هو المش بل ربما كان اجماعا كما ذكره الشه رحمه الله في شرح الشرائع ومع ذلك يقول بنفوذه مع النذر

من الاصل

من الاصل واما من قال بقول علي بن بابويه فلا كلام معاذ لا يقول بدخلية النذر في الخروج من الاصل بل يقول به مطلقا والنذر لا يفيد عنده
سوى عدم جواز الرجوع عنه على ان القول المذكور ضعيف جدا والاخبار متضافرة في خلافه وانه ليس له بعد الموت الا الثلث وسننقل عن
العلامة ره دعوى الاجماع عليه وعن المحقق ايضا ما هو ظاهر فيها وفي حسنة محمد بن قيس بابرهيم بن هاشم وهي كالصحيح عن ابي جعفر ع انه قضى امير
المؤمنين عليه السلام في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال له الوصية ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والحيف
فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المدى ثم قال لان اوصي بخمس مالي احب الي
من ان اوصي بالربع ومنها يظهر ان الوصية بما زاد عن الثلث ظلم وحيف فلا اقل من الكراهة ومنه يظهر وجه اخر لعدم انعقاد النذر المذكور اذ لا
خلاف في ان متعلق النذر لا بد ان لا يكون مرجوحا الا ان يقال ان بالنذر قد يسوغ ما لا يسوغ بدونه كنذر صوم التطوع في السفر اذا قيد به على
راي من قال بانعقاده وبعدم صحته بدونه فيمكن ان يكون ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فيكون له مع النذر الزائد عن الثلث وان لم يكن له
ذلك بدونه لانا نقول لا نحكم بانعقاد نذر كذلك بمجرد عمومات النذر فان النذر المعلوم انعقاده بتلك العمومات هو ما كان متعلقه مع قطع
النظر عن النذر راجحا او متساوي الطرفين على راي في انعقاد نذر لا يكون كذلك لو صح لا بد له من دليل خاص به كما زعموه في مسئلة نذر صوم
التطوع ولا دليل فيما نحن فيه لصحة النذر المذكور وانعقاده بل من قال به انما يتمسك بعمومات النذر فتدبر ومما يؤيد ما ذكرنا من الاشكال
في صحة هذا النذر انه لو صح له نذر نصيره به بعد الموت ما زاد عن الثلث صدقة او لزيد ولا يمكن للوارث رده فينتفي حكم منعه عن الوصية
بما زاد عن الثلث وعدم نفوذها فيه اذ لكل احد ان يحرم ورثته ولا يبقي لهم شيئا بعد الموت بمثل هذا النذر ولا يتوهم ان مثل هذا
الكلام يجري في تجويز تصرفاته المنجزة في حال صحته كيف شاء اذ لا خلاف في جواز ذلك وان كان بقدر كل ما له مع انه يلزم منه حرمان الوارث
كيف ما شاء بعده لان الانسان قلما يقدم على اخراج قدر يعتد به من ماله في حال صحته عن ملكه حذرا من تضرر نفسه بخلاف ذلك فيما بعد الموت
اذ لا ضرر له فيه فكل من له عداوة بوارثه امكنه ان يحرمه كيف شاء بالنذر المذكور وهو ظ واعلم اني لم ار هذا الفرع في كلامهم سوى ما ذكره
الشارح ره في شرح شع في بحث التدبير حيث قال في شرح قول مصنفه المحقق والمدبر ينعتق بموت مولاه من ثلث مال المولى ان هذا فيما كان التدبير
متبرعا به فلو كان واجبا بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم وان كان في حال الصحة فان كان المنذور هو التدبير فالاظهر انه من
الثلث ايضا لانه لا يصير واجب العتق بذلك بل انما يجب تدبيره فاذا دبره بري من النذر ولحقه حكم التدبير وان كان قد نذر عتقه بعد الوفاة فهو
من الاصل كغيره من الواجبات المالية ومثل نذر الصدقة ونحوها بمال بعد الوفاة وفي ثر ساوي بين الامرين في خروجه من الاصل ونقله في س
عن ظ الاصحاب والاظهر الاول انتهى وسيجيء منه مثله في بحث التدبير من هذا الشرح ايضا مع انه ره في كتاب الوصايا من شرح شع في بحث تصرفات
المريض في شرح قول مصنفه المحقق ان المؤجلة منها حكمها حكم الوصية بالاجماع وكذا تصرفات الصحيح اذا قرنت بما بعد الموت قال ان النذر المقيد
بالموت لا يسمى وصية لكنه في الحاقه بالوصية خلاف مشهور فقد قال جماعة انه من الاصل فلا يصح الحكم بكون حكمه حكم الوصية بالاجماع وان كان
المختار مساواته لها في الحكم ولا يخفى ان ما اختاره هناك نقيض ما حكم به في الشرحين في بحث التدبير وان الظ هو ذلك كما ذكرنا وما نقله من الخلاف
لم ار نقله وتفصيل القول فيه في موضع اخر ولا يخفى ايضا ان كلام مصنفه المحقق على ما ذكره يدل على الاجماع على كون حكم النذر المذكور حكم
الوصية وهذا بناء على ما هو الظ منه ان التشبيه في تمام الحكم السابق وهو الحكم المقيد بالاجماع ولو عدل عن ظاهره وجعل التشبيه في اصل الحكم
لا مع التقييد بالاجماع فيفهم منه انه مختاره ايضا هناك ومثله كلام العلامة ره في كتبه فانه قال في عد تصرفات المريض قسمان منجزة ومعلقة بالموت كما الخارة
اما المؤجلة فكالوصية بالاجماع في اخراجها من الثلث وكذا تصرفات الصحيح المقرونة بالموت واما المعجلة للمريض فان كانت تبرعا فالاقرب انها
من الثلث ان مات في مرضه وان برئ لزمت اجماعا وقال في ير تصرفات المريض قسمان مؤجلة ومنجزة فالمؤجلة ما علق بالموت كالوصية بالمال
والتدبير وهي تخرج من الثلث بالاجماع وكذا لو علق الصحيح تصرفه بما بعد الوفاة والمنجزة كالهبة والوقف والابراء والمحاباة في البيع وغيره
من عقود المعاوضات ان وقعت من المريض وبرئ من مرضه ذلك ثم مات او وقعت من الصحيح وجبت من الاصل بلا خلاف وان وقعت في مرض الموت
فقولان اقربهما خروجها من الثلث وكذا اذا وهب في الصحة واقبض في مرض الموت انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الاجماع على خروج الوصية من
الثلث فكانه ثبت عنده اجماع من عدا علي بن بابويه فلم يعتد بخلافه لكونه معلوم النسب ولا يخفى ايضا ان تصرفات الصحيح المقرونة بالموت كما وقع
في عبارة القواعد وكذا ما علقه الصحيح بما بعد الوفاة كما في عبارة ير تشمل ما يكون بالنذر وغيره فعدم استثنائه النذر مع انه بصدد التفصيل فيهما
دليل على شمول الحكم له ايضا فيكون من الثلث بالاجماع كما هو ظ العبارة في مقام التفصيل ولا اقل من كونه مختاره انه لا يبقى في كره اشار الى هذا
الاستثناء فانه قال التصرف من الصحيح ان كان منجزا نفذ من الاصل بلا خلاف وان علق بالموت فان لم يكن واجبا نفذ من الثلث بلا خلاف وان كان
واجبا كالوصية بقضاء الدين والحج الواجب والزكوة الواجبة وشبهها نفذ من الاصل اجماعا واما من المريض فان كان معلقا بالموت مضى من الثلث
اجماعا الا فيما علم وجوبه وان كان منجزا فقولان تقدما انتهى فقد حكم فيه بان ما كان واجبا من تصرفات الصحيح المقرونة بالموت يخرج من الاصل
بلا خلاف وهو يشمل النذر المذكور ايضا ومنه يعلم انه لا بد من ارتكاب هذا الاستثناء في كلامه في عد وير ايضا الا انه اهمله احالة على الظهور
لانا نقول ان الظ من الواجب الذي ذكره في كره كما يشهد به الامثلة المذكورة التي ذكرها هو الذي وجب عليه اداؤه في حال الصحة فاذا اوصى به
يخرج من الاصل بالاجماع وهذا هو الذي يمكن ان يترك ذكره احالة على الظهور فانه بالحقيقة ليس تصرفا معلقا بالموت لوجوبه عليه قبل الموت

بهم

ايضاً وتعليقه بالموت اخبار عن رجوعه عليه بانه يجب عليه اداؤه فيلزم خروجه بعد الموت واما النذر المعلق بالموت فخروجه عن الاصل ليس ظاهراً

يمكن ان يدعي ان ترك ذكره لظهور حكمه وايضاً لو خرج ذلك من الاصل لكان بذكره في الامثلة اولى واحق فعدم ذكره يدل على ان مراده بالواجب

هو ما ذكرناه كما هو الظاهر منه وايضاً لو كان مراده ما يشمل النذر المذكور لدل قوله الا فيما علم وجوبه على ان نذر المريض المعلق بالموت ايضاً يخرج

من الاصل اجماعاً كما هو ظ السياق في مقام التفصيل وعلى مختار على بعده هو فاسد فانه صرح في عد بانه لو نذر الصدقة في مرض الموت متعلقة

بالنذر والصدقة فلا عم من ان يكون في مرض الموت وبعد الوفاة على انه لو كان المراد التصدق فيه ايضاً فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث في التصدق

بعد الوفاة بطريق اولى وهو ظ وقد نقلنا ايضاً عن الشه في شرح ثع ان التدبير ان كان بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم اي حكم

خروجه من الثلث وسيجيء ايضاً في بحث التدبير من هذا الشرح انه لو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث قطعاً وظ ان حكمه به في مقام التفصيل

بلا نقل خلاف ظ في عدم الخلاف فيه وح فلا يمكن توجيه القول المذكور على ذلك التقدير وان عدلنا عن ظاهره بالكلية وحملناه على احد الوجهين

المذكورين بل حمل على الاشارة الى الوجوب خلاف فيه في الجملة وان لم يكن اجماعيا ولا مختارا فافهم ويؤيد هذا ايضاً ما نقلنا من شرح ثع في بحث الوصايا

من الخلاف المشهور في الحاقه بالوصية واختيار خروجه من الثلث مع دعوى عدم الخلاف في خروجه من الاصل كيف يكون الخلاف مشهورا وكيف يختار

التخروجه من الثلث بلا تعرض لنقل ما ادعاه واشاره الى فساده وكل هذا ظاهر لمن تتبع كلماتهم ورأى ابهم ووديدنهم وبما تلونا عليك ظهر ان

الحكم بخروج النذر المذكور من الاصل لم يظهر الا من الشه في بحث التدبير من الشرحين مع انه في بحث الوصايا اختار خلافه لكنه فيه نسبه الى جماعة ولم

يصل الينا كلامهم الا في مسئلة التدبير بانه قد افتى فيه جماعة بالخروج من الاصل لكن في نقله حكمهم الى غيره اشكال كما سنذكره واذا لم يثبت

اجماع فالظ على قواعدهم على تقدير صحة مثل هذا النذر هو خروجه من الثلث كما ذكرنا **تتمة** اعلم انه قد يتوهم مما نقلنا من الشه في

بحث التدبير من شرح ثع وما سيجيء منه في هذا الشرح في ذلك البحث ايضاً ان انعقاد نذر العتق بعد الوفاة وخروجه من الاصل اجماعي فينبغي ان

يكون نذر الصدقة بعد الوفاة ايضاً كذلك لاتحاد المأخذ ويتوهم ايضاً ان النذر التدبير ايضاً كذلك في ظ الاصحاب سوى ما نقل عن ابن نما فيكون الظ الاجماع

فيه ايضاً اذ لا عبرة بخلاف ابن نما المعلوم نسبه فلا باس ان نحقق الكلام فيه بما يندفع به التوهمان المذكوران فنقول ان ما ذكرنا من الاشكال

في انعقاد نذر الصدقة بعد الموت وخروجه من الاصل من وجوه بعضها في اصل انعقاد نذر الصدقة فيحتاج الى القبول في باعتبار ان كونه صدقة

ليس فعلا للناذر ومتعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وايضاً الصدقة التي تحتاج القبول والقبض عندهم فخروجه عن ملكه بمجرد النذر رجحانا

الى الدليل وايضاً ان المعهود من النذر هو ان يكون متعلقه مما يمكنه الايتان به وتركه ويجري فيه الوفاء والحنث لا ما يحصل بالنذر لا محالة ولا يجري

فيه الحنث فانعقاد نذر لا يكون كذلك ويحصل بالنذر نفسه لا يخ عن اشكال وبعضها في خروجه من الاصل على تقدير التعليق بالوفاة باعتبار ان حصر

بعد الموت ليس الا الثلث فالحكم بانعقاد نذر ما زاد عليه مشكل اذا عرفت هذا فنقول الاشكالات المذكورة لا تجري في نذر التدبير سوى

الاشكال الاخير في الحكم بخروجه من الاصل واما اصل انعقاد نذره فلا اشكال فيه لانه فعل مقدور يمكن بعد النذر الايتان به وعدمه

اما نذر العتق بعد الوفاة والحكم بخروجه من الاصل فيجري فيه الاشكال المذكور ايضاً واما في اصل انعقاد فلا اشكال من الاشكالات المذكورة

سوى الاشكال الاخير فان حصول العتق بصيغة انه حر الذي تعلق به النذر لا اشكال فيه سوى انه خلاف المعهود من النذر بخلاف نذر الصدقة

لما فيه من الاشكالين الاولين ايضاً وعلى هذا فنقول لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على انعقادهما لم يظهر منه صحة نذر الصدقة وانعقادها

لاختصاصه ببعض الاشكالات التي لا تجري فيهما نعم لو ثبت ذلك في نذر العتق يظهر منه عدم اختصاص النذر بما ذكرنا من انه المعهود من النذر واما

لو ثبت ذلك في التدبير فلا يظهر منه ذلك ايضاً وكذا لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على خروجه من الاصل يظهر منه عدم اختصاص حصر

مع النذر في الثلث وان علق على الموت وانه يجوز مع النذر تصرفه فيما زاد عليه فيمكن ان يحكم به في نذر الصدقة وايضاً على تقدير القول بانعقاده

لاتحاد المأخذ لكنه لا يخ عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لاختصاص بالعتق او التدبير الذي هو مورد الاجماع لاختصاص العتق بخواص لا توجد في غيره مما

يدل على بنائه على التغليب فلا يمكن القياس غيره عليه اذا عرفت هذا فلننظر انه هل يظهر من كلامهم اجماع على ما ذكر فيهما او في احدهما فنقول ان

نذر العتق بعد الوفاة لم يذكره صريحا من رأينا كلامهم سوى الشه في الموضعين وما نقله من حكم العلامة بذلك في ثع والمص في س ليس كذلك فان

عبارة ثع هكذا قد بينا ان التدبير بمنزلة الوصية يجوز الرجوع فيه ويخرج من الثلث وهذا انما هو في المتبرع به اما التدبير الواجب

بالنذر وشبهه فلا يجوز الرجوع فيه ويخرج من صلب المال ولا يخرج بالنذر عن الملك فيجوز له استخدامه ووطؤه ان كانت جارية نعم لا يجوز

له بيعه ولا اخراجه عن ملكه انتهى ولا يخفى انه ليس فيه حديث نذر العتق اصلا وما نقله الشه عنه من انه ساوى بين الامرين كانه بناء على

انه لما حكم في التدبير بما ذكره فليحكم في العتق ايضاً بذلك بطريق اولى لان ما نقله عن ابن نما من الاشكال في التدبير لا يجري في العتق فهو اولى بالحكم

وفيه تامل اذ قد عرفت ان في اصل انعقاد نذر العتق بعد الموت اشكالا ليس ذلك في نذر التدبير فحكمه بانعقاد نذر التدبير وخروجه من الاصل

لا يدل على حكمه بهما في نذر العتق بعد الوفاة ايضاً اذ لعله لا يقول بانعقاده للاشكال المذكور نعم لو قال بانعقاده فالظ حكمه فيه ايضاً بخروجه

من الاصل لاتحاد المأخذ لكن الظ ان العلامة غير قائل بانعقاده فانه حكم في ثع في بحث العتق بانه يشترط في العتق الملك فلا يقع العتق قبله

سواء علقه به او لا نعم لو نذر عتقه عند ملكه صح وكذا في كل عتق مشروط فانه يقع بالنذر خاصة وكان بناء على ما نقله الشه عليه فانه

اذا قال بانعقاده مثل هذا النذر وحصول العتق به بعد حصول الشرط فالظ انه يقول به في نذر العتق بعد الموت ايضاً وحصول العتق به بعده

والاقرب انه من الثلث
نعم لو نذر في مرض الموت

منه

الشرط

الشرط الذي هو الموت واذا حكم بخروجه من الاصل في التدبير فالظ حكمه فيه ايض بذلك لاتحاد الماخذ على تقدير انعقاده بل بطريق اولى واما المص
في نص فما نقله الش عنه من نقله من ظ الاصحاب ليس كذلك بل ذكر في اوايل درس التدبير ثلثة اقسام ولا يصح الرجوع فيه ان قال لله على عتق عبدي
بعد وفاتي ولو قال على ان ادبره صح فكان في ظ الاصحاب لان الغرض التزام التحرير بعد الوفاة لا مجرد الصيغة وعن ابن نما جواز الرجوع لو وفا
بنذره بايقاع الصيغة فيدخل في مطلق التدبير ثم قال في لحق ذلك الدرس ولو كان التدبير واجبا او معلقا بموت الغير فان نحوه من الموصى
فهو من الاصل انتهى ولا يخفى انه حكم في نذر العتق بانعقاده وعدم جواز الرجوع فيه والظ حكمه بخروجه من الاصل ايض لحكمه به في التدبير واتحاد
الماخذ على تقدير الحكم بانعقاده لكن هذا كله فتوى نفسه ولم ينسب فيه الى الاصحاب شيئا فلا يظهر منه اجماع على خروجه من الاصل حتى يدفع
به ما اوردنا من الاشكال فيه ولا على انعقاده ليدفع به ما اوردنا من الاشكال فيه واما نذر التدبير فقد حكم فيه بعدم جواز الرجوع في ظ الاصحاب
وبخروجه من الاصل على انه فتوى نفسه لا انه ظ الاصحاب ولا يخفى ان انعقاد نذره لا اشكال فيه وعدم جواز الرجوع فيه ايض لا كلام فيه انما الكلام
فيه ما نقله عن ابن نما وللكلام فيه مجال والظ مع الاطلاق هو فتوى الاصحاب نظرا الى الظ المقصد العرضي لو فضل بمجرد ايقاع الصيغة فالظ ان
الحق هو ما نقله عن ابن نما بل كلامه منافيه بما هو في خروجه من الاصل للاشكال المذكور ولا يظهر من كلامه اجماع عليه لا انه ظاهر الاصحاب وما
نقله الش عنه انه نقله عن ظ الاصحاب ليس في كلامه اصلا بل الظ من كلامه كما نقلنا انه فتوى نفسه وبما قررنا يظهر انه لم يظهر مما نقلنا فتوى خروج
نذر التدبير من الاصل الا من العلامة والمص وقد افتى به ابن ادريس رح ايضا في ئر وكان فتوى هؤلاء ولو ضم اليهم جماعة اخرى ايض لا يصير
حجة ما لم يثبت اجماع ولم يثبت ذلك بل ما نقل عن ابن نما من التعليل لجواز الرجوع فيه يدل على انه لا يقول بخروجه من الاصل بل من الثلث
لمطلق التدبير وقد اختاره الش ايض صريحا كما نقلنا عنه في بحث التدبير اذا لم يثبت اجماع فالظ هو القول بخروجه من الثلث لما ذكرنا من انحصاره
فيه بهذا وانت خبير بان ما نقلنا عن شرح يع في بحث الوصايا او اختياره الخروج من الثلث في التصرفات المعلقة بالموت يشمل بظاهره نذر
التدبير والعتق ايض ويظهر منه عدم ظهور اجماع في العتق ايض واذا لم يثبت اجماع فيه ايض فالظ فيه ايض على تقدير القول بصحته هو الخروج من الثلث
كما ذكرنا في غيره على انك قد عرفت انه لو ثبت الاجماع فيهما على الخروج من الاصل لا يمكن به الحكم بخروج مطلق النذر المعلق بالموت من الصدقة
وغيرها من الاصل وان قيل بانعقاده لاحتمال ان يكون لهم دليل خاص به كالاجماع او غيره فتدبر لكن يبقى انه ربما توهم متوهم ان ما نقلنا من المص
يدل على ان مراده بالواجب في عبارة كرة ما يشمل النذر المذكور ايض والا فكيف يحكم في غير الواجب بخروجه من الثلث بالاجماع ولا يظهر منه الاجماع
على خروجه من الاصل فنقول ان كون مراده بالواجب هو ما ذكرنا الا ما يشمل النذر المذكور مما لا ريب فيه متامل لما ذكرنا من الوجوه غاية الامر انه غفل
عن استثناء النذر المذكور عند من قال بخروجه من الاصل والامر فيه سهل خصوصا لو كان حكمه به في خصوص نذر التدبير لم يجر في كل نذر معلق بالموت
على ما ذكرنا من احتماله بخلاف حمله على ما يشمل النذر المذكور فانه ظ الفساد بما ذكرنا من الوجوه فتدبر بقي شيء اخر وهو ان السيد المرتضى رح
ذكر في الانتصار انه مما انفرد به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان من وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث ثم ان
ذكر ان الدلالة على قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية بما
يتبرع به فالقسمة واجبة انتهى وهو صريح في دعوى الاجماع في خروج التدبير الواجب عن الاصل وما ذكره من دليله يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت
ايض ولكن لا يخفى على المتتبع ان الاجماعات التي تفرد بنقلها السيد المرتضى في الانتصار مما لا يمكن الاستناد اليه فانه كثيرا ما ادعى فيه الاجماع في
المسائل التي الخلاف فيها فاش كما ادعى فيه الاجماع على اشتراط الشرط في النذر وعدم صحة انعقاد النذر المطلق مع شهرة الخلاف فيه بل شهرة خلافه
وكما ادعى فيه الاجماع على ان كفارة النذر هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وكما ادعى فيه الاجماع
على ان من وطئ امته في الحيض يجب عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين مع شهرة الخلاف في وجوبها وذهاب الاكثر الى استحبابها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من نام عن صلوة العشاء حتى مضى النصف الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما كفارة عن
تفريطه مع ذهاب الاكثر الاصحاب بعده الى الاستحباب وكما ادعى فيه الاجماع على ان المرأة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطاء عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وذهاب جمع الى كفارة كفارة الظهار وجمع الى انه انما تاثم ولا ناثم ولا كفارة عليها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وهذه الكفارة ليس في كلام غيره منهم في ذكر
الى بصير ان كفارته ان يتصدق بخمسة اصوع دقيقا وقد عمل بها جمع من الاصحاب لكنهم فرضوا المسئلة فيمن تزوج امرأة في عدتها وانكر الوجوب جماعة
وقالوا انه لا باس بالقول باستحبابها الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في ساير ابواب الفقه كما يظهر بالرجوع الى كتاب المذكور وانما نقلنا من جملتها
المسائل المذكورة لكونها قريبة من المسئلة التي كنا فيها وعلى هذا فدعواه الاجماع لا تصلح حجة علينا واما الدليل الذي ذكره فلا يخفى ضعفه اذ الدين
لا شك في شغل ذمته بها فيخرج من الاصل بخلاف مثل هذا النذر اذ شغل ذمته فيما زاد عن الثلث غير معلوم فلا يمكن قياسه عليها ثم على تقدير صحته
فانما يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت ايض على تقدير انعقادهما ولم يظهر في كلامه ذلك اذ قد عرفت ان في انعقاد نذر العتق اشكالا لا سيما في نذر النذر
وفي نذر الصدقة فتزيد الاشكال لحكمه بانعقاده لا يدل على حكمه بانعقاده ايض فتدبر ثم قوله فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث الظ ان الحنث انما هو اذا
لم يفعل حتى تلف ذلك فانه ح لا يمكن تصدقه واعطاؤه فلا يمكن الوفاء فيجب الكفارة وكذا اذا لم يفعل في المثال الثاني الى ان يموت زيد واما
اذا لم يفعل حتى مات هو فيحتمل الحنث ووجوب اخراج الكفارة من ماله اذا علم به الوارث ويحتمل وجوب التصدق او الاعطاء على الوارث بدل الكفارة

ولا انه

لان ما من صيغ العموم فيشملهما ولو ولدتهما متعاقبين عتق الاول خاصة والشيخ لم يقيد بالدفعة تبعا للرواية وتبعه جماعة منهم المص هنا وحماشا ارادة اول

حملها ان ولدته حيا والا اعتق الثاني لان الميت لا يصح العتق و نذره صحيحا لا يدل على حيوته التزاما وقيل يبطل لفوات متعلقه ولو ولدته حيا او مستحقا للعتق

لعارض فوجهان وكذا لو نذر عتق اول ما يملكه فملك جماعة دفعة واحدة بان قبل شراءهم او تملكهم في عقد واحد او ورثهم من واحد اعتقوا اجمع لما ذكرناه

من العموم ولو قال اول مملوك املكه فملك جماعة اعتق احدهم بالقرعة لان مملوكا نكرة واقعة في الاثبات فلا يعم بل يصدق بواحد فلا يتناول غيره لاصالة

البراءة وكذا لو قال اول مولود تلده وفلا فرق بين تلده ما تلده ويملكه فيهما نظرا الى مدلول الصيغة في العموم وعدمه ومن خص حديثهما باحدى العبارتين والاخرى بالاخرى

وكانه اظهر ولو لم يفعله الوارث ايضا حتى تلف فالظ وجوب دفع مثله او قيمته اليه ولو لم يفعله الوارث حتى مات زيد فالظ وجوب دفع الى وارثه

ولو اعطاه لزيد ولم يقبل هو فالظ انحلال النذر و يحتمل بقاؤه موقوفا ما دام امكن قبوله والله تعالى يعلم تم والحمد لله **قوله**

لان ما من صيغ العموم فيشملهما لا يخفى ان كون ما من صيغ العموم لا يفيد ههنا فان المنذور عتقه هو الاول الاما تلده فان كان الاول للعموم

ليثبت مرامه وليس فليس فكانهم حمل اول ما تلده على ما تلده اولا و فالتمسك بعمومها في موقعه لكن الكلام في وجه هذا الحمل اذ لا يبقى لو لم يحمل اول ما تلده على ما

ذكروا بل حمل على الاول مما تلده فاما ان يحمل الاول على الاول بالنسبة الى الجميع ما عداه مما تلده وبالنسبة الى جميع الى بعضها فعلى الاول يبطل النذر

ح لفوات وعلى الثاني يلزم صحة عتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها وان لم يكن في المرتبة الاولى ولم يذهب احد الى شيء منهما بخلاف ما اذا حمل

على ما ذكروه اي ما تلده اولا في المرتبة الاولى من الولادة فانه ح يصدق على كل واحد من التوامين انه ولدته في المرتبة الاولى من الولادة فان

هذه الولادة ولادة واحدة بالنسبة الى المراة وان تعدد المولود فيها نعم فانهم لا نقول يمكن حكم الاول على ما ليس مسبوقا بغيره وان لم يكن سابقا

على الجميع وح يصدق على كل واحد من التوامين ولو قيل ان هذا خلاف الظ من لفظ الاول قيل مخالفة الظ في حمل اول ما تلده على ما ذكروه

وهو ظ هذا مع اصالة البراءة مما يرجحه وايضا الكلام في هذا الدليل الذي تمسكوا به في اثبات عتق الجميع وانه لا يصلح للتمسك به ابدا هذا

المذهب لا بعد صيرورة ذلك مذهبا وعدم الذهاب الى ما ذكر من الاحتمالين على ان بعد ذلك لا حاجة الى التمسك بما ذكر بل يكفي لنا التمسك

او لا بانحصار القول فيه على ما هو الظ هذا مع ظهور ضعف مثل هذا التمسك في امثال هذه المسائل التي بناء الحكم فيها على القصد ودلالة العبارة

للتعيين من قبل الشارع فتدبر **قوله** ولو ولدته حيا كان ولدته من المولى او غيره ولم يشترط رقية الولد وقوله او مستحقا للعتق مثله في شرح نع

بالمقعد ولعله اراد بالاستحقاق ما يجامع الفعلية والا فالانعتاق سبب للعتق لا استحقاقه وعلى هذا فالفرق بينه وبين ما ذكره ههنا الا

من ولادته حرا هو ان الحرية في الاول حرية بالاصالة وفي الثاني حرية حصلت بسبب لا عتاد فكانها عتق نظيرها قيل في الفرق بين الخضر والعز

فتدبر **قوله** لان مملوكا نكرة فيه ايضا ما في المسئلة الاولى فكانهم حملوا اول المملوك على المملوك اولا وكذا اول مولود تلده اولا وعلى هذا فينبغي

ما ذكروه لكن الكلام في وجوب هذا الحمل كما عرفت وعلى اي تقدير فلا خدشة ههنا على المدعى كما لا يخفى **قوله** لان ما ههنا يحتمل المصدر

لا يخفى ان بعد حمل ما على المصدر يجب حمل المصدر على معنى اسم المفعول والا ظهر ان يتمسك باحتمال الموصوفة فافهم **قوله** الا ان يدعى وجود ما

ادعوه من الافراد وهو العموم في الاول والخصوص في الثاني وانت خبير بان المناسب ههنا من المعاني كما ذكره اولا انما يناسب الافراد في المشترك هو

فلا تغفل **قوله** غير بعيد ظهور الفرد المدعى هذا نص لما اختمله اولا من قوله الا ان يدعى في تقرير له يعني ان الحكم بظهور الفرد المدعى وهو

العموم في الاول وخلافه في الثاني غير معهود لظهور مرجح و قرينة للحمل عليه وانت خبير بان المناسب ههنا ايضا بل الفرد باثنه والما اشرنا اليه

فتذكر **قوله** ودلالتها اضافة الى المفعول اي الدلالة عليهما وقوله على العموم متعلق بالدلالة الاولى ويمكن جعله اضافة الى الفاعل بان يرجع الى المذكور

او اللفظ ويقدر بعدها عليهما والراجع ضميرها الى الجنسية **قوله** لانه صالح للقليل والكثير الاظهران يتحقق الجنس في ضمن الواحد كما يتحقق في

الجميع واما ما ذكره فيرى منه ظاهر المخلطين الجنس المراد ههنا وهو كلي التشايع في افراده والجنس بل مصطلح النحو وهو ما يصلح للقليل والكثير

ان حاصل استدلاله ان الجنس ما يصلح للقليل والكثير اي الخصوص والعموم فلا يدل على خصوص العموم وفيه انه صلاح نوع الجنس المراد ههنا صحة

اطلاقه على الجميع وعلى كل بعض كلما وهل كالانسان لعكس اطلاقه على بعض اجزائه ولا مدخل لهذا في افادة العموم وعدمه كما لا يخفى **قوله** وربما قيل

ببطلان النذر وقد ظهر لك بما قررناه سابقا انه يمكن الاستدلال على البطلان بانه اما ان يريد بالاول الاول الحقيقي الذي يكون اولى بالنسبة

الى جميع ما عداه او الاضافي فعلى الاول لم يوجد متعلق النذر لعدم وجود داعيه وعلى الثاني يجب تجويز الامتثال بعتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها

ايضا وان كانت بعد المرتبة الاولى ولم يقل به احد وايضا لا ريب ان المتبادر الاول الحقيقي ولم يوجد والحكم بوجوب العتق الاول الاضافي مما لا وجه

له اللهم الا ان يقال ان المتبادر من الاول في امثال هذه المواضع ما لا يكون مسبوقا بالاخر وح فيصدق على كل ما تلده في المرتبة الاولى هذا ولو كان

المراد من اول المولود والمملوك اولا على ما ذكرنا ان الظاهران بناء كلامهم عليه فالامر ظ فانه يصدق على كل منهما انه المولود والمملوك اولى

في المرتبة الاولى من الولادة او التملك على ما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ليوافق الاصول اي ليوافق السؤال الاصول فان العتق المعلق على

الشرط لا يصح على اصولهم الا مع النذر كما سيجيء فينبغي ان يحمل السؤال عليه فان السائل وهو محمد بن مسلم كان فاضلا عارفا بالمسائل و

الاصول فلا يليق به سؤال لم يوافقها ويشهد له ايضا تعليله في الاتيان بخروجها عن ملكه اذ لو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك لما ذكر من الاصل

المذكور فبناء الوجهين جميعا على الاصل المذكور ولكن في الاول يتمسك باصل سؤال السائل وفي الثاني بفحوى حكمه فافهم **قوله** وهي مسئلة

اشكالية الظ ان عدم الجواز على القول به انما هو في شرط لم يكن باختيار الناذر وفعله كقدوم زيد وشفاء مريض اذ في جواز التصرف قبل حصول

الشرط يخرج عن اشكال الاستلزام عدم امكان الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط واما اذا كان الشرط من فعل المكلف باختياره فلا يظهر اشكال

في جواز التصرف قبله اذ لا يلزم منه سوى انه لا يجوز له فعل الشرط فلا محذور وفيه خصوصا ان المنهي في المذكور مما يؤكد عدم وقوع الشرط وايضا

كان الحكم في المسئلة المفروضة انحلال النذر بخروج ملكه فلا وجه لعدم جواز مثل هذا التصرف قبل وجود الشرط اصلا الا ان يتمسك بسؤال

السؤال مع فضله ومعرفته باصول المسائل عن حكم المسئلة مع عدم علمه بما حكم به من انحلال النذر فيها كما هو الظ فانه يستفاد منه جواز

التصرف في المنذور قبل حصول الشرط مطلقا ولا يخفى ضعفه ثم قوله وهذا المخرج عليهما انما يكون مخرجا على من لو قال بالتعليق كما اختاره الش وامالو

والاخرى بالاخرى

فقد مثل هذا غاية ما بينهما من الفرق وفيه بحث لان ما ههنا يحتمل المصدر والنكرة المنتشرة تحتمل الجنسية فيلحق الاول بالثاني والثاني بالاول ولا شبهة فيه عند عضده انما التشكل مع اطلاقه لانه ح مشترك فلا يحصر باحد معانيه الا بقرينة الا ان يدعى وجود ما ادعوه من الافراد في غيره بعيد ظهور الفرد المدعى وان احتمل خلافه وهو مرجح معان في ولذا على تقدير ارادتهما او دلالتها على العموم نظرا الى انه صالح للقليل والكثير ثم على تقدير التعدد والحمل على الواحد يستخرج المعتق بالقرعة كما ذكر الشيخ الحلبي عن الصحيحة في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج اسمه والاخرى محمول عليه لانه بمعناه وقد يشكل ذلك في غير مورد النص بان القرعة لاخراج ما هو معلوم في نفس الامر مشتبه ظاهرا وهنا الاشتباه واقع مطلقا فلا تتوجه نقل القرعة في

[illegible] ما دل على لفظ الاول [illegible] النص ان جميعهم [illegible] قوله لم ان الطلاق [illegible] مستثنى هذه العبارة [illegible] مستفوره [illegible] قوله ايضا [illegible] المسئلة [illegible] السند [illegible] كان القول [illegible] الشرط [illegible]

وينبدفع ذلك كله بان العجز حالة العقد حاصل وهو المانع نعم لو كان بعضه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره مال فكاتبه على قدره فما دون خالا فالتعجيز الصحة لانه
كالسعاية ولو كان واتفقا على معدن مباح يمكنه تحصيل العوض منه في الحال فعلى التعليل يحتمل الترو وقت الحصول بصحيح وبالعجز حالة العقد يمتنع وقيل لا يشترط
الاجل مطلقا للاصل واطلاق الامر بها خصوصا على القول بكونها بيعا ويمنع اعتبار القدرة على العوض حالة العقد بل غايته امكانها بعده وهو حاصل هنا
وحيث يعتبر او يشترط ضبطه كاجل النسيئة بما لا يحتمل الزيادة والنقصان ولا يشترط زيادته عن اجل عندنا لحصول الغرض ولو قصر الاجل بحيث يتعذر حصول
المال فيه عادة بطل ان علل بالجهالة وصح ان علل بالعجز وفي اشتراط اتصاله بالعقد قولان اجودهما العدم للاصل وحد العجز المسوغ للفسخ في المشروطة بخلاف
به فالعجز فيه عليه وانما جنبة على ولده فيظهر لك ما فيهما فتدبر **قوله** في الحاشية وجه العمل خلاف عبارات الاصحاب لا يخفى ان الاختلاف
المذكور مما يقوى كون موضع الاجماع هو العبد فالدفع وجها العمل بعينه كما ذكره الا ان يجعل قوله ومع ذلك من تتمة ذلك لا كلاما اخر فيكون
حاصل وجه العمل اختلاف عبارات الاصحاب يرشد الى كون موضع الاجماع هو العبد لكن بعد وقوع الاجماع على حكم بدون نص ظاهر و
النص الظاهر فيه ورد في المملوك فالظاهر منه لو وقع الاجماع وقوعه فيه ثم في خصوص العبد ولا يخفى ضعفه فان بالظهور المذكور لا يمكن الحكم بكون موضع
الاجماع هو المملوك فالمتيقن منه لو تيقن انما هو العبد فالاعتذار المذكور موجه فافهم **قوله** يمكن حمل عمومهما الشيخ وجماعة لصحتهما
بزعمهم فان جماعة وضعوها بالعنبر لكن التحقيق صحتها الى ابي بصير واما ما هو مشترك بين المرادي الجليل الشان والاسدي الواقفي وان وثقوه
ايضا في المشهور ولا قرينة على كونه المرادي وكانه لهذا قال المص التصحيح عن ابي بصير وهذا شيء اخر وهو ان الرواية المذكورة وقعت في التهذيب ثلاث
مواضع اثنان منهما عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله بغير واسطة وفي نسخ ايضا نقلت هكذا وح فيكون صحيحا على ما هو المعروف عندهم
لكن يكون مضطربة الاسناد وهو مما يضعف التعويل عليها لا انعقاده حال الحكم بحرية امته يمكن ان يناقش فيه بان الحكم بحرية امته لما كان بحسب
الظاهر ومنزلة لا فاذا تبين بطلانها فيمكن ان يحكم برقيته وولدها ايضا تبعا والقياس بوطي الشبهة او الشراء الفاسد قياس وليس بحجة فالاولى
ان يوجه ما ذكره لا يفيد الابطال لعتق بموته في مرضه ولا يفيد بطلان البيع غايته جواز بيعها في ثمن رقبتها فيكون ولده من امتها فيكون
حراما ولا وجه لصيرورته بعد ذلك رقا ومنه يظهر وجها اخر لضعف التشريك المذكور فانه لا يتم في الامر ايضا فانه لا يفيد الا جواز بيعها في ثمنها لا
صيرورتها رقا لولاها الاول كما تضمنته الرواية ويمكن حمل الرواية على اشتراط الخيار ولو لم يؤد ثمنها الى السنة واشتراط رقيته وولدها ايضا على
تقدير الفسخ وكانه لا بعد في تجويز مثل هذا الشرط على راى من يجوز اشتراط رقية الولد من المملوكة كما هو المش او مطلقا اذا لم يشترط حريته كما هو
راى ابن الجنيد نعم لا يصح على راى من لا يجوز اشتراط رقيته ايضا كما هو المختار عند المص والش والله تعالى يعلم **قوله**
اذ لم يزد عن قيمته قال سلطان العلماء فلو زاد ثلث ما بقي من التركة بعد الدين عن قيمة المدبر عتق المدبر كله فغرض الش من التقييد بقوله ان لم يزد
الخ تصحيح التبعيض المستفاد من قول المص من المدبر انتهى ولا يخفى اذا كان ثلث ما بقي مساو القيمة المدبر فعتق ايضا المدبر كله فلو كان غرض الش هو
ما ذكره فلا وجه للتقييد بعدم الزيادة بل كان عليه ان يقول انا نقص عن قيمته فالوجه ان يقال غرض الش من هذا التقييد هو تصحيح ما يستفاد من ظ
كلام المص من صرف تمام ثلث ما بقي في عتق المدبر كما يشهد به مزله اوفى دينه باسا ثيب الكلام فافهم **قوله** وينبدفع ذلك كله بان العجز حالة العقد
حاصل كانه اراد بالعجز حالة العقد عدم صلاحيته للتملك حالته وهذا بخلاف الحر الذي لا يملك شيئا لصلاحيته له وان لم يملك بالفعل ثم لا
يخفى انه على تقدير كون بعضه حرا ايندفع منع العجز بهذا المعنى وان لم يكن بيده مال فلا حاجة الى الاشتراط المذكور فلعل اشتراطه لدفع الوجه
الاول ايضا بدون حاجة الى التمسك بما اورده في النظر وعبارة س اجود مما هنا فانه جعل الاقرب اعتبار الاجل لجهالة وقت الحصول وللعجز حالة
العقد لعدم ملكه ثم ذكر في فروعه انه لو نصفه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره فما دونه فالاقرب الصحة لانه كالسعاية ولا يخفى انه لما لم يتعرض على
الوجه الاول بما اورده هنا فيتوجه منه اشتراط ذلك ليندفع كلا الوجهين بخلاف ما هنا فانه بعدما اورده النظر على الوجه الاول دفعه
بالتمسك بالوجه الثاني الاولى الحكم بالصحة على تقدير كون بعضه حرا مط فتدبر وفي شرح ثم اجاب عن النظر بما حاصله انه لا بد من القدرة
على الاداء بعد العقد بلا فصل وهنا لا يمكن ذلك بل لا بد من كسب بعده باقراض او قبول هبة او وصية او اخذ من معدن كان واتفقا عليه ونحوها
فان كل ذلك لا بد ان يتاخر عن قبول الكتابة فيكون العوض لازما قبل القدرة والتمكن وقد لا يتيسر ذلك فلا يحصل اص واجاب عن التمثيل بشراء
من لا يملك من الاحرار بان الحرية مظنة القدرة وان لم يملك شيئا اخر فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع وكان حاصله ان الحرية مظنة القدرة
على الوجه المذكور اى القدرة بدون تحقق كسب جديد فان الحر يمكنه بعد العقد الاداء وان يملك شيئا واخراص فانه يقدر على اداء الثمن من
المبيع وانما جعله مظنة القدرة لا لابعد كسب كما قررنا ولا يخفى ان للمتكلف حمل كلامه هنا ايضا على هذا الجواب بان يحمل العجز حالة العجز على
العقد بعده بلا حصول كسب جديد لكنه اخل بالتعرض لدفع التمثيل المذكور اما غفلة او اعتمادا على ما ذكره في لك وعلى هذا فما ذكره بقوله
نعم لا بد فيه من الاشتراط الذي ذكره ولا حاجة في توجيهه الى القدرة الذي ذكرنا ثم ان ما ذكره في دفع التمثيل المذكور يتجه عليه انه قد يصح شراء
من لا يملك ان لم يكن مظنة القدرة اص ولا يمكنه الاداء من المبيع ايض كما في شراء من ينعتق عليه واشترط عتقه فت **قوله** لانه كالسعاية اى الكتابة
لهذا الوجه بمنزلة سعاية المتبعض فكانه ما لم يتحرر منه فكما لا يشترط فيه الحلول فكذا ههنا ويمنع اعتبار القدرة هذا المنع يتجه سواء حمل القدرة
على العوض حالة العقد على صلاحيته للتملك لحالته او على ما ذكره في لك من القدرة عليه بعد العقد بلا فصل اذ لا دليل على اعتبار شيء منهما
ولذا قال فيه ايض بعد ما نقلنا عنه في الجواب والحق ان مثل هذا لا يقدح في صحة العقد **قوله** ولا يجوز حمل مطلقة عليه للعلم به من اشتراط
الاجل لا يخفى ان من اشتراط الاجل لا يعلم الا اشتراط الاجل في الجملة اما الواحد او المتعدد واما جواز كل منهما فلا يعلم منه لاحتمال وجوب
التعدد فيه كما هو الشايع فاذا حمل هذا الكلام على الواحد ايض فيكون مفيدا ولا يستغني عنه السابق وكان مراده انه لو حمل عليه فايستغنى
منه ليس الا باعتبار انه اذا جاز التنجيم ولم يشترط تعدد النجم يستفاد منه جواز النجم الواحد ايض ولا يخفى ان ما سبق من اشتراط الاجل ايض يفيد
ذلك بالتقريب المذكور هذا بخلاف ما اذا حمل على تنجيمها بنجوم متعددة اذ لا يستفاد منه الا اشتراط اصل الاجل ويكفي الواحد لذلك
فاذا ذكر بعده جواز التنجيم فلا يبعد حمله بقرينة السابق على التنجيم بنجوم متعددة فيكون مفيدا فافهم **قوله** وابدلا منه على تقدير الرفع كذا

شرطه فان شرط عليه التعجيز عند تاخير نجم عن محله او الى نجم اخر او الى مدة مضبوطة اتبع شرطه وان اطلق فحده ان يؤخر نجما عن محله والمراد بالنجم هنا المدة او السبب الدال على العجز لا اصطلح وبالنجم المال المؤدي في المدة المخصوصة ويطلق على نفس المدة ويتاخيره عن محله عدم اداء في اول وقت حلوله وتحديده بذلك هو الوارد في الاخبار الصحيحة وفي المسئلة اقوال اخر مستندة الى اخبار ضعيفة او اعتبارات غير تامة واما المطلقة فاذا نفذ بعض النجوم ولو بؤدي شيئا نك من نصيبه الرقاب فان تعذر استرق ان لم يكن ادى شيئا والا فبحسب ما عجز عنه فحد العجز المذكور يصلح بوجوه ويستحب للمولى الصبر عليه عند العجز للامر بانظاره سنة وسنتين وثلاثا المحمول على الاستحباب جمعا والاقرب لزوم الكتابة من الطرفين في السيد والمكاتب في المطلقة والمشروطة بمعنى انه ليس لاحدهما فسخها الا بالتقايل مع قدرة المكاتب على الاداء ووجوب السعي عليه في اداء المال للعموم الامر بالوفاء بالعقود والكتابة منها والجمع المحلى مفيد للعموم وخروج نحو الوديعة والعارية بنص

... ومع ذلك ... صح
سعى الى الاداء فعلى الاكمل
وذهب الشيخ وابن ادريس الى جواز المشروطة من جهة العبد بمعنى ان له الامتناع

ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولو بدا باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد وهو واضح بعد الاحاطة بما تقدم من القواعد ويتفرع عليه ما شئت من التفريع ولو استثنى من غير الجنس صح وان كان مجازا لتصريحه بارادته ولامكان تاويله بالمتصل بان يضمر قيمة المستثنى منه واسقط المستثنى باعتبار قيمته من المستثنى منه فاذا بقي منه بقية وان قلت لزمت والا بطل الاستثناء للاستغراق كما لو قال له على ماة الا ثوبا فهذا مثال الاستثناء من غير الجنس مطلقا فيصح ويطالب بتفسير الثوب فان بقي من قيمته بقية من المائة بعد اخراج القيمة قبل وان استغرقها بطل الاستثناء على الاقوى والزم بالمائة وقيل يبطل التفسير خاصة فيطالب بغيره والاستثناء المستغرق باطل اتفاقا كما لو قال له على مائة الا مائة ولا يحمل على الغلط ولو ادعاه لم يسمع منه هذا اذا لم يتعقبه استثناء اخر بل استغرقه كما لو عقب ذلك بقوله الا تسعين فيصح الاستثناءان ويلزمه تسعون لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب فان المائة المستثناة منفية لانها استثناء من مثبت والتسعين مثبتة لانها استثناء من منفي فيصير جملة الكلام في قوة له تسعون وكانه استثنى من اول الامر عشرة وكذا يبطل الاضراب عن الكلام الاول مثل له على مائة بل تسعون فيلزمه في الموضعين وهما الاستثناء المستغرق ومع الاضراب مائة لبطلان المتعقب في الاول للاستغراق وفي الثاني للاضراب الموجب لانكار ما قد اقر به فلا يلتفت اليه وليس ذلك كالاستثناء لانه من ذلك متممات الكلام لغة والمحكوم بثبوته فيه هو الباقي من المستثنى منه بعده بخلاف الاضراب فانه بعد الايجاب يجعل ما قبل بل كالمسكوت عنه بعد الاقرار وهو فلا يسمع فالفارق بينهما اللغة ولو قال له علي عشرة من ثمن مبيع لم اقبضه الزم بالعشرة ولم يلتفت الى دعواه عدم قبض المبيع للتنافي بين قوله على وكونه لم يقبض المبيع لان مقتضاه عدم استحقاق المطالبة بثمنه مع ثبوته في الذمة فان البائع لا يستحق المطالبة بالثمن الا مع تسليم المبيع ومنه

في النسخ والظاهر وابدل منها قوله وقول بعضهم البس الليل يجمع ام عمرو واياانا بان يجمع في ليل واحد فيكون ذلك اي جمعه بيننا وبينها ثم يقول نعم اي جمع الليل ايانا واياها واقع فاني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فقد اجتمعنا في ليل واحد والمراد نعم يجمع بيننا وبينها مشاركة اخرى ايضا وهي اني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني او نعم يجمع الليل بيننا وارى الهلال ليلة الجمع كما تراه ويعلوها النهار صبيحة تلك الليل كما علاني والمراد نعم يجمع بيننا فانه قد جمع بيننا هذه المشاركات وهي اني ارى اري الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فلا يجمع بعد ذلك ان يجمع بيننا وبينها ويمكن ان يكون غرضه او لا الاستفهام من تحقق الجمع في الجملة فيكون بينهما نوع من التدانى والقرب ثم يكون غرضه التصديق لوقوع هذا النوع منه وهو الجمع في رؤية الهلال وانه يعلوها النهار كما علاه فتدبر **قوله** ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة قال في شرح ثع لان المنفيات تسعة واربعون والمثبتات خمسون فبعد الاسقاط بقي واحد لكن هذا انما يتم اذا جعلنا جميع الازواج مثبتة والافراد منفية ويشكل بانه لما بلغ الواحد كان منفيا من السنة المختلفة فلما قال الا اثنين كان مستغرقا لما قبله ومقتضى القاعدة رجوعهما معا الى السابق بل الثالث ايضا الا انه انما استثنى من الثاني او من المجتمع منه ومن الاول استغرق وانما يتم ما ذكره اذا جعلنا جملة الازواج مثبتة مستثنى منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة اقرار واحد بخمسين استثنى منه تسعة واربعون انتهى وذلك لانه اذا ضمت الازواج في هذه الجملة وهي عشرون الى المثبتة سابقا وهي الثلثون يصير خمسين واذا ضمت الافراد المنفية وهي اربعة وعشرون الى المنفية سابقا وهي خمسة وعشرون يصير المجموع تسعة واربعون فاذا اسقطت الثانية من الاولى يبقى واحد هذا واما ما ذكره المص في ان الازواج ثمانية واربعون والافراد تسعة واربعون فاذا اسقطت الاول من الثاني بقي واحد فهو من طغيان القلم وههنا بحث وهو ان الاثنين في الجملة الاخيرة لا يجوز ان يكون مستثنى من الواحد لاستغراقه فلا بد ان يكون مستثنى مع السابق من السابق ولم يصح ذلك ايضا لاستغراقه ايضا مع انه يصير من الجمل المنفية ولا يتوجه ما ذكره من لزوم الواحد بناء على ما ذكره وكذا القول في استثناء الثلثة ولا يجوز ايضا جعل الاثنين استثناء من مجموع المنفيات في الجملة اعني الخمسة والثلثة استثناء من المثبتات وهكذا اذ حينئذ يلزم استثناء المستغرق في قوله الا ثمانية وذلك لان باستثناء الاثنين ثبت سبعة وبالثلثة اربعة وبالاربعة ثمانية وبالخمسة ثلاثة وبالستة تسعة وبالسبعة اثنان فيكون قوله الا ثمانية استثناء من الثمانية المنفية فيستغرق فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده نعم ما ذكره انما يتوجه اذا جعل جملة الازواج مثبتة مستثنى عنها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة اقرار واحد غير نظر الى تعلق التالي بتلوه وهذا لا يتمشى على ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** ولو عكس القسم الاول فبدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد قال في شرح ثع لان بالاول تسعة وبالثاني سبعة وبالثالث اربعة لان هذه الثلثة كلها منفيات اذ ليس فيها انقص من الاول فصارت كجملة واحدة فبالرابع اثبت فيها اربعة فصار المقر به ثمانية وبالخامس نفي ثلثة فبالسادس صار تسعة وبالسابع بقي اثنان وبالثامن كمل عشرة وبالتاسع بقي واحد والاشكال ههنا ان الاستثناء المستغرق لما قبله يرجع معه الى المستثنى منه والمستثناة في هذا الفرض كلها على هذا النهج وبالرابع بما بعده يحصل استغراق المستثنى منه وذلك يقتضي بطلان الرابع وما بعده وقد تخلص ح بجمع الثلثة الاول من حيث اتفاقها في الحكم وجعلها كاستثناء واحد ومعه يصح ما ذكره لكن اثبات ذلك لا يخ عن اشكال انتهى ولا يخفى ان مع هذا ايضا لا يصح ما ذكره بل يقف الاستثناء عند الثمانية كما في الصورة الاولى وذلك لان الثلثة الاول بمنزلة استثناء الستة من العشرة ثم يستثنى الاربعة من الستة فتثبت ثمانية ثم يستثنى منها الخمسة فيبقى ثلثة وينفي سبعة ثم يستثنى منها ستة فتثبت تسعة ثم يستثنى منها سبعة فيبقى اثنان وينفي ثمانية ثم يستثنى منها ثمانية وهو مستغرق فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده كما ذكرنا في الصورة الاولى ومن هذا يظهر فساد ما ذكر في الصورة الثانية ايضا من لزوم الخمسة بل يلزم فيه ايضا استغراق الاستثناء عند الثمانية في الجملة الاولى اذ الجملة الاولى فيها هي هذه الجملة بعينها فاللازم فيهما ايضا ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده وكانه ح بعد جعل استثناء الثلثة الاول بمنزلة استثناء واحد ينفي جعل جملة الازواج مثبتة وجملة الافراد منفية من غير نظر الى تعلق التالي بتلوه او بما حصل في مرتبته وح يصح ما ذكره وان شئت جعل الاستثناء بعد الثلثة الاول متعلقا بما يحصل في تلك المرتبة الى ان يبلغ الثمانية فيجعلها مثبتة من غير نظر الى تعلقها بتلوها الذي هو السبعة ولا بما حصل في مرتبته الذي هو الثمانية المنفية لاستغراقها فيصير المثبت عشرة ثم يستثنى منها التسعة فيبقى واحد الا ان شيئا من الوجهين لا يوافق ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** وان كان مجازا اعلم انهم اختلفوا في الاستثناء المنقطع فذهب جمع الى انه حقيقة واخرون وهو الاشهر الى انه مجاز وحكى بعضهم القول ببطلانه ايضا وكلام المحقق والعلامة ايضا في هذا البحث يرشد الى وجود القول المذكور لكنه قول نادر حتى ان القاضي في شرح المختصر الحاجبي قال لا نعرف خلافا في صحته لغة وعلى هذا فقول الشارح وان كان مجازا اشارة الى ترجيح المجازية والمراد به وان قلنا بمجازيته كما هو احد القولين وقوله لتصريحه بارادته رفع الاستبعاد وجوب حمله على المجاز مع انه لا يصار اليه لضرورة فرفعه بانه لا استبعاد مع تصريحه به فان كلامه صريح في الاستثناء المنقطع انه اذا امكن تاويله الى المتصل تعين ذلك حذرا من الهذر بل القائلون بصحته ايضا رجحوا في مثل هذا الموضع تاويله الى المتصل بارتكاب حذف مضاف كالقيمة بناء على المنقطع وان صح مجازا لكنه مجاز بعيد بخلاف ارتكاب حذف المضاف فانه ليس بذلك البعد ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق والعلامة في هذه المسئلة من انه ان قلنا ببطلان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء فيه ما فيه ويمكن ان يكون ترديدا لشئ بناء على صحة هذا الحمل ايضا وان قيل بصحة المنقطع مجازا بل حقيقة ايضا لانه وان كان مجازا فهو مجاز مشهور لا يقتصر عن تلك الحقيقة لو لم يكن اظهر منها وعلى هذا فالمراد بتصريحه بارادته تصريحه بها او بما يؤل اليها من التاويل بالمتصل فتد ثم انه على الوجهين ينبغي اعتبار قيمة الثوب واخراجها عما اقر به اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه لا يمكن اخراج

بثبوته في الذمة وعدم ... المطالبة ... اذ لا منافاة بين ... استحقاق المطالبة ... به مع عدم القبض وهو امر خارج ... فيتوجه ... لامكان ان يكون عليه ... العشرة ثمنا ولا يجب ... التسليم قبل القبض ... ولا صالة عدم القبض ... وبراءة الذمة من ... المطالبة به ولان ... للانسان ان يخبر ... في ذمته وقد يستمر ... بقا ولا يقتضي ... بالواقع فلو لم ... ما قبله كان ذريعة ... لانسداب الاقرار ... وهو مناف للحكمة (٢)

وكذا المنفى عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه وولد اللعان وان كان الابن برشد ويشترط التصديق اى تصديق المقر به للمقر فى دعواه النسب فيما عدا الولد
الصغير ذكرا كان ام انثى والمجنون كذلك والميت وان كان بالغا عاقلا ولم يكن ولدا اما الثلثة فلا يعتبر تصديقهم بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر بمجرد اقراره
لان التصديق انما يعتبر مع امكانه وهو ممتنع منهما وكذا الميت مطلقا وربما اشكل حكمه كبيرا مما تقدم ومن اطلاق اشتراط تصديق البالغ العاقل فى الحى فى و
لان تاخير الاستلحاق الى الموت يوشك ان يكون خوفا من انكاره الا ان فتوى الاصحاب على القبول ولا يقدح هذه التهمة باستيثاق مالا لتنافيهما فى الميت
والمراد بالولد هنا الولد للصلب فلو اقر ببنوة ولد لولده فانه لا اعتبار التصديق كغيره من الاقارب بنص عليه المصنف وغيره واطلاق الولد يقتضى عدم الفرق بين

الثوب من غير الجنس الا بهذا الوجه وههنا اشكال وهو انه على تقدير كونه لا يفيد اخراج شئ عن شئ بل يكون بمعنى لكن كما صرحوا به فيكون مفاده
نفى ثبوت الثوب له فى ذمته وكما ان قولهم جائنى القوم الا حمارا لا يفيد الا نفى مجئ الحمار فمن اين يحكم باخراج الثوب مما اقر به واعتبار قيمته والجواب
ان المنقطع وان كان بمعنى لكن الا ان مفاده فى جميع الموارد ليس مجرد مخالفة المستثنى للمستثنى منه فى الثبوت والنفى بل قد يكون ذلك كما فى
المثال المذكور وقد يكون مفاده المخالفة بينهما باعتبار ثبوت الحكم المذكور لغيره لا له نحو جائنى زيد الا عمرا او باعتبار ثبوت حكم اخر له مخالف للحكم
الاول نحو ما اهاننى الا ما اكرمنى او ما زاد الا ما نقص وبالجملة فمفاده مفاد لكن فكما ان مفاد لكن فى الامثلة المذكورة مختلف فكذا مفاد الا
المنقطع ولا ريب ان الظاهر منه فى الاقرار اذا كان بمعنى لكن ثبوت المستثنى لنفسه على المقر له فى مقابلة ما اقر به له وعوضا عنه فاذا حكم
بسماع الاستثناء عقيب الاقرار لشيوعه وكونه بمنزلة الكلام الواحد فيجب ان يحكم بثبوت ما اقر به عليه وثبوت المستثنى له على المقر له فى مقابله
فيسقط عنه ما قابله ويبقى الباقى ويكون الكلام بمنزلة الاقرار به وههنا اشكال اخر اشار اليه فى ذلك وهو انه اذا حمل على المنقطع لا منع من
الاستغراق لان الاستثناء المستغرق انما يقبح لو اخراج الزائد او المساوى عن الشئ فاذا لم يكن المنقطع للاخراج بل كان بمعنى لكن على ما ذكر فلا منع
من ان يكون الثبوت الذى ادعاه عوضا عما عليه كان بقدر ما عليه او زائدا فلا قبح فيه ويمكن الجواب بان المنع منه كانه ليس باعتبار قبح ذلك بل
باعتبار عدم سماعه منه مع الاستغراق ومفاد اقراره الاول ثبوت شئ له فى ذمته فاذا كان المستثنى مساويا او زائدا فلا يبقى شئ فى ذمته وهو
مناف لاقراره فيكون مكذبا له فلا يسمع نعم لو لم يقل على بل قال كان له على له مائة وفسر الثبوت المساوى او الزائد لم يكن مكذبا بالاقرار لكن لا
يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما يرفعه بمجرد دعواه وانما يسمع الاستثناء لما ذكرنا من انه بمنزلة الاقرار بالباقى وانت خبير بانه على هذا ينبغى
سماع الاول ايضا تامل لانه اذا كان بمنزلة جملتين فكما لا يسمع الجملة الثانية مع التصريح بها فينبغى ان لا يسمع ما هو بمنزلتها ايضا وكون ذلك مع الاستثناء
بمنزلة اقرار واحد بما ينبغى بعد الاستثناء بخلاف الجملتين لاستقلال كل منهما انما يسلم فى المتصل واما المنقطع فللتامل فى التفرقة بينهما مجال نعم على
القول بارجاعه الى المتصل بحذف مضاف وانما المبادر منه لا اشكال فتدبر **قوله** وكذا المنفى عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه كما اذا فرض
انه زنى بامراة ثم تزوجها فاتت بولد لدون ستة اشهر من حين الدخول بعد التزويج **قوله** والمجنون كذلك سواء كان ولدا او غيره كما صرح
به فى الميت **قوله** بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب هذا انما فى غير الولد واما فيه فيثبت بالنسبة الى الاقارب ايضا كما
يظهر من كلامهم فالتقييد لتصحيح الحكم فى الجميع **قوله** هذا اذا اشتركا فى الفراش كما اذا كانت زوجة لكل منهما ويحتمل تولد الولد فى من زوجية
كل منهما وكانت المراة قبل ذلك زوجة للمدعى الاخر وامكن كون تولده من كل منهما بان لم يتجاوز من طلاق الاول اقصى الحمل ويتجاوز من دخول
الثانى اقله **قوله** فلو كانت فى اثناء لاحدهما حكم له به خاصة لا يخفى ان كونها فراشا لاحد المتنازعين لا يجتمع مع فرض الزوج لهما وتصديقها
لاحدهما فلعل قوله وان صادقه الزوجان لا يتعلق بخصوص الصورة المفروضة بل المراد بيان حكم كلى هو انه اذا كانت فراشا لاحد فالولد له دون غيره
وان صادقه الزوجان ويمكن المراد انها كانت فراشا لاحد المتنازعين فى وقت ولم يكن فراشا للاخر اصلا وكان لها فى الحال زوج يصدق الاخر لا
عبرة بتصديقه ولا يخفى بعده اذ لا مجال لتوهم اعتبار تصديق الزوج فى هذه الصورة فتفطن **قوله** صح تصادقهما هنا ما ذكره فى شرح وعدة غيرهما
اذا لم يكن لهما وارث والا فمن كان له ورثة مشهورون لا يقبل اقراره فى النسب لانه اقرار فى حق الغير فان الارث يثبت للورثة المعروفين فاقراره
بوارث اخر يقتضى منعهم او مشاركتهم فيه من ينتسب اليهم فلا يقبل بمجرده وان صادقه الاخر بل يفتقر الى البينة ولا يخفى ان الوجه المذكور ات فى الولد
ايضا لكنهم لم يعتبروا ذلك فى الاقرار بالولد واشترطه ايضا فى شرح الشرائع ان يكون الملحق به اى الشخص الذى ينتهى قرابتهما المدعاة اليهم كالاب فى الاخ
الولد فى ولد الولد ميتا فلا عبرة بتصادقهما فى حيوته غير مذكور فى كلام الاكثر ولم يظهر لى ماخذه ايضا فللتامل فيه مجال كما ذكرنا فيما علقنا
على كذا **قوله** الى ورثتهما اى غير اولادهما والا فيتعدى الى اولادهما كما صرح به فى شرح **قوله** مضافا الى ما سبق كان المراد ان مقتضى قولهم
غير التولد مع ضميمة ما ذكره فى سابقه من الحكم بثبوت النسب فى الحاق الصغير مطلقا والكبير مع التصادق كما سبق ههنا ايضا ان التصادق فى التولد
يتعدى فى ذلك لان هذا التخصيص لا بد اما لعدم صحة التصادق فى التولد اصلا وعدم ثبوت النسب به واسا او لوجود التعدى فيه بالضميمة المذكورة
ينتفى الاحتمال الاول فلا بد ان يكون للتعدى المذكور ولو جعل قوله مضافا بيانا للمقتضى الاخر لما ذكره فيه ان الحكم السابق لا يقتضى الا ثبوت
النسب فى الجملة لا للتعدى ايضا وقد يقال انه هناك ثبوت نسبهم بقولهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب وح فلا يفهم منه فى
صورة التصادق ايضا لا ثبوته فى الجملة لا مع التعدى الا ان يكون غرضه الى عبارة المصنف وما يستفاد منها بل الى عبارات غيره وانه وقع فيها
ما نقله سابقا على هذه المسئلة وظاهر ثبوت النسب هو الثبوت مطلقا حتى بالنسبة الى الاقارب ايضا ويؤيد هذا قوله قولهم لا تولد فافهم **قوله**
ولا عبرة بانكار الصغير بعد هذا لو لم يكن اجماع لا يخلو عن اشكال ولا يبعد ان يكون احلافه لا اقل يكون فائدته مع الرجوع او النكول بطلان
النسب من الجانب الاخر وان لم يسمع منه بالنسبة الى نفسه والله تعالى يعلم **قوله** ولا يكون كذلك بان كان المقر ولدها لا يخفى ان الحكم باعطاء
ربع ما بيدها لو كان المقر هو الولد وان صح على اطلاقه يمكن فيه اخلال اذ قد يجب الزائد عليه كما اذا كان هو الولد مع وجود الابوين فيعطى
ما يدخل عليهما من النقص على تقدير الزوج وهو نصف السدس وتمام ما يرد عليهما على تقدير عدم الزوج وهو ثلثة اخماس سدس وهو
يزيد على ربع ما بيدها وان لم يبلغ ربع المال وكذا البنات مع احدهما اذا اقررن جميعا يعطين ما يدخل عليهن من النقص على تقدير الزوج
وهو نصف السدس وما يرد عليهن على تقدير عدمه وهو ربع اخماس سدس وهو يزيد على ربع ما بايديهن ومع اقرار بعضهن بتلك النسبة

دعوى الاب والام وهو احد القولين فى المسئلة واصحهما وهو الذى اختاره المصنف فى س الفرق وان ذلك مخصوص بدعوى الاب اما الام فيعتبر التصديق لها لورود النص على الرجل فلا يتناول المراة واتحاد طريقهما لامكان اقامتها البينة على الولادة دونه ولان ثبوت نسب غير معلوم على خلاف الاصل يقتصر فيه على موضع اليقين ويشترط ايضا فى نفوذ الاقرار مطلقا عدم المنازع له فى نسب المقر به فلو تنازعا فيه اعتبرت البينة وحكم لمن شهدت له فان فقدت فالقرعة لانها لكل امر مشكل او معينا عند الله مبهم عندنا وهو هنا كذلك هذا اذا اشتركا فى الفراش على تقدير دعوى البنوة او انتفى عنهما الوطى خالية عن فراش الشبهة فلو كانت فراشا لاحدهما حكم له به خاصة دون الاخر وان صادقه الزوجان ولو كانا ذا بينة انتفى عنهما احدهما نفيه ولا عبرة فى ذلك كله بتصديق الام ولو تصادق اثنان فصاعدا على نسب غير التولد كالاخوة صح تصادقهما وتوارثا لانه حق

وانما حصة الزوج مع الابن وان كان انثى والمقر الاب يدفع الفاضل مما في يده عن السدس وكذا ان كان الام وليس لها حاجب ومع الحاجب لا تدفع شيئا لعدم زيادة
ما في يدها عن نصيبها ولو كان المقر احد الابوين مع عدم وجود الولد الذي هو احدهما تناوله العبارة فقد يدفع نصف ما في يده كما لو لم يكن وارثا غيره او هو
الاب مطلقا وقد لا يدفع شيئا كما لو كان هو الام مع الحاجب وتنزيل ذلك على الاشاعة تصحيح المسئلة لكن يفسد ما سبق من الفروع لانهم لم ينزل عليها ولقد قصر
كثير من الاصحاب في تعبير هذا الفرع فتامله في كلامهم وان اقر بذلك المقر بالزوج ولدا كان ام غيره باخر واكذب نفسه في الزوج الاول اغرم له اي للاخر الذي اعترف
به ثانيا لا تلافه نصيبه باقراره الاول وان لم يكذب نفسه فلا شئ عليه في المشهور لان الاقرار بزوج ثان اقرار بامر ممتنع شرعا فلا يترتب عليه اثر والاقوى انه يغرم

واما البنات معهما فيعطين ربع المال مع اقرارهن والابطلت النسبة نعم البنت الواحدة مع احدهما ان تعطى ربع ما بيدها فتامل **قوله** وانما حصة الزوج مع الابن اه هذا مع تعدده واما اذا كانت واحدة فلا يدفع الاب كل الفاضل مما في يده عن السدس بل بعضه فان الاب مع البنت يرثان اربعة اسداس ويبقى سدسان يرد عليهما ارباعا فالفاضل بيد الاب نصف سدس واذا فرض وجود زوج معهما فله الربع و يبقى نصف سدس يرد على الاب والبنت ارباعا فعلى هذا يرد الاب من نصف السدس الذي بيده ما فضل عما يرد عليه مع وجود الزوج وهو الربع منه فيرد ثلثة ارباع منه وكذا في صورة الام مع عدم الحاجب ولو حصر كلامه في الصورتين صورة وجود الابوين صح ما ذكره مع الوحدة ولا التعدد اذ لا فضل مع وجود الابوين وتعدد الانثى في يد الابوين كما اشار اليه في الصورة الاخيرة بقوله ومع الحاجب فتدبر **قوله** وليس لها حاجب اي حاجب يحجبه عما زاد على السدس اي من ان يرد عليها ذلك وهذا ما بوحدة الانثى سواء وجد الاب ايضا ام لا فانه التقديرين يرد عليها شئ من السدس او السدسين واما بعدم وجود الاب او وحدتها ووجوده فلا يدفع اليها كالفاضل عن السدس بل الفاضل عن السدس وما يرد عليها ايضا على تقدير الزوج **قوله** ومع الحاجب هو بتعدد الانثى ووجود الاب فانه ليس نصيب الام حينئذ الا السدس فاذا اقرت بالزوج لا تدفع اليه شيئا اذ ليس بيدها شئ من نصيبه وانما هو بيد البنات **قوله** او هو للاب مط اي وان كان مع وارث اخر ولا يخفى انه لما كان المفروض عدم وجود الوارث الذي يجتمع مع الاب ينحصر في الام وح فاذا اقر الاب بزوج للميت فيجب ان يدفع اليه نصف المال الا ما نصف في يده اعني الباقي بعد اخراج نصيب الام فقوله ح فقد تدفع ثلثي ما في يده كما ترى لو كان بدله النصف مما في يده لكان له وجه فافهم **قوله** كما لو كان هو الام مع الحاجب لا وجه لهذا التقييد فان الاب اذا كان موجودا فللام مع الحاجب السدس وبدونه الثلث وعلى التقديرين اذا اقرت بزوج للميت فلا تدفع اليه شيئا في يدها وهو ظ **قوله** وتنزيل ذلك على الاشاعة لا يخفى ان الحمل على الاشاعة انما يصح المسئلة على ما قرره المص على الفرض الاخير اي مع عدم وجود الولد فانه لا يصح ان المقر بالزوج مط يدفع اليه نصف ما في يده واما على تقدير وجود الولد الذي ذكره اولا فالحمل على الاشاعة ايضا لا يصحح المسئلة فان المقر بالزوج لو كان غير الولد ايضا من الابوين لا يدفع اليه النصف بل انما يدفع الربع كما لا يخفى نعم الحمل على الاشاعة انما يفيد في بعض العبارات كعبارة يع حيث قال لو اقر بزوج للميت دفع اليها ولدا عطاه ربع نصيبه ان لم يكن ولدا عطاه نصفه ثم لا يخفى ان التنزيل على الاشاعة وان صحح الحكم باطلاق اعطاء النصف على الفرض الاخير لكن يبقى قصور في بيان الحكم اذ قد يجب اعطاء الزائد عن نصف ما بيده كما اذا كان المقر الاب مع وجود الام سواء كان مع الحاجب او بدونه اذ ح يجب عليه اعطاء نصف المال لا نصف ما بيده فتدبر **قوله** اقرار بامر ممتنع فيه ان زوجية الثاني ليست ممتنعة بحسب اهل الشرع حتى يحكم بالغاء الاقرار بها بل انما يمتنع مع صحة الاقرار الاول وهي غير معلومة لكما يمكن كذبنا الثاني يمكن كذب الاول فلا وجه للحكم بالغاء احدهما بل يجب مؤاخذته بهما كيف وفي مثل هذا الامتناع لو وجب الحكم بالغاء الاقرار الثاني فيما لو اقر بعين لزيد ثم لعمرو والامتناع ان يكون ملكا في ان واحد بتمامه لشخصين مع انهم لم يحكموا بالغائه بل حكموا بانه يغرم للثاني فههنا ايضا ذلك فتامل **قوله** ان كان المقر الولد لا يخفى على من تامل فيما ذكرنا في مسئلة الزوج ان هذا الحكم ايضا وان صح على اطلاقه لكن فيه اخلال فان الاقتصار ما بيده انما كان هو مع عدم الابوين واما مع وجودهما او احدهما فقد يزيد بما يعطي الولد المقر على ثمن ما بيده كما اذا اتحد الولد الذكر مع الابوين او احدهما فانه مع الاقرار بالزوجة يعطي ثمن المال لا ثمن ما بيده لان نصيبه تمام الزوجة معه ومع تعدد الذكور يعطي المقر تلك النسبة وكذا البنات مع وجودهما نعم البنات مع احدهما والبنت الواحدة مع احدهما او معهما يقتصرن على اعطاء ثمن ما بيدهن كما يظهر بالتامل فتدبر **قوله** ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة كانه حمل النصيب على الفريضة اذ ح يتصور زيادة الفاضل مما بيده عن نصيبه عن النصيب الزوجة والظ ان مراده هو بما هو نصيبه شرعا سواء كان بالفرض ام لا كيف وقد لا يكون للمقر فريضة فلا حاجة الى هذا الاستدراك فافهم **قوله** يدفع اقل الامرين وهو قد يكون نصيب الزوجة هذا لو حمل النصيب على مطلق النصيب الشرعي ولو حمل على الفريضة فكما اذا كان المقر احدى الاخوات والاختين ثم لا يخفى ان نفي الحكم بوجوب دفع الاقل على الوجه الذي ذكره تامل اذ قد لا يدفع شيئا منهما كما اذا كان المقر احد الابوين مع الانثى سواء كانت متعددة ام واحدة فانه اذا اقر بزوجة لا يدفع تمام نصيب الزوجة وهو ظ ولا ما فضل بيده عن فريضته على تقديرها وهي السدس اذ مع الزوجة يرد عليه شئ مما فضل عن الفرايض فلا يدفع الى الزوجة تمام ما فضل بيده عن فريضته وعما يرد عليه ايضا على تقديرها او مثلها ما لو كان المقر احدى الاخوات والاختين فالصواب هو ما ذكره اولا غير الولد يدفع اليها الفاضل مما بيده عن نصيبه على تقديرها بان يراد بالنصيب النصيب الشرعي سواء كان الفرض ام الرد ويراد بما في يده ما في يده من نصيبه على تقدير عدم الاقرار لا جميع ما في يده اذ ربما كان بيده نصيب وارث اخر ايضا والحاصل انه يدفع اليها الفاضل مما بيده من نصيبه شرعا على تقدير عدم الاقرار على نصيبه شرعا على تقدير الاقرار ويمكن حمل كلام المص على ذلك بان يكون قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة لا استدراك ما لو كان بيده نصيب وارث اخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل **قوله** نعم لو كان لمالك اه الظ بدل نعم او وكما لا يخفى **قوله** كالعارية المضمونة كذا في اكثر النسخ وح يكون مثالا للمنفي **قوله** ولانه منكر لا يخفى ان كونه منكرا ايضا ليس الا لاصالة المذكورة فجعله دليلا اخر كما ترى **قوله** لان ثبوت البقاء شرعا مجوز للاهانة والضرب فيه تامل اذ يجري مثل ذلك في مسئلة اليمين ايضا لانه اذا كانت القاعدة الشرعية هي توجه اليمين على المنكر فتوجه اليمين ههنا الى المالك وبعد يمينه يثبت البقاء شرعا وهو مجوز للاهانة والضرب الى ان يعلم خلافه فلا وجه للعدول عن القاعدة الشرعية والحكم بتوجه اليمين على المدعي فتدبر **قوله** للانتقال الى البدل لا يخفى ان الحكم بالانتقال الى البدل حيث يتعذر تخليص العين ياتي في المسئلة السابقة ايضا اذ يمكن فيها ايضا الحكم باليمين

للثاني مطلقا لاصالة صحة اقرار العقلاء على انفسهم مع امكان كونه هو الزوج وانه ظنه الاول فاقر به ثم تبين خلافه والغاء الاقرار في حق المقر مع امكان صحته مناف للقواعد الشرعية نعم لو ظهر لكلامه تاويل ممكن في حقه كتزوجه اياها في عدة الاول فظن انه يرثها زوجان فقد استقربها المص في القول وهو متجه ولو اقر بزوجة للميت فالربع ان كان المقر غير الولد والثمن ان كان المقر الولد هذا على تنزيله في الزوج وعلى ما حققناه ثم في الولد خاصة وغيره يدفع اليها الفاضل في يده عن نصيبه على تقديرها ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة اقتصر على دفع نصيبها فالحاصل ان غير الولد يدفع اقل الامرين من نصيب الزوجة وما زاد عن نصيبه على تقديرها ان كان معه زيادة فاحد الابوين مع الذكر لا يدفع شيئا كما مر ومع الانثى يدفع الاقل والاخ يدفع الربع والولد الثمن كما ذكر فان اقر باخرى ولصدقته

الزوجة الاولى اقتسماه الربع او الثمن او ما حصل وان اكذبتها عزم المقر بنصيبها فهو نصف ما عزم للاولى ان كان بائنة تسليمها لها قبل الاقرار و هكذا الواقر بثالثة ورابعة فيغرم للثالثة مع تكذيب الاوليين ثلث ما لزمه وللرابعة مع تكذيبهن ربعه ولو اقر بخامسة فكالاقرار بزوج ثان بعين هنا مع الكذب ويقبل مطلقا على ما سبق لامكان الخامسة بالطلاق الوارثة في المريض اذا تزوج بعد الطلاق وانقضاء العدة ودخل ومات في سنته كما تقدم وعلى هذا يقع التسلسل

لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله وتكليفه باليمين مع انه يوجب جلوده جلسه كالاول فالوسط متجه وكلامهم هنا غير منقح كتاب

اللقطة بضم اللام وفتح القاف اسم للمال الملقوط او للملتقط ككتاب فعلة كهمزة ولمزة او بسكون القاف اسم للمال او اطلق على ما يشمل الانسان تغليبا وفيه

على المنكر كما هو القاعدة ويدفع ما الزم فيهما من تقليد الحبس بالحكم بالانتقال المذكور في المفرقة بين المسئلتين بهذا الوجه يضعف جدا فتدبر قوله

لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله لا يخفى ان الرجوع الى قوله يخفى هو انه يحكم بحلفه الى الرد فاذا حلف لا يلزم بشئ لا رد الاصل

ولا البدل اذ ههنا يحلف المالك ويحكم عليه برد البدل فلا يلزم الرجوع الى قوله وليتنا لو كان الرجوع الى قوله محذورا فكيف حكم به في المسئلة

السابقة ويمكن دفع الاخير بان المحذور الرجوع الى قوله بلا بينة ولا يمين كما هنا وفي المسئلة السابقة يرجع الى قوله باليمين ولا محذور فيه

يمكن دفع الاول ايضا بان المراد ان الحكم بعدم الزامه بالعين اصلا والانتقال الى البدل ابتداء رجوع الى مجرد قوله ودعواه الرد بلا بينة ولا يمين و

هذا يوجب جرءة الناس على مثل هذه الدعوى ليذهبوا باعيان الاموال بمجرد دعوى كاذبة اذ يحكم له بحلف المالك وهو اهانة للمالك لا له

بل ربما كان ذلك ايضا مقصودا ثم يحكم له بما هو عوضه من غير بينة ولا يمين ولا عقوبة يخاف منها فمقتضى الحكم ان يحكم بعد حلف المالك بالزامه بالعين

او الحبس والعذاب عليه ذلك حتى تظهر امارة عدم امكان العين ليكون الخوف من ذلك مانعا عن الاجتراء على هذه الدعوى كاذبا فتامل قوله

ويضعف بعدم لزوم ذلك مطلقا بل جاز العكس بان يؤدي التعريف الى ظهور نسبه بان كان اصله من مكان بعيد عن امكان الالتقاط ونحوه

السابق اتفاقا ونحو ذلك كذا في لك لا يخفى ان مراد القائل وهو الشيخ رح في ط اداء ذلك الى ضياع نسبه غالبا وكونه مظنة ذلك عند اللزوم

لا ينافي ما ذكره فكان مراد الشارح انه لما لم يلزم ذلك لا يمكن الحكم باشتراطه بمجرد هذا الظن مع اصالة عدمه نعم لو كان لازما اتجه اشتراطه

قوله ولانه اذن للشارع لمن لا اخذ مع عدم الاذن في النفقة ضرر وحرج دعوى الضرر والحرج على تقدير الاستحباب كما ترى قوله وفي الضمان

لما لكها على تقدير ظهوره وفائدة الخلاف مثل ما سيذكره من فائدة الخلاف في مسئلة الضمان بعد التعريف لو انوى التملك او تصدق به قوله فاذا

جاء طالبه رده اليه سابقا من وجد شيئا فهو له فليستمتع به حتى ياتيه طالبه فاذا جاء الى اخر قوله ولا ينافي ذلك ما ورد في الخبر من انه اذا جاء طالبه

رده اليه لا ينافي ما حكموا به من جواز تملكها بالقيمة على تقدير ظهوره بناء على انه اذا ملكها فينبغي القول بعدم وجوب ردها عليه وكفاية قيمتها

ووجه عدم المنافاة ان ملكه انه يملكه ملكا متزلزلا ينفسخ بمجئ صاحبه ولا يحمل ذلك اشارة الى الضمان لصاحبه كما فعله سلطان العلماء فهو كما

ترى قوله وهو صحيحة ابن سنان انت خبير بان الصحيحة المذكورة انما وردت في حيوان سيبه صاحبه لما لم يتبعه وهو غير معتبر في اخذ الشاة في

الفلاة فالتمسك بها لعدم ضمانها مطلقا كما ترى قوله بقصد التملك في موضع جواز بدون جواز قصد التملك قوله لرواية على

حمزة لا يخفى ان السائل انما سئل عن التبان والاستدلال به على حكم اللقطة مطلقا وان نقص عن الدرهم كما ترى قوله لو لم يظهر في البيان او لم يطالب

على الاحتمال قوله المطهرة والمخصرة قال في الصحاح المخصرة السوط ولا يخفى ان ما ذكره الشارح من ان الغالب كونها من الجلد انما هو في السوط وفي طرحه

مما يقبل ضربه من الاخشاب المخلقة لا تقبل قوله وهي كما اختصره الانسان بيده فامسكه اي امسك هذا الشئ الانسان او بالعكس قوله

وعلى المتعارف كان المتعارف اطلاق المخصرة على السوط ونحوه قوله وكانه اراد به الشرط هذا دفع للاشكال الاخير بان مراده بالوجوب نيته

عند التملك المستفاد من جعله شرطا في وجوبه كانه هو الوجوب الشرطي لا الشرعي فلا يقول بوجوبه الشرعي اصلا ح فيندفع الاشكال الاخير

لكن يتوجه ح ان الظاهر من الاخبار هو الوجوب الشرعي لا الشرطي فلا حاجة في الاستدلال بها الى التمسك باطلاقها كما فعله والا فانهم قوله

لان مناط اكثر الشرعيات الظن كان لوجوه الثلثة وجها لجواز الدفع على ابن ادريس واما وجه ما استوجهه من اعتبار الظن فهو محال على الظهور

كما يستفاد من دليل ابن ادريس الا انه عدل عنه في صورة الظن لما ذكر من الوجوه ويمكن ان يجعل الوجه الاول وجها لاعتبار الظن في الجواز

والاخيرين وجها لكفايته والاول اظهر فتدبر قوله وفي بعض الاخبار وهي ما روي عنه ص انه قال فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها

فادفعها اليه وظاهره وجوب الدفع لكنهم حملوه على مجرد الاذن والاباحة بناء على اصالة عدم الوجوب بدون البينة خصوصا مع احتمال اللزوم غرمه

عليه بسبب ظهور مالك باتي بالبينة قوله والاقوى الاول لقوله ع لا يبعد ان يحمل قوله ع فاجعلها في عدد مالك على ما يعدها في عرضة و

ادخلها في جملته واعلم انها منه وح فلا ينافي القول بالملك القهري فتدبر قوله سواء في ذلك المسلم والكافر وقيل يختص جواز الاحياء

بالمسلم للتقييد به في بعض الاخبار كما في رواية ابي خالد الانبه فمن احيا ارضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام وفيه انه ظ في حال ظهور

الامام والكلام في زمن غيبته على ان دلالتها على تخصيص الحكم بالمسلمين ضعيفة جدا فلا يصلح مخصصا للعمومات المتضافرة ويمكن ان يكون

وجه التخصيص بهم انهم المطيعون للاحكام المنتفعون بها كتخصيص ما خص من الاحكام في الكتاب العزيز بالمؤمنين مع عمومها بالنسبة الى ساير

المكلفين فتد قوله لان ذلك لا يقصر عن جهة الظ كما في شرح يع لا يريد اي جهة منها لا يزيد عن جهة في غيرها مما ذكره فاذا كان ذلك في يد الغير

على جهة التملك ولم يجز انتزاعه منه فهنا اولى لان الحقوق الاخرى اقوى بالنية واظهرها اصلاحها للانتفاع بالفعل بخلافها ههنا او لعدم تحمل

الغير هناك عملا ومؤنة بخلافه ههنا لتوقف تملكه على الاحياء ومؤنته ويمكن توجيه كلامه ههنا بحمل المشار اليه بملك غيره اي بملك الغير

لجهة ما ههنا لا يقصر عن تملكه لجهة من غيرها فاذا وقع التملك هناك فههنا اولى لما اشرنا اليه من الوجهين وفيه تكلف على الوجهين فيرد ان

بملك الكافر والمخالف ليس هناك بجائز وليس تملكا حقيقة وانما يترتب عليه الظهور ع بخلافه ههنا فانهم حكموا بجواز وانه يملك حقيقة

عندهم فيشكل ذلك بانه لو كانت ملكا للامام ع في تملكها بالاحياء المستفاد من الاخبار فلا اشكال فتد قوله فانه سبيل الكافر والمخالف في ذلك

المسلم والكافر فينبغي ان يحمل المسلم على المخالف كما ذكره هنا او يجعل بناؤه في حق المؤمنين على القول باباحة تصرفهم في حقوقهم ع في الخمس و

غيره في زمان الغيبة وعلى هذا يصير الحكم فيهم نظير ما يحرم فيه ابضا ويندفع فيهم ما اوردنا من الايراد في الحاشية السابقة ويبقى في غيرهم فافهم

ولا يجوز احيا العامر وتوابعه كالطريق المفضي اليه والشرب بكسر الشين واصله الحظ من الماء ومنه قوله تعالى لها شرب يوم معلوم والمراد هنا النهر وشبهه المعد لمصالح العامر وكذا غيرهما من مرافق العامر وحريمه ولا احياء المفتوح عنوة بفتح العين اي قهرا وغلبة على اهلها كارض الشام والعراق وغالب بلاد الاسلام اذا عامرها حال الفتح للمسلمين قاطبة بمعنى ان حاصلها يصرف في مصالحهم لا تصرفهم فيها كيف اتفق كما سيأتي وغامرها بالمعجمة هو خلاف العامر بالمهملة قال الجوهري وانما قيل له غامر لان الماء يبلغه فيغمره وهو فاعل بمعنى مفعول كقولهم سر كاتم وماء دافق وانما بني على فاعل ليقابل به العامل وقيل الغامر من الارض فلم يزرع مما يحتمل الزراعة وما لا يبلغه الماء من موات الارض لا يقال له غامر نظرا الى الوصف المتقدم والمراد هنا ان مواتها مطلقا للامام ع فلا يصح احياؤه بغير اذنه مع حضوره اما مع

قوله ولا يجوز احيا العامر وتوابعه لا يخفى عدم امكان احيا العامر وكانه بعدم الجواز فيه تبعا لتوابعه فافهم **قوله** اذ عامرها حال الفتح للمسلمين قاطبة لا يخفى ان عامر كل ارض لاهلها ولا يجوز احياؤها بل لا يمكن كما اشرنا اليه وعامرها للامام ع لا يجوز احياؤها في المفتوح عنوة بدون اذنه مع حضوره كذلك لا يجوز ذلك في غيرها مع اذنه وغيبته ع يجوز في الجميع فالتفرقة بين المفتوحة عنوة وغيرها على ما ذكره لا وجه له نعم الفرق بينهما انما يظهر فيما اذا صار عامرها مواتا فانها لما كانت للمسلمين قاطبة ولها مالك معروف فلا يزول ملكهم عنها بالموت على ما حكم به المص وانه اجرى في كل ما جرى عليه ملك مسلم معروف بل نقل في كره اجماع اهل العلم على عدم زوال الملك عنها ايضا بالموت كالتي ملكت بالشراء ونحوه واما غير المفتوحة عنوة مما اسلم عليها اهلها طوعا من غير قتال التي هي لاهلها فاذا عرضها الموت ولم يكن لها مالك معروف يجوز تملكها بالاحيا وكذا اذا كان لها مالك معروف وكان قد ملكها بالاحيا بعد الموت على الخلاف بخلاف ذلك في المفتوحة عنوة لا انتقالها الى المسلمين قهرا فلا يزول ملكهم عنها وان كانت بالاجماع الذي نقلنا عن كره وكذا القول في التي سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال لانها من الانفال اذ يجوز تملك عامرها بعد الموت بالاحيا لكونها ملك الامام فحكمها حكم ساير الاراضي الميتة التي للامام بل ربما يجوز للمؤمنين تملك عامرها ايضا وكان نظر المص والشارح في الفرق الى ما ذكرنا وان كانت عبارتهما لا يخلو عن قصور ثم لا يخفى ان القائلين بعدم خروجها عن ملك صاحبها اختلف فذهب بعضهم الى عدم جواز احيائها ولا التصرف فيها مطلقا بدون اذن المالك كغيرها من الاملاك وذهب اكثرهم الى جواز احيائها وصيرورة الثاني احق بها لكن لا يملكها بذلك بل عليه ان يؤدي طسقها الى الاول او وارثه ولا يظهر فرق في ذلك بين المتملك بالاحيا وغيره من الاسباب المملكة وهذا ظاهر عبارات المص هنا حيث حكم كليا بان كل ارض ترك اهلها عمارتها فالمحيي احق بها وعليه طسقها لاربابها وعلى هذا فلا يستقيم اطلاق حكمه بعدم جواز احيا المفتوحة عنوة على الوجه الذي ذكرنا ايضا فينبغي تقييده لذلك العامر بعدم صحة تملكها بقصد تملك ثم **قوله** لان الماء يبلغه فيغمره اي يغطي جميعه فليس فيه مسناة ونحوه بخلاف العامر اذ الماء لا يغطي ما فيه من المسناة ونحوه **قوله** وماء دافق فان جمهور اهل اللغة على ان الدفق متعد بمعنى الصب وعلى هذا فيكون الدافق من المدفوق ونقل عن الليث دفق الماء بمعنى انصب فيكون الدافق على بابه **قوله** لعموم من احيا ارضا ميتة الروايات بهذا المضمون متظافرة **قوله** ولصحيحة ابي خالد الكابلي عن الباقر ع هذه الرواية رواها في التهذيب عن الحسن بن محبوب بحذف السند وذكروا ان طريق الشيخ الى الحسن والى ما اخذه من كتبه ومصنفاته صحيح ح فالحكم بصحة طريق هذه الرواية غير ظ ولو سلم فانما هي صحيحة الى ابي خالد واما ابو خالد فالذي يظهر من كتب الرجال انه اصغر واكبر وان الراوي عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع ولم يذكروا له توثيقا ولا مدحا واما الاكبر فتوا ايض وان لم يوثقوه لكن ذكروا انه من حواري علي بن الحسين ع وانه لو لم يكن في نفسه في اول امره الاخير يحتمل ان يكون هو ابو خالد الكابلي بل نقلوا ايض انه قال بامامة محمد بن الحنفية ثم رجع لما اتصل الروايات وهي طويلة وبالجملة فالحكم بصحة الرواية لو امكن فانما هو لو كان هو الاكبر وهو غير ظ بل الظ انه الاصغر فتدبر **قوله** وقول الص رواها بحذف الاسناد عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب ولا مناقشة في صحة السند سوى ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة من حال سند الشيخ الى الحسن هذا وههنا رواية اخرى ايضا لم ينقلها الش هنا ولا في لك وهي صحيحة عمر بن يزيد المنقولة في باب الخمس فارجع اليه **قوله** عليه السلام خربة بايرة فيما عندنا من نسخ بايرة **قوله** والبحرين هذا ينافي ما مر منه في كتاب الخمس حيث مثل ما سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال التي هي احد اقسام النفل ببلاد البحرين ويشهد لما ذكره هناك رواية قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب **قوله** المص وكل ارض ترك اهلها عمارتها فالحكم ذكره اكثر من قال به فيما اذا مات بعد العمارة وظ قول المص ترك اهلها عمارتها انه يكفي فيه ترك اهلها عمارتها وان لم يبلغ حد الموات كما اشرنا اليه الش ايض لكن قوله فالمحيي يشعر بما ذكره من صيرورتها مواتا وبالجملة فالاكتفاء بالاعم وان كان يمكن استفادته من بعض عبارات الاخبار لكن يشكل الحكم به والاولى الاقتصار في الحكم حينئذ الثاني على ما اذا بلغت حد الموات **قوله** فلرواية سليمان بن خالد الرواية في يب هكذا قال سألت ابا عبد الله ع وظاهر الش عليها بالقطع مما لا وجه له واما حكمه بضعف السند ففيه انه ليس في رجاله من يقدح فيه سوى سليمان بن خالد وهو وان نقل انه خرج مع زيد فقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر ع غيره لكن نقلوا انه تاب من ذلك ورضي عنه ابو عبد الله ع وترحم عليه ان كان فيها وجها ووثقه العلامة في صه وفي حواشي الش عليها بخط سليمان بن خالد لم يوثقه النجاشي ولا الشيخ الطوسي ولكن روى الكشي عن حمدويه انه سئل ايوب بن نوح ثقة هو فقال كما يكون الثقة فالاصل توثيقه ايوب بن نوح وناهيك بها انتهى فكان حكم الش بالضعف بناء على قاعدته من تضعيف الموثقات وجعله الخروج مع زيد دليلا على فساد مذهبه وللتامل فيه مجال وبالجملة المعول بين المتاخرين الحكم بحسن روايا من جهته ولو كانت موثقة فهي من الموثقات القوية **قوله** لان نفس الارض حق صاحبها ان في مقام الاستدلال على عدم خروج موات بعد الملك ليس كون نفس الارض حق صاحبها امرا مسلما بل ليس الا مصادرة محضة وايض بعد التنظر بكون الارض حق صاحبها كيف يتمشى الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاحيا مع القيام بالاجرة على ان لها ولعل المراد بحقه هو نفس الارض وح لا دلالة فيه على ما ادعاه اصلا بل يكون حجة لمذهب جمع من الاصحاب الذين قالوا بوجوب ردها الى المالك وعدم جواز التصرف فيها مطلقا الا باذنه كما استدلوا والمراد الحق مجمل يحتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على شيء من المذهبين الا ان يقال من قبل المص ع واضرابه ان الحق في الرواية وان كان يحتمل نفس الارض والاجرة لكن يجب حمله على الاجرة جمعا بين الاخبار اذ لو حمل على نفس الارض لمنافت الاخبار الاولة ثم بعد ثبوت حق الاجرة يمكن ان يقال ايضا ان الظ منه عدم خروج الارض عن ملك الاول اذ مع القول بالانتقال الى الثاني وزوال ملك الاول لا معنى لثبوت الاجرة له على الثاني وربما امكن تاييد ذلك بلفظ الصاحب ايضا اذ الظ

ويصرف الامام حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح في مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم كسد الثغور ومعونة الغزاة وارزاق الولاة هذا مع حضوره واما مع غيبته
فما كان منها بيد الجائر يجوز المضي معه في حكمه فيها فيصح تناول الخراج والمقاسمة منه هبة وشراء واستقطاع وغيرها مما يقتضيه حكمه شرعا وما يمكن استقلال نائب
الامام به وهو الحاكم الشرعي فامره اليه يصرفه في مصالح المسلمين كالاصل ولا يجوز بيعها اي بيع الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح لانها للمسلمين قاطبة من
وجد منهم ذلك اليوم ومن يتجدد الى يوم القيمة لا بمعنى ملك الرقبة بل بالمعنى السابق وهو صرف حاصلها في مصالحهم ولا هبتها ولا وقفها ولا نقلها بوجه من
الوجوه المملكة لما ذكرناه من تعلقه وقيل والقايل به جماعة من المتاخرين منهم المصنف وقد تقدم في كتاب البيع اختياره له انه يجوز جميع ما ذكر من البيع والوقف وغيره
منه لصاحب الحال وبعده وال ملكه لا يبقى له صحته في الحال فيه منع لجواز الحق في الامرين لجواز ان يكون شيئا اخر كاعيانا بعض ما بقي من اثاره او
فيمتها وان بلغ حد الموات اذ لا يعبر فيه بذهاب اسم العبارة واسا كما سبق من الشارح وايضا يمكن ان يحمل على نفس الارض ويخص بما اذا لم يكن ملك
السابق بالاحيا الذي نقل الاجماع فيه على عدم الانتقال عن ملك الاول ويخصص الاخبار الادلة بما اذا كان ملك السابق بالاحيا بل
مورد رواية ابي خالد الكابلي لا ذلك يمكن ايضا تخصيص الروايات العامة بالاحيا الاستداني وبالجملة فالظ فيما كان السابق بالاحيا هو
القول بالحقية الثاني عن لزوم الطشق والله تعالى يعلم **قوله** المص ويصرف الامام لا يذهب عليك انهم ذكروا في بحث الخمس وجوب
الخمس في الغنيمة من منقولها وغير منقولها من الاراضي وغيرها وعلى هذا فحكمهم بكون الارض المفتوحة عنوة للمسلمين قاطبة يجب ان
يخص بما سوى الخمس لكن اكثرهم لم يتعرضوا لذلك في هذا المبحث ولا في بحث الجهاد كانهم نسوا ما ذكروه هناك ثم ان اكثرهم ايضا اهملوا فيما وقفنا
عليه تحصيل حكم حصة الخمس وانه يفرزها ويقسمها بين اهلها او يصرف حاصلها او نماءها بينهم في كل سنة سوى ما رايناه في كلام العلامة
في ير في كتاب الاحيا فانه على الثاني وعلى هذا فلو فرض انه افرزها وافرزها فيكون حكمها بعد انتقالها الى اهل الخمس حكم سائر الاراضي
المملوكة وصح بيعها وشراؤها واحياؤها بعد الموت في غير حصة الامام اذا لم يعرفها لكن في حصة الامام مع اذنه او غيبته وان لم يفرض فيكون
حكمها حكم الاربعة الاخماس الاخر مع عدم صحة شيء من ذلك الكون المالك لها معروفا لكن يجب صرف نماء الحصة الى اهل الخمس ونماء الحصص الاخرى
الى مصالح المسلمين قاطبة ويتفرع ح جواز التصرف في نماء الخمس في كل قطعة من تلك الاراضي بقدر حصة الامام بل بقدر كمال الخمس او وجه
من الاذن لشيعتهم في الخمس وبالجملة فكلامهم ح قاصر عن تحقيق هذه الامور وكانه ايضا قليل الجدوى في **قوله** او عرض له الموتان لا يخفى
ما فيه فان الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح اذا عرض له الموتان لا يملك بالاحيا على ما نقلنا من كره الاجماع عليه فلعل المراد عروض
الموتان حال الفتح فالمراد بالاول ما كانت مواتا حال الفتح اصالة من غير عروض حياتها اصلا وبالثاني ما عرض لها الاحيا لكن صارت مواتا حال
الفتح ففي الصورتين لما كانت مواتا حال الفتح فهي ملك للامام لا للمسلمين فيصح احياؤها بالشرط السابق **قوله** او وجدت في يد احد الظ
ووجدت بالواو والمعنى انه اذا اشتبه حالها حال الفتح ووجدت في يد احد يدعي ملكها فيحكم بكونها ملكا له حيث لا يعلم فساد دعواه لاحتمال ان
يكون مواتا حال الفتح واحياها في على تقدير يمكن توجيه بان المراد بالاول لما كانت ميتة الان ولا يدعيها واشتبه حالها حال الفتح فح
يجوز احياؤها لاصالة عدم كونها محياة حال الفتح وبالثاني ما كان لاحد يد عليها سواء كانت محياة ام ميتة وادعى ملكها ولا يعلم فساد دعواه
لجواز الاحيا كما ذكرنا ولجواز كونها من حصة الخمس على الاحتمال الذي اشرنا اليه سابقا لكن لا يخفى انه ح يتفرع على الاول جواز احيائها كغيرها من الاراضي
المملوكة كما فرعه على الجميع لعدم تحقق المالك بعد الان يقدح فيه ايضا ثم احياها فحكما في الشقين الشابقين عليه فتم **قوله** بالشرط السابق
لا وجه لهذا الاشتراط في الشق الاخير بناء على الحكم الظاهري فانه لما كانت في يد من يدعي ملكيتها ولا يعلم فساد دعواه فيحكم بملكيتها له وح
معنى ح لاشتراط الشرط السابق غيبة الامام او اذنه مع حضوره نعم هذا الشرط انما يجري في باقي الفروض الا ان يكون المراد بالاشتراط في الفرض
الاخير اشتراط ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اي انا وان حكمنا له بالملك لكن يشترط فيه ايضا ان كان تملكه بالاحيا له واعادة الشرط السابق
فتفطن **قوله** الملك للمحيي هذا التقييد اشارة الى ان الشروط المذكورة شروط للاحيا الملك للمحيي لا لصحة الاحيا مط كما هو ظ العبارة فلا
بد انه لا وجه لاشتراط انتفاء ملك سابق وان بني الكلام على عدم بطلان الملك بالموت فانه مع الملك السابق يصح احياؤه عند
القائلين بالقول المذكور ايضا لكنهم يقولون انه لا يصير ملكا للمحيي بل عليه طسقه لمالكه كما سبق من المص ومنه يظهر انه لا بد من حمل قوله
في شرح هذا الشرط لم يصح احياؤها على عدم صحة احيائها على الوجه المذكور لا عدم صحته مط كما هو ظاهره فافهم **قوله** من التفصيل المختار
وهو انه اذا كان الملك السابق بالاحيا ينبغي احياؤها بعد الموت وان كانت في يد المالك السابق فظهر منه عدم اشتراط انتفاء الملك السابق
وكذا انتفاء يد الغير كليا وهو ظ **قوله** واثبات الملك مط يأباهما فيه تامل فانه يجوز تملك شيء مع اشتراط سلب بعض منافعه كما
اذا اشترى رضا مستاجرة لغيره او اشترط اجراء نهر او ميزاب عليها وح فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل اذا اريد الجمع بين
الحقين فتفطن **قوله** وانما يتوجهان لو جعله مشروطا باحد الامرين ظ العبارة تجويز القبول بالملك مشروطا باحد الامرين ولا يخفى
في تجويز الاشتراط عند تحقق ناسك لجهالته اذ ليس المراد عدم تحققه وقت الاحيا بل ابدا واما اشتراط عدم ضيق المكان فهو وان توهم
صحته لكن فيه ايضا ان الظ ان المحقق جواز احيا البدين لعدم الاضرار بناء على سعة الباقي للناسكين عادة ووقوع علمه فوق بعض الحاج
فيه فاذا قلنا بالتفصيل الذي ذكرها المص ثانيا كان معناه انه ان نفق في بعض السنين ضيق المكان بحيث يحتاج البعض الى الموقوف به
صح والا فلا وظ انه على هذا لو اشترط عدم الضيق ينبغي ان يشترط عدم اتفاق الضيق وهو ايضا في الجهالة كسابقه فافهم **قوله** هذا
اذا لم يكن المانعان لا ولا ان واحدهما موجودا لا بق اذا لم يكن شيء من المانعين الاولين موجودا فلا وجه للقول بكفاية كل واحد من الثلاثة
بل يتعين ح الثالث لانا نقول ليس المراد عدم وجودهما في اول الامر بل حين تحقق احدهما والحاصل ان الاقوى عنده الاكتفاء بكل واحد
من الثلاثة اذا لم يتحقق بعده شيء من المانعين الاولين اما لو تحقق واحد منهما او كلاهما فلا بد من رفعه ايضا فافهم **قوله** والا لم يكتف بالباقي
كان الظ بحسب السياق ان يقول والا لم يكتف به اي لاحدها وهو الثالث واحد الاخيرين ولعل التعبير بالباقي للاشارة الى ان في صورة
وجود احدهما لم يكتف باحد الاخيرين ولا بمجموعهما ايضا فافهم **قوله** وكذا احدهما قال سلطان العلماء ره اي وكذا لم يكتف احدهما من قلع

وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث والسيل لتحقق الاحراز مع نية التملك كاجراء النهر ومثله ما لو اجرى ماء الغيث في ساقية ونحوها الى مكان
بنية التملك سواء احرزها فيه ام لا حتى لو احرزها في ملك الغير وان كان غاصبا للمحرز فيه لا اذا اجراها ابتداء في ملك الغير فانه لا يفيد ملكا مع احتماله كما
ابن حرزها في الانية المغصوبة بنية التملك ومن حفر بئرا ملك الماء الذي يحصل فيه بوصوله اليه كما الى الماء اذا قصد التملك او قصد الانتفاع
بالماء والمفارقة فهو اولى به ما دام نازلا عليه فاذا فارقه بطل حقه فلو عاد بعد المفارقة ساوى غيره على الاقوى ولو تجرد عن قصد التملك والانتفاء
فمقتضى القواعد السابقة عدم الملك في الاولوية معا كالغائب ومنها المعادن وهي قسمان ظاهرة وهي التي لا يحتاج تحصيلها الى طلب كالياقوت
الشجر وقلع الماء انتهى ويمكن ان يكون المراد وكذا اذا كان احدهما مستوليا لم يكف الحائط قوله وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه
الغيث والسيل لا يملك بدون ذلك وان نزل الغيث في ملكه او دخل السيل فيه صرح به في كره نعم يحصل بذلك الاولوية كما صرح به الشهيد في
قواعده وعلى هذا ولو كان يخطى انسان الى ملك الغير واخذ من ذلك الماء لم يكن لمالك الارض استرداده وكان ملكا للثاني باستيلاء يده عليه
قاله في كره ولعله لا يخ عن اشكال قوله المص ومنها المعادن كلامهم في تحقيق المعادن الظاهرة والباطنة مشوش جدا والذي يتخلص
من التامل في فتاويهم ان المعادن الظاهرة هي ما يبدو جوهرها من غير ان لا يحتاج الى حفر شيء من الارض لظهوره ولا الى عمل ومعالجة لحصوله وان
احتاج الى عمل وتعب في حفره واخذه والباطنة هي التي تحتاج الى احدهما اما بان يكون في قعر الارض كالياقوت الكائن في بطن الارض او يكون
على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما في الذهب مثلا لكن ذكروا ان القسم الثاني منها ملحق بالظاهرة في الحكم اي لا يملك الا
بالحيازة اذ لا يتصور الاحياء فيها لوجودها على وجه الارض وينبغي ان يخص ذلك بمثل تراب الذهب واشباهه مما كان على وجه الارض ولا
يحتاج الى عمل الا بعد اخراجه واخذه واما اذا حصل على وجه الارض ولكن يحتاج الى عمل لحصوله كما اذا فرض ان ارضا سبخة يحتاج الى ان يساق
الماء اليها حتى ينعقد ملحا فاجراء الماء اليها احياء لها يملك به ما ينعقد فيها من الملح على ما يظهر من فتاويهم ولعل هذا هو السر في التعرض
للعمل لحصول الجوهر في القيمة والا لكان الظاهر ان يقول ان الظاهرة هي ما يكون على وجه الارض والباطنة الى قسمين والحاق احدهما بالظاهرة
في الحكم لغوا محضا هذا اذا عرفت هذا فعليك ان تحمل كلام الشارح هنا وفي شرح يع على ما ذكرنا وان كان ظاهره لا سيما في شرح يع يوهم خلاف
ذلك والعجب انه ح عد الياقوت هنا من الظاهرة وفي شرح يع من الباطنة واعجب منه ان العلامة في كره عد الياقوت والبرام في كل من الظاهرة
والباطنة قوله لعدم اختصاصه ح كان من يقول بالقسمة لا يقول بعتبة تمام التعدد بينهما حتى يشكل في صورة الزيادة لعدم اختصاصهما
بح بل قسمة ما اراد اخذه وح لا اشكال والتحقيق في هذه المسئلة انه اذا انفصل المعدن عن مطلوبهما وتوافيا عليه فعم وامكن القسمة والحجة
ح هو القول بالقسمة على ما ذكره المص والمراد انه ينصب الحاكم قاسما يقسم بينهما على ما صرح به في كره ولو كان المراد ان القاسم يعين حصة كل
منهما حتى ياخذ كل منهما من المكان الذي خصص به لا انه يحضر القاسم ويقسم بينهما وهو ظ ولا انه بعد حضرهما واخذهما يجب ان يقسم لما يشكل
ان لعل احدهما اكثر من الاخر وح فالقول بوجوب القسمة بينهما على التساوي مشكل الا ان يحكم بوجوب اجرة المثل لما زاد عن عمل الاخر وفيه
ايضا اشكال واما القول بالقرعة ليأخذ الجميع اخرجته كما هو احد القولين في اصل المسئلة فضعيف في هذه الصورة نعم لو تشاحا في التقدم
في النيل لضيق المكان اتجه القرعة هذا واما اذا اراد المعدن عن مطلوبهما او كان يتعدد فلا يتصور النزاع بينهما الا في التقديم اذا ضاق المكان
فلا وجه للقول بالقسمة ح بل يتعين القرعة الا اذا فرض اختلاف اجزاء المعدن في سهولة الاخذ وصعوبته فلا يبعد القول بالقسمة ويمكن ان يدخل
هذه الصورة ايض في الشق الاول فعلى هذا فلا معنى للقول بالقسمة في الشق الثاني ايض فتدبر قوله والماء الذي لا يفي بغرضهما الا ظهر لا يزيد
عن غرضهما او انما القولين بخلاف ما لو لم يزد قوله والفرق ان الملك مع الزيادة لا يخفى ما في صورة التحجير والسبق الى الماء الذي لا يفي بغرضهما
لا يحصل الملك الا بعد الاحياء او الاخذ وما قبلهما فليس الا الاولوية وهي موجودة في هذه الصورة ايض فما ذكره من الفرق لا وجه له اصلا نعم ان يق
في صورة ابتناع المعدن او الماء اخذ انه لا يحصل للسابق الا اولوية السبق فلو قهره احد وتقدم عليه اثم بهذا الاعتبار لا يحصل له استحقاق
لشيء من الماء او المعدن لعدم اختصاصه ولو عادة فلا يمكن عادة ان يعين له حصة منه فلو قهر احد احدا على الفرات مثلا وجاز ما فالظ انه يملكه
اذ لا يمكن ان يق ان فيه من حصة الاخر ما ذا هذا مع وجود امثال ما جاء كثيرا بلا منازع بخلاف صورة التحجير والماء الذي لا يزيد عن غرضهما بل ما لا
يقطع بكونه وافيا بغرضهما وان وفي في نفس الامر لظهور استحقاقه ح فتدبر قوله بخلاف ما لو لم يزد وبخلاف التحجير كما ذكر في شرح يع قوله ولو
كان المعدن في الارض المختصة بالامام لا يخ هذا ينافي ما ذكره سابقا بقوله وكذا لو احيا ارضا مواتا فظهر فيها معدن فانه يملكه اذ الارض
الموات مختصة بالامام لانا نقول الارض الموات للامام ما دام مواتا وح فما يوجد فيها من المعادن ايضا له واما اذا احياها محي فيخرج عن كونها
ملكا له ويصير ملكا للمحيي فيملك بالظهر فيها من المعادن ايضا فتد قوله مما الناس في غيره شرع فهو الارض التي اشترك فيها المسلمون كالمفتوحة
عنوة قوله مما انهر الدم قال في النهاية الانهار الاسالة والصب بكثرة شبهه خروج الدم من موضع الذبح بجري الماء في النهر انتهى واما انهما
على ما نقل هنا فكان الالف فيه للاشباع كما في استكان فانه على ما قيل افتعل من المسكنة اشبعت حركة عينه قوله ويجوز اضافة
المصادر هذا من باب المص في قواعده ولا يخفى ان اضافة الجرح الى البيت وكذا الصوت الى مضاف انما هي اضافة المصدر الى المفعول كما هو المصدر اليهما
على هذا الوجه كيف يصح اضافة الفعل اليهما كما انه يوضح البيت وصار مضافا بجعلهما مفعولين كما لا يصح جرح البيت وصار مضافا بجعلهما
فاعلين كيف لا جرح البيت وصور مضافا بجعلهما من اضافة المصدر الى الفاعل فما ذكره لا يصلح شاهدا على مخالفة اضافة المصدر لاضافة الافعال
اص هذا عن بيجتنا قوله لامكان كون الجار المحذوف في او الباء اي حاصله بزكوة امه ولعل هذا اظهر قوله المص او دسا ويا فيه اي تساوى
الضعيف والذي يبقى منه واما ما ذكره الشارح كما ترى قوله فهو كرش قال في ق الكرش بالكسر وككتف لكل مجتر بمنزلة المعدة للانسان ثم ان الظ
من قوله فان اكل الجدي فهو كرش انه اذا اكل الجدي يصير هذا الشيء الاصغر كرشا ويظهر ذلك ايضا من قوله في لغة الكرش واستكرش
الانفحة صار كرشا وذلك اذا رعى الجدي النبات وهذا كما ترى يدل ان الظ ان الكرش محل الانفحة لا ان الانفحة تصير بعد الاكل كرشا نعم ربما
لا يبقى الانفحة بعد الاكل ويحمل كلام ق على هذا بان يكون فان اكل الجدي فهو كرش اي لا يبقى سوى الكرش وكذا قوله واستكرشت الانفحة

والبرام والقبر والنفط والملح والكبريت واحجار الرحى وطين الغسل باطنة وهي الموقوف ظهورها على العمل كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج فالظاهرة لا تملك بالاحياء لان احياء المعدن واظهاره بالعمل وهو غير متصور في المعادن الظاهرة لظهورها بل التحجير ايضا لانه شروع في الاحياء والاولى الحائط احياء للارض على وجه لا مطلقا بل الناس فيها شرع الامام وغيره لا يجوز وح ان يقطعها السلطان المعادن

على الاشهر لا شتراك الناس فيها وبما يمثل بالموات ينظر الى عموم ولايته ونظره ومن سبق اليها فله اخذ حاجته اخذ ما شاء وان زاد عما يحتاج اليه عليه بقت لا حقه فاستبقوا وطال زمانه امام قصرفان توافيا عليها دفعة واحدة وامكن القسمة بينهما وجب قسمته

صاحب

وان لاصق الجلد الميت للنص وعلى الثاني فما في داخلها طاهر قطعا وكذا ظاهره بالاصالة وهل يجب بالعرض بملاصقة الميت وجهان في كري الاولى التطهير ظاهرها واطلاق النص يقتضي الطهارة مطلقا نعم يبقى الشك في كون الانفحة المستثنات هل هي اللبن المستحيل ام الكرش بسبب اختلاف اهل اللغة و المتيقن منه ما في داخله لانه متفق عليه واللبن في ضرع الميت على قول مشهور بين الاصحاب مستنده روايات منها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس وقد روي نجاسته صريحا في خبر اخر لكنه ضعيف السند الا انه موافق للاصل من نجاسة المائع بملاقات النجاسة وكل نجس حرام ونسبة القول بالحل الى الشهرة يشعر بتوقفه فيه وفي من جعله اصح وضعف رواية

صار كرشا اي لم يبق منها سوى محلها الذي هو الكرش بعيد جدا وكذا حمله على ان المراد انه اذا اكل الجدي بقي للانفحة كرش بان يكون للكرش معنيان احدهما ذكر وثانيهما الانفحة بعد الاكل وكذا قوله واستكرشت الانفحة صارت كرشا اي بلغت الى المرتبة التي يقال لها الكرش بعيد جدا على انه لم يذكر هذا المعنى في لغة الكرش هذا ثم ان حكم صاحب صحاح فتقليبهم الجوهري مما لا وجه له بناء على ما هو الظ من تفسيره انطبق كلام الجوهري ايضا على ما ذكره بان يكون المراد بالانفحة هي الكرش اي الشيء الذي يصير بعد الاكل كرشا بقرينة قوله فاذا اكل فهو كرش وح يكون هو اللبن المستحيل بناء على ما ذكره من انه يصير بعد الاكل كرشا نعم لا ينطبق على ما ذكره اولا في تاويله كما لا يخفى واما حمله على ما ذكرنا بتكلف تاويله فهو ابعد من حمل كلام القاموس اليه اذ ليس في كلام حديث اللبن المستحيل اصلا فانه اذا فسر الانفحة يفهم منه انه الكرش بالمعنى المعروف يسمى قبل الاكل الانفحة وبعده كرشا وما ذكره فرق من قوله واستكرشت الانفحة مما لا يابى عن الحمل عليه واما ما ذكره في تفسير الانفحة فقد ظهر حاله بما قررناه **قوله** وان لاصق الجلد الميت للنص هذا بناء على ان الانفحة بالمعنى الاول مايعة لا يقبل التطهير فاذا ورد في النص طهارتها يحكم بطهارتها مط لا انا فقط لعدم الفائدة فيها وهذا كما ترى بل الظ انها ليست مايعة بحيث لا يقبل التطهير بل منجمدة يمكن تطهيرها وعلى هذا فهي طاهرة ذاتا واما عرضا ففيه الوجهان **قوله** والمتيقن منه ما في داخله وذلك لان الانفحة ان كانت هي ذلك فهو طاهر اصالة وهو ظ وكذا عرضا ايضا والا لا انتفت الفائدة في الحكم بطهارته على ما اشرنا اليه مع ما فيه وان كانت هي الكرش فما في داخله طاهر اصالة لانه مما لا تحله الحيوة وكذا عرضا ملاصق للكرش وهو طاهر على هذا التقدير **قوله** وما يتخلف في الكبد والقلب طاهر ايضا في الجزم بطهارة المتخلف في الكبد والقلب لزومه في حليته وتحسينه القول بالتحريم للعموم نظر فان ادلة نجاسة الدم ايضا عامة كادلة تحريمه ولا مخصص للمتخلف الا اجماع الاصحاب وفي كلام اكثرهم وقع التخصيص بالمتخلف في اللحم وهو بظاهره لا يشمل المتخلف في الكبد والقلب ولو تمسك بالتقييد بالمسفوح في قوله تعالى او دما مسفوحا حيث يفهم منه حلية غير المسفوح مط ويلزم منه طهارتها ايضا كان فبعد المساعدة عليه نقول فهذا هو المخصص للعموم الدال على الحرمة ايضا بطريق اولى فلا وجه لتحسينه القول بالتحريم للعموم **قوله** ولا فرق في طهارة المتخلف في اللحم لعل المراد ان حكمهم بطهارة المتخلف عام يشمل ما اذا كان راس الذبيحة منخفضا عن جسدها او عدمه واما المتخلف في غير اللحم فلما لم يتعرضوا له صريحا والحكم بالحاقه بالمتخلف في احتمال فلا شك ان هذا الاحتمال على تقدير الانخفاض اظهر منه على تقدير عدمه فلذا قال فلا فرق بين الصورتين خصوصا على تقدير استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي باستثنائه عن الحكم بالحلية وتخصيص الحلية بالمتخلف في اللحم فانه ح لا فرق بين الصورتين واما اذا لم يستثن ذلك وحكم بحلية المتخلف مط فلا يبعد الفرق بين الصورتين بان يحكم بحلية المتخلف في غير اللحم في صورة انخفاض الراس لا علوه هذا ولا يخفى على ما قررنا كان المناسب ان يقول لا فرق في حلية المتخلف بين كون راس الذبيحة بتبديل الطهارة بالحلية وحذف قوله في اللحم اما الاول فلان الاستثناء المذكور انما هو عن حكم بالحلية واما الطهارة فهي ثابتة عنده في المتخلف مط بلا استثناء واما الثاني فلان عدم الاستثناء لا يؤثر في الفرق بين الصورتين في المتخلف في اللحم بل في غيره واما المتخلف في اللحم فلا فرق فيه بين الصورتين سواء قيل بالاستثناء او لا وهو ظ هذا والظ ان مراده بالمتخلف في اللحم هو ما يعم المتخلف في الكبد والقلب ومراده انه لا فرق في طهارة المتخلف في اللحم بالمعنى المذكور بين الصورتين للعموم خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي ما يجذبه الى باطن الذبيحة الذي حكم بانه حرام نجس وانما كان الحكم بعد هذا الاستثناء اظهر فان علو راس الذبيحة لا يوجب الا ان يجذب النفس بعض الدم النجس الى البطن وقد حكم بنجاسة ذلك فلا ضرر فيه وعلى هذا الامر سهل علينا شيء مما اوردنا لكن فيه ان علو الراس يتوهم فيه ضرر اخر ايضا وهو ان لا يدفع الدم بالقدر المعتاد ويبقى منه في اللحم ازيد مما يعتاد تخلفه وح فالحكم بطهارته لا يخ عن اشكال الا ان يقال انه متمسك في الحكم بعدم التفاوت بين الصورتين هو العموم ويكفي في اظهرية الحكم في صورة الاستثناء المذكور ارتفاع احد الضررين المتوهمين وان بقي الاخر فتدبر ثم لا يخفى ان سياق كلامه ههنا على وجه يدل على انحصار المتخلف في البطن فيما يجذبه النفس كما هو الظ وكلامه في روض الجنان يشعر بعدمه حيث قال فيه لا فرق بين تخلفه في العروق او في اللحم او البطن ما لم يعلم دخول شيء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او للذبح في ارض منحدرة واسرعلى فان ما في البطن ح نجس ويمكن تطبيق كلامه ههنا على ما في روض الجنان بان يحمل قوله خصوصا بعد استثناء على انه لا فرق في الصورتين خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في البطن في تخصيص الحكم بالمتخلف في اللحم على ما وقع في عبارة المص وغيره فانه ح لا فرق بين الصورتين نعم لو جعل الحكم شاملا للمتخلف في البطن ايضا لكان ح فرق بين الصورتين على ما ذكره في روض الجنان فتدبر **قوله** لان المختلط يعلم ان فيه لا يخفى ان الانقباض اذا كان علامة للتذكية والانبساط يعلم انه ميتة فصار بمنزلة العلم بتميزها ابتداء نعم لو لم يجعل ذلك علامة بل تعبدا فما ذكره الش موجه لكن الظ من الرواية هو كون ذلك علامة فما احتمله المص تفريعا على الرواية ليس بضعيف نعم لو فرض انقباض جميعه في لا يمكن الحكم بتذكية شيء منه للعلم بدخول الميتة فيه لكن لو صحت الرواية لعله لم يتحقق هذا الفرض فتدبر **قوله** لمنع تحقق التراضي قال سلطان العلماء مع هذا المنع على جعل عن تراض خبرا بعد خبر ليكون قيدا لا يكون صفة للتجارة ح كون الاكل التصرف عن تراض هو تمام ما يحرم فيه فالظ ان قوله تعالى عن تراض صفة للتجارة كما صرح به المفسرون والتجارة اما مرفوع على ما قرء او يكون فاعل كان التامة او منصوب خبر الكان الناقصة وضمير اسمه ضمير راجع الى الاكتساب والاكل او التصرف المعلوم من سوق الكلام وعلى جميع التقادير يكون الاستثناء منقطعا وحاصل المعنى انه لكن كلوا ان كان تصرفكم واكتسابكم للمال تجارة صلة عن تراض فلا يستدع هذا الاحواز كل ما اكتسب حصل بالتجارة الموصوفة بالتراضي لم اكتسب ولا ريب ان المال المشترك لا يحصل كله لواحد من الشريكين بالتجارة بل بعض اجزائه فلا يجوز اكله كله بحكم الاية فظهر ضعف حجاج بعض الاصحاب وصحة جعلها وصفا للتجارة وكان ما ذكره الش من ابطال

تخرجه وجعل القائل بها نادرا وحملها على التقية ولو اختلط الذكي من اللحم مشتبه بالميت ولا سبيل الى تميزه اجتنب الجميع لوجوب اجتناب الميت ولا يتم الا بتجنب الجميع وفي جواز بيعه على مستحل الميتة قول مستنده صحيحة الحلبي وحسنته عن الصادق ع ورده قوم نظرا الى اطلاق النصوص بتحريم بيع الميتة وتحريم ثمنها واعتذر العلامة في عنه بانه ليس ببيع حقيقة وانما هو استنقاذ مال الكافر برضاه ويشكل بان من مستحليه من الكفار من لا يحل ماله كالذمي وحسنه المحقق مع قصد المذكى حسب تبعه مع ايضا ويشكل بجهالته وعدم امكان تسليمه متميزا فاما ان يعمل بالرواية لصحتها من غير تعليل او يحكم بالبطلان وما ابين من حي يحرم اكله واستعماله كاليات الغنم لانها بحكم الميتة ولا يجوز الاستصباح بها تحت السماء لتحريم الانتفاع بالميتة مطلقا وانما يجوز الاستصباح بما عرض له النجاسة من الادهان لا بما نجاسته ذاتية الثانية يحرم من الذبيحة خمسة عشر شيئا الدم والطحال بكسر الطاء والقضيب وهو الذكر والانثيان وهما البيضتان والفرث وهو الروث في جوفها والمثانة مجمع البول

ويمكن ترجيحه بان يخصص اية الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق عاد فى المعصية فى الجملة فيخص به ونقل الطبرسى

انه باغ فى اللذة وعادى سد الجوعة او عاد بالمعصية او باغ فى الافراط وعاد فى التقصير انما يجوز من تناول المحرم ما يحفظ الرمق وهو بقية الروح و

المراد وجوب الاقتصار على حفظ النفس من التلف ولا يجوز التجاوز الى الشبع مع الغنى عنه ولو احتاج اليه للمشى او العدو او الى التزود منه لوقت اخر

جاز وهو صح من جملة ما يسد الرمق وعلى هذا فيخص خوف المرض لسابق بما يؤدى الى التلف ولوظنا لا مطلق المرض او يخص هذا بتناوله للغذاء

الضرورى لا للمرض وهو اولى ولو وجد ميتة وطعام الغير فطعام الغير اولى ان بذله ما لكه بغير عوض او بعوض هو اثمن المضطر قادر عليه فى الحال او فى وقت طلبه

جعلها وصفا لها بطريق الوهم لصاحب احتجاج بناء على ما فهم من الاية لا بطالها فتأمل انتهى والظاهر ان المستدل حمل الاية على ان المراد الا ان يكون

المال الذى يؤكل منه تجارة او الا يكون تجارة صادرة عن تراض منكم فيجوز الاكل منها وحمل التجارة على ما يشمل ما ذكره من اقسام الشركة

ايضا ليدل على ما ادعاه ومراد الشارح انه اذا حمل التراضى على التراضى مطلقا اى تجارة صادرة عن تراض بالتقرير فيهما مطلقا اى حتى بالاكل منها

فيتحقق التراضى بهذا المعنى فى المال المشترك مع وان جعل صفة للتجارة اى متعلقا باصل التجارة اى يكون اصل التجارة صادرة عن التراضى

فيلزم جواز الاكل من كل تجارة وقع التراضى باصلها وان كان غير ما ذكره المستدل ومنع صريحا من الاكل منه وهو معلوم البطلان وهذا

ربما قررنا ظهر ان الشارح ايضا جعل عن تراض صفة التجارة كما هو الظاهر وذكره المفسرون وليس بناء كلامه على ما افاده سلطان المحققين فتأمل

قوله ويمكن ترجيحه بان يخصص اية الاضطرار كان مراده ان الاصل هو عدم الاثم مع الاضطرار الذى هو مؤدى قوله تعالى فمن اضطر

فلا اثم عليه تخصص ذلك وحكم بتاثيم احد من الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق اثم يقينا فيخص به

بخلاف المتجاوز عن الشبع فان التجاوز عن الشبع ليس بحرام وفيه ان قاطع الطريق اثم قطعا باعتبار قطعه الطريق واما باعتبار اكل الميتة فلا قطع

باثمه فلو كان هو المراد بالعادى يلزم اثمه بهذا الاعتبار ايضا ولا فلا وعلى كل من القولين يلزم ارتكاب خلاف اصل واحد ولا ترجيح لاحدهما على

الاخرى بل نقول ان ما ذكره الشارح يصلح مرجحا للقول الاخر فان المتجاوز وشبعه لا اضطرار له فلو حمل العادى عليه وحكم بتاثيمه لا يلزم

ارتكاب خلاف الاصل بخلاف قاطع الطريق فان الحكم بتاثيمه للاصل مع الاضطرار على خلاف الاصل فتأمل **قوله** المص ويكره الاكل

متكيا ولو على كفه فى نهاية لا اكل متكيا المتكى فى العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكى الا من مال فى قعوده معتمدا

على احد شقيه والتاء بدلا من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكاء مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذى تحته و

معنى الحديث انى اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودى له مستوفزا ومن حمل الاتكاء على الميل الى

احد الشقين تاوله على مذهب الطب فانه لا يحدر الطعام فى مجاريه سهلا ولا يسيغه هنيئا وقال فى ق قوله اما انا اكل متكيا اى جالسا جلوس المتمكن

المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام

الطلبة انتهى وانت خبير بانه ان كان المراد ما ذكرهما ان شمول الاتكاء المنهى للاتكاء على الكف تامل فتأمل **قوله** مع امتلائه يمكن لا يخفى ان

امتلاء بطنه انما هو ممكن فى زمانه وانصرافه نفسه عن الاكل ايضا كذلك وانما بعده عادة عليه فكما يمكن ان يصير انصراف نفسه عن الطعام ممتنعا

كذلك يمكن ان يصير امتلاء بطنه ممتنعا بان يحدث مثلا فيه حرارة قوية يحترق بها ما يصل اليه من الغذاء فلا عوض فتدبر **قوله** ثم القول

للمناقشة فى امتناع حمله على امتلاء البطن محال فتدبر **قوله** ولان الدية يجب دفعها الى الوارث حاصله ان الدية يجب دفعها الى اهله

للاية فلو ورث القاتل منها فاما ان يدفع نصيبه الموروث له الى الوارث الاخر ولا وجه له اذ لا شئ من ميراث احد يدفع الى غيره او يدفع

الى نفسه وانه لا يعقل وتوجيه العبارة ان الوارث فى قوله عام يشمل نفسه وقوله لا شئ اه بيان وتفصيل للشقين المحتملين وضمير اليه راجع

الى الوارث مرادا به الوارث الاخر غير نفسه وقوله لا شئ الى قوله والدفع تتمة قوله والدفع اه دفع سؤال بيان لما ادعاه اولا من يجب دفع الدية

الى الوارث الاخر للاية فتأمل **قوله** لعموم اية اولى الارحام لا يخفى انه يعنى اولى الارحام ولكونه جمع مضافا لا يجدى فى المقام اعنى اثبات ارث

الجميع من الدية اذ غاية ما يستفاد منه ثبوت الاولوية للجميع فى الجملة واما فى جميع التركة حتى الدية فلا نعم لو كان متعلق الاية ايضا عاما لكان له دلالة

على ذلك وجه وليس فليس فتدبر لا يخفى ما فى كلام الشارح من المسامحة حيث يظهر منه ان الاستدلال بعموم الاية فى المناسب والمسبب جميعا مع انه انما

المسبب اصح فتأمل **قوله** المص ولا فرق بين قرابة الولد للعصبة اذا كان لولد اللعان مانع من الارث كالكفر والقتل اذ مع وجود وارث وان كان ابعد

لا تنتهى الى الرق وان كان اقرب كما ذكره فيما اذا كان للرق من حمله المبت فالعتق فتدبر **قوله** كما لو صرح ببعضه حيا اى كما لا عبرة بحيوته

اذا خرج بعضه حيا وبعضه ميتا بان مات قبل تمام الانفصال فان المعتبر حيوته عند تمام الانفصال لان نصيبها مع الولد اى مجموع الربع والثمن

نصيبها مع الولد وعدمه او نصيبها مع الولد نصيب الزوج معه فلا يمكن اجتماع شئ منهما وهو ظ **قوله** كل فريضة لم يهبطها وذلك اما

بان لم يهبطها اصلا كما فى الاب فان له مع الولد السدس ولم يهبط عنه او لا ينقص عنه واهبطها الى فريضة اخرى كما فى الزوج والزوجة والام مع

عدم الولد واما الذى اخر فكل فريضة اهبطها لم يجعل لها فيها فرضا ونقدير كما فى البنات والاخوات لان البنت الواحدة وكذا

الاخت فريضتها النصف ثم تهبط مع التعدد الى الثلثين وهو فريضة اخرى ولو قيل ان الثلثين ليس فريضة معينة لان فريضة البنات والاخوات

وان بلغن ما بلغن فليس فريضة كل واحدة امرا معلوما قلنا فعلى هذا يرد الاشكال بكلالة الام فان لها مع الوحدة السدس ومع التعدد بالغا

ما بلغ الثلث مع عدم دخول النقص عليهم لانا نقول ان البنت والاخت وان هبطتا الى فريضة اخرى لكن قد هبطتا منها ايضا ولم يعين لها

فريضة وذلك اذا اجتمعتا مع الولد الذكر او الاخ فان للذكر ضعف الانثيين مما بقى من المال بعد اخراج المفروض وليس فريضة معينة

فتدبر **قوله** فاذا التهى الفرايض لعله اراد بالفرايض ان يجتمع مع البنت الابن مثلا او مع الاخت الاخ لا الفرايض التى توجب النقص على ما هو مذهبنا

والقول على قول العامة كالابوين والزوج اذ حينئذ يكون كالمصادرة على المط ويمكن حمل الفرايض على هذا ان يجعل هذا تفريعا على ما ذكره ويكون

بيان كون فريضة البنات والاخوات مؤخرة محالا على الظهور ولعل قوله لم يكن لهن الا ما بقى الصق بذلك لكن لا يلايم هذا تفريعه ثانيا بقوله

فاذا اجتمع ما قدم الخ والامر فيه هين ولا يبعد ان لا يجعل كلام ابن عباس اشارة الى ضابطة يعلم منها من يدخل النقص عليه بل يكون المراد ان

سواء كان بقدر ثمن مثله او زائد على ما يقتضيه الاطلاق وهو اصل القولين ويجب عليه بذل الزائد عن ثمن مثله وان اشتراه به كراهة للفتنة ولا نزاع الكره على الشراء بالله فقاتله او امتنع من بذله ولو قتل هدر دم وكذا لو تعذر عليه الثمن والاقوى وجوب دفع الزائد مع القدرة لانه غير مضطر والناس مسلطون على اموالهم ولا يكون كذلك بان لم يبذله لكه اصلا او بذله بعوض يعجز عنه اكل الميتة ان وجدها وهل هو على سبيل الحتم او التخيير بينه وبين اكل الطعام الغنى على تقدير قدرته على قهره عليه فى العبارة الاولى وقيل بالثانى لا شئ ... على قهر الغنى على الطعام بالثمن او بدونه مع تعذره لا يجوز له اكل الميتة بل يأكل الطعام ويضمنه لمالكه فان تعذر عليه قهره اكل الميتة وهو حسن ... فيكون اولى ... الاذن ... بغير عوض ... جمعا بين الحقين ... فالاولى ... كان يجب بذل ... سح بيرامل المالك ... اذ ذلك كان على وجه المعاوضة الاختيارية وهذا على وجه ... الغير بغير اذنه ... ضمنها ... فيجب ... تتمة المالك ... غيره ... عليه ... الناصب ...

منها بيان علة حدوث النقص على ما ذكروا واعلم ان الوارث مطلقا اما ان يرث بالفرض خاصة وهو من سمى الله تعالى له في كتابه سهما بخصوصه وهو الام والاخوة من قبلها

الذى قلنا انه قدمه الله هو من حكم فيه اذا اهبط عن فريضة بفريضة اخرى وحكم بعد بنوا له عنها والذى قلنا انه اخره هو من لم يحكم فيه بذلك بل حكم
له بما بقى فقد حكم في الزوج والزوجة والام اذا اهبطوا عن فريضتهم بفريضة اخرى وحكم بانه لا يزيلهم عنها احد ولا يدخل النقص عليهم واما في البنات
والاخوات فقد حكم بانه اذا التهمتهن الفرائض عن ذلك دخل النقص عليهن ولم يكن لهن الا ما بقى وبالجملة فغرضه انه قد عين في الشرع من يجب نقصه
ومن لا يدخل النقص عليه ومن يجب تاخيره ويدخل عليه النقص وهو ماعداه من الفريقين لكنهم لما لم يعرفوا ذلك سقطوا في العول هنا ولعل بعد
التامل تظهر ان هذا الصنو بكلماته واوفق فتأمل **قوله** منها بيان علة حدوث النقص على من ذكر بل بيان ضابطة من يدخل النقص عليه لعله
اراد ان فيه بيان علة الحكم بدخول النقص على من ذكر وماخذه وفيه ايضا ما فيه هذا ولو حمل كلام ابن عباس على الاحتمال الاخير الذى اشرنا
اليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتدبر **قوله** واعلم ان الوارث مطلقا لا يخفى ما في هذا التقسيم من الاختلال فانه اما تقسيم للوارث بالنسبة الى الارث
مطلقا او بالنسبة الى ارث ارث فعلى الاول لا يستقيم عد الام والاخوة من قبلها في القسم الاول فانهم قد يرثون بالقرابة ايضا كما في صورة الرد كما اعترف
به الشارح واستثناء صورة الرد يجعل قوله حيث لا رد متعلقا بالجميع لا ينفع بل يزيد الاختلال كما لا يخفى انما يستقيم عد الزوج والزوجة فيه على راى
من يقول بالرد عليهما فلا مصداق لهذا القسم اصلا الا ان يجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى القرابة فافهم وايضا ان اريد بالقسم الرابع ان يرث بالفرض
والقرابة معا دائما فمفقود او في وقت فلا بد من بيان حاله في وقت اخر وايضا فلا يقابل مع القسم الثالث لان من يرث تارة بالفرض وتارة
بالقرابة قد يرث بالفرض والقرابة معا وعلى الثانى لا يتاتى القسم الثالث بل الصواب ان يثلث الاقسام ويقال الوارث اما بالفرض خاصة كما في
كل ذى فرض عند عدم الرد عليه او بالقرابة خاصة كما في من لا فرض له واما بهما جميعا كما في ذى الفرض عند الرد ولا مجال لقسم آخر كما لا يخفى
والصواب على تقدير جعل الاقسام اربعة ان يقال الوارث اما ان يرث بالفرض خاصة وهو الزوج والزوجة او الزوجة فقط على راى من لا يقول بالرد
عليهما او عليها او بالقرابة خاصة او ما يقوم وهو من لا فرض له اصلا من الاقارب وذوى الاسباب او يرث تارة بالفرض وتارة بالفرض والقرابة او
ما يقوم مقامها جميعا كالام فانها ترث بالفرض خاصة عند عدم الرد وبالفرض والقرابة معا عند الرد وكذا كلالة الام وكذا الزوج والزوجة
على القول بالرد عليهما فانهما قد يرثان بالفرض وما يقوم مقام القرابة من السبب او يرث تارة بالفرض وتارة بالقرابة وتارة بهما معا كالاب
فانه مع عدم الولد يرث بالقرابة خاصة ومع الولد الذكر بالفرض خاصة ومع البنت الواحدة بالفرض والقرابة معا اذا لم يكن زوج وكذا البنات
اذا لم توجد الام البنت والبنات فانها ترث مع الولد الذكر بالقرابة ومع الابوين بالفرض لكن في البنت بشرط وجود الزوج ومع احدهما
بهما في البنات لكن بشرط عدم الزوج وكذا الاخوات للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع كلالة الام المتعددة بالفرض والواحدة بهما او
الاخت للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع الزوج بالفرض وبدونهما سواء وجدت كلالة الام او لا بالفرض والقرابة معا او يقال الوارث اما
ان يكون له الفرض دائما او لا والاول اما ان يرد عليه او لا والثانى اما ان يكون له الفرض او لا فهذه اربعة اقسام الاول من يكون له الفرض دائما وقد
يرد عليه كالام وكلالتها والزوج والزوجة على راى الثانى من يكون له الفرض دائما ولا يرد عليه شىء كالزوج والزوجة على راى الثالث من ليس له
الفرض دائما ولكن قد يكون كالاب والبنت والبنات والاخت للاب والاخوات الرابع من ليس له فرض اصلا وهو ظ ويمكن ان يثلث الاقسام ويقال الوارث
اما ان يرث بالفرض دائما او لا يرث اصلا وقد وقد وعلى هذا فينبغي ان يحمل ما ذكره المحقق في شرح وان لم يلايم بعض عباراته لكن في جعله كلالة
الام من القسم الثالث نظر بل الصواب جعله من القسم الاول فتدبر وبما قررنا يظهر ما في التقسيم الذى ذكره في شرح فارجع اليه **قوله** والبنات ترث
اى المتعددة فان الفرض ان يرث تارة بالفرض خاصة وتارة بالقرابة خاصة وهذا انما هو في البنات المتعددة فانهن يرثن مع الابوين بالفرض خاصة
ومع الولد الذكر بالقرابة خاصة واما البنت الواحدة فمع الابوين يرد عليها ايضا اذا لم يكن زوج فترث بالفرض والقرابة معا وانما ترث بالفرض خاصة
اذا فرض الزوج ايضا معها وان لم يبق لها تمام فرضها وكذا الاخوات فانهن ترثن مع كلالة الام المتعددة بالفرض خاصة واما الاخت فانها
ترث معها بالفرض والقرابة جميعا نعم انها ترث بالفرض خاصة مع الزوج وهو ظ **قوله** ومنها انه لو ترك جدته لا يخفى ان نقل هذا القول لا
يناسب المسئلة المذكورة ظاهرا وكانه لما كان حكم المصنف بكون الثلث للمتقرب بالاجداد بالام سواء اتحدوا ام تعددوا والثلثين للاجداد للاب
بناء على مذهب المشهور بين الاصحاب بان سهم المتقرب بالام من الاجداد الواحد والمتعدد الثلث مط سواء اجتمع مع الاجداد او الاخوة فلذا نقل هذا
القول في جملة الاقوال المخالفة للمشهور فلا تغفل **قوله** وتخلف الحكم في البنت لعل المراد ان القاعدة المذكورة يقتضى الرد على البنت لكون النقص
عليها لكن قد يتخلف الحكم لمانع وهو وجود معارض يدخل النقص عليه ايضا اعنى الابوين فان فرضهما مع الولد انقص منه مع عدمه فلذا وقع
الرد عليها ايضا ولم يختص بالبنت وفيه ان نقص فريضته في حال عنها في حالة اخرى لا يسمى نقصا عرفا والا لوجب الرد على الزوج والزوجة ايضا
وعلى كلالة الام ايضا اذ فريضتهم في صورة التعدد انقص منها في صورة الوحدة بل المراد بالقاعدة المذكورة انه اذا كان اثنان لكل منهما فريضة
ووقع النقص على احدهما بان وقع عليه اقل من فريضته بسبب اجتماع ثالث ولم يقع على الاخر فيجب ان فضل شىء يخص بهما كما اذا كانت كلالة الام والاخت
مع عدم الزوج ولا ريب ان الابوين والبنت اذا اجتمعوا مع الزوج يدخل النقص بهذا المعنى على البنت دون الابوين مع انه في صورة عدم الزوج
يكون الرد عليهما ايضا ولو نزلنا عن ذلك فنقول ان هذا في الام لا يخرج عن وجه اذ قد يكون فرضها ازيد من السدس وذلك مع عدم الولد و
الحاجب واما في الاب فلا فرض له غير السدس اصلا نعم قد يزيد نصيبه عن السدس بالرد والنقص عنه عرضا والا فكلالة الام ايضا كذلك وقد يرث كل
المال بالرد فيجب الرد عليها ايضا ويمكن ان يقال المراد ان الرد على الابوين بناء على القاعدة المذكورة بل انه لما نقص فرضهما في صورة مجامعة

المقصى عليهم من ذوى الفروض
هذا التقسيم الاربع حتى يدخل
على تقدير الرد عليه ومن يظهر لذلك
والقرابة معا وهو ذو الفرض
بالفرض او يرث بالفرض
بالقرابة ومع كلالة الام
الاخوات ترث مع الاخوة
ومع الابوين بالفرض فقد
البنات ترث مع الولد بالقرابة و
عنه او مع فقد بالقرابة
مع الولد يرث بالفرض مع
الاخت للاب لكن فالاب
والبنت وان تعددت و
وبالقرابة اخرى وهو الاب
الاعمام اوبرث بالفرض تارة
اولوا الارحام كالاخوال و
الارث بعموم الكتاب في آية
خاصة وهو من دخل في
حيث لا رد او بالقرابة
الزوج والزوجة و

ليس بجيد
لانه مع الولد لا ينقص عن السدس
عند السدس وصح مع مسئلة
من ذوى الفرض وقد يعبر
العول مقتضيتهم بحق
لذلك المقسم فتلك ويكون
وقيل العلاوة على ما كايد
في غير هذا التحقيق في كتابه
الصواب مع ذكره ما تراه
الاولى ان التنقيص كل واحد
من الاوسط فلم يترك الميت
فيما من يتهتر سوى او ما المال
كله لكن للام ثلث المال
بالتسمية لانه فرضها اخ و
الباقى بالرد وانما الاب فانه
للجميع بالقرابة اذا لا فرض له
مع كلام ولو اجتمعا فللام
الثلث مع عدم الحاجب
الاخوة والسدس مع الحاجب
والباقى من التركة عن الثلث
والسدس للاب وكذا للولد
المنفرد ان الكل وكذا بينهما
الواحد عن الابناء
سويه وللبنت المنفردة
النصف تسمية والباقى
ردا فللبنتين فصاعدا
الثلثان تسمية والباقى
ردا ولو اجتمع الذكور
والاناث فللذكر مثل حظ
الانثيين ولو اجتمع مع
الولد ذكرا كان ام انثى
منفردا ام متعددا الابوان
فلكل واحد منهما السدس
والباقى منها للاب
ان كان الولد المفروض
ابنا او بنتين او ذكور
والاناث على ما قلنا
للذكر منهم مثل حظ الانثيين
ولهما للابوين مع
بنتا الواحدة السدسان
ولها النصف والباقى
يرد على السدس مع عليهم
للابوين والبنت اخماسا
على نسبة الفريضة فيقع
جميع التركة بينهم اخماسا
للبنت ثلثة اخماس
ولكل واحد منهما خمس
والفريضة من ثلثين
لا ان اصلها ستة
فهم السدس والنصف
منها وتقيض الضرب
فخرج الكسر الى ذلك
هذا اذا الولد

مع الاجداد الاخوة المتعددين من طرفي الاب فللجد والجدة للام الثلث والباقي للاخوة والاجداد للاب بالسوية مع تساويهم ذكورية وانوثية وبالاختلاف
ولو فرض حذف الام وحذف الاب لاب فلكل واحد منهم ثلث ولو كان بدل الجد للاب جدة فلها ثلثا الثلثين اثنان من تسعة وكذا لو كان بدل الاخ
اختا فلها ثلثهما ولو خلف جدا واختا لام مع الاجداد مطلقا للاب فللاخ او الاخت السدس والباقي للاجداد ولو تعدد الاخوة للام فلهم الثلث في هذا
بخلاف الجد والجدة للام فان له الثلث وان اتحد ولو خلف الجد للام او احدهما مع الاخوة للام وجدا او جدة للاب فللمتقرب بالام من الجد وحده والاخوة
الثلث وللجد للاب الثلثان وعلى هذا فتدبر ما يرد عليك انشاء الله الحيد ان على انه يقاسم الاخوة ولا يمنع بعد الجد الاعلى بالنسبة الى الجد الاسفل المساوي

الولد بسبب الولد اي جعل لهما فريضة فاقتضت حكمته تعالى اقتضى ان يشركا معه في الردحين لما وقع عليهما من النقص لما تخلف القاعدة المذكوره
فيهما ولو امكن اجراء هذه العلة في بعض العتوه مع تخلف مقتضاها فليس ذلك نصا انما لعل التخلف فيه لمانع اخر بعدا وعلى هذا يندفع ما اورد
اولا واما ما اورده ثانيا فكانه لا يندفع به والجواب ان هذا التعسف وان القاعدة المذكورة غير كلية ولا بعينه نعم لو دل دليل عليها لتخلف الحكم عنها
في بعض الصور علمنا وهو ظ قوله ومع الاجداد ما تشكل كلالة الابوين انت خبير بانه لم يسبق تفصيل اجتماع كلالة الابوين مع الاجداد فلعل
المراد ما يشمل في موضعه من المساواة والتفصيل فان كلالة الابوين اذا اجتمعت مع الاجداد للاب فحكمها التساوي بينهما بمعنى ان الجد للاب بمنزلة الاخ
من الابوين والجدة بمنزلة اخت واذا اجتمعت مع الاجداد للام فحكمها التفاصل بمعنى ان الثلث للجد للام سواء اتحد او تعدد ومع التعدد يقسم بالسوية و
الثلثان لكلالة الابوين سواء اتحدت ام تعددت ومع التعدد والاختلاف للذكر مثل حظ الانثيين وهذا التفصيل جار في كلالة الاب وحدها
مع فقد كلالة الابوين اذا اجتمعت مع الاجداد فتدبر قوله تطرح المتداخلات اي التصنيفات فان نصيب اقرباء الام واحد يتداخل مع الاربعة سهامهم
وكذا نصيب اقرباء الاب يتداخل مع الستة سهامهم وهذا ظ لكن في الاول خروج عن الاصطلاح اذ التداخل في الاصطلاح يجب ان يكون عددين
بل ان يعد العدد والواحد ليس له عدد على المشهور ولا له عاد منها وهو ظ لكن يجري عليه المتداخل بالنسبة الى كل عدد وح فاذا طرح المتداخلون
الاعداد اي اعداد السهام يجب نسبة احدهما الى الاخر وهما متوافقان بالنصف والاوفق بما سيذكره من القاعدة ان يق حكم الواحد مع الاربعة حكم
المتباينين فيعتبر الاربعة والاثنان مع الستة متوافقان بالنصف فيجري توفقهما وهو الثلاثة فيضرب الاربعة في الثلثة يبلغ اثني عشر ثم يضرب
المجموع في الثلثة اصل الفريضة يبلغ ستة وثلثين قوله منهم من لاحظ الامومة اي اعتبر الانتساب الى نفس الميت من تضرب له بابيه وهم
اجدادهم الاربعة من قبل ابيه يقتسمون الثلثين بالتفاوت ومن ضرب اليه بامه وهم اجدادهم الاربعة من قبل امه يقتسمون الثلث بالسوية لاشتراكهم
في اصل الانتساب بالام وهذا راي الشيخ واما من لاحظ الاصل فالظ ان المراد بالاصل هو الجد اي لاحظ حال الجد هل يكون منتسبا الى الميت
بواسطة اب الميت اي جده او بواسطة ام اي جدته اي هل يكون انتسابه بواسطة ابنه او ابنته فعلى الاول ينتسب بالاب وعلى الثاني بالام وعلى
يخفى ان هذا لا ينطبق على شيء من المذهبين الاخيرين اما المذهب الثاني فلانه يقول ان ثلث الثلثين لابوي ام الاب بالسوية مع انه على هذه
القاعدة يجب ان يكون اثلاثا نعم باقي الاقسام ينطبق عليها واما المذهب الثالث فلانه يقول بان ثلث الثلثين لجد الاب وجدته لامه اثلاثا مع انه
على هذه القاعدة يجب ان يكون بالسوية وباقي الاقسام ينطبق عليه هذا واما من لاحظ الجهتين فالظ انه لاحظ كون انتساب الجد من قبل ابنه وكذا
انتساب الميت من قبل امه اي يكون الانتساب اليه بالام في كل المرتبتين بان يكون جد الام الميت قبل امها ومن سوى ذلك فهو جد لاب وهذا ينطبق
على مذهب الثالث لانه جعل ثلث الثلثين لابوي ام الام بالسوية وجعل باقي الاقسام اثلاثا هذا ولو قيل منهم من لاحظ انتساب الميت اليه بالام ومنهم
من اكتفى بالامومة في الجملة ومنهم من اعتبر الامومة في كل المرتبتين لكان منطبقا على المذاهب الثلثة على الترتيب المذكور بلا اشكال ويمكن حمل عبارة
الشرح على هذا بان يكون المراد بملاحظة الاصل ملاحظة اصل الامومة في الجملة فينطبق على المذهب الثاني والمراد بملاحظة الجهتين لعبارة الجهتين اللتين
هما منطوق القولين كما هو ظاهر بل المرتبتين من جهة الميت وجهة الجد فينطبق على المذهب الثالث ويحمل الاصل على الميت لا على الجد فينطبق على مذهب
الشيخ ويحمل ملاحظة الامومة في جميع اجداد الام اي اجداد الام في الجملة على المذهب الثاني ويحمل ملاحظة الجهتين اي جهتي المرتبتين او الميت والجد كما
ذكرنا على المذهب الثالث فتدبر قوله ثم لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو منشأ اختلافهم في مساواة الجد والجدة واختلافهما في الفرق المذكور وهيهنا
خلاف اخر بعيد هو ان يكون نصيب جدي الاربعة للاب الثلثين وللاجداد الاربعة للام الثلث متفق عليه بينهم واما بعد ذلك المرتبة فالشيخ
اعتبر الثلث والثلثين في نصيب المتقرب بالاب وبالام وفي القولين الاخيرين اعتبر القسمة اثلاثا في نصيب المتقرب بالام ايضا ففيها يجب تفصيل كل من
الجدين كالاب على جدتين للام وكان نظر القولين الى ان كل سهمي الاب والام انما يرثه اقرباؤهما من الجد باعتبار التقرب بهما فكانه ينتقل اليهما ثم الى
اقربائهما فيجب ان يقتسم كل منهما بالثلث والثلثين كما في ميراثهما واما على الشيخ فلا حظ في ذلك في اقرباء الاب والام فكانهم نظروا فيها الى ان
سهمهما ينتقل ابتداء الى اقربائهما من غير نظر الى انه ينتقل اليهما ثم اليهم فيجب ان يقتسم بينهم من غير اقتسام بالثلث والثلثين ولعلهم في الفرق نظروا
الى ان الاجداد بمنزلة الكلالة لذكرها وروى في الاخبار وثلث الام ينتقل الى كلالتها بالسوية من غير تفصيل للذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل اليهم
ابتداء من غير نظر الى انتقال اليها ومنها اليهم بخلاف نصيب الاب فانه يقسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم .... فلذا
حكموا في اجداد الطرفين بناء على هذا التفرقة قوله وقيل للاحوال الاربعة لم يذكر في مسألة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل
قوله او من حكمه الاولى حذف قوله ومن حكمه قوله اجودها هو الذي دلت عليه الرواية الصحيحة في المرأة تدل على ما ذكره واما في الرجل فلا
دلالة لها على ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح يع والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك قوله ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين
اب هم جميع الاولاد سواء كان المعتق رجلا او امرأة على القول الاول وفيما اذا كان المعتق رجلا على قول الخلاف والاولاد الذكور خاصة فيما
اذا كان المعتق رجلا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين لمساواتهم في الطبقة ونبه على خلاف ابن الجنيد حيث حكم
باختصاصه بالولد قوله على ما سلف من مشاركة البنات للبنين وعدمها فعلى الاول تشارك الام الاولاد الوارثين وعلى الثاني لا تشاركهم
فعلى الاول ترث بعضهم مع الولد على القول الاول مط وكذا على قول الخلاف فيما اذا كان المعتق رجلا ولا ترث على قول النهاية مط ولا على قول الخلاف
فيما اذا كان المعتق امرأة والاقوى انها تشاركهم اي ما ذكرنا من انها هو الاقوى في مقابلة قول ابن الجنيد باختصاصه بالولد وعدم مشاركة

للاخوة لا طلاق النصوص بين ذوي الاخوة والاجداد الصادق بين الاخ وكذا ابن الاخ وان نزل نعم الاجداد العليا وان كانوا سابقين للاخوة المتقربين بتبعة على والاعمام لما ذكرتم بمنع الجد الاعلى الادنى والجدة وان كان للاخ الجد بالنصب الاعلى كلهم وان كان للابوين فلا الاخوة ولا تبعه وكذا يمنع كل طبقة من الاجداد من فوقهما وكذا يمنعهم الاخوة والاخ وان كان للام وعكسه الاخت ابن الاخ وان كان للابوين لانه حجة واصله يمنع الاقرب منهما الا بعد وكذا يمنع ابن الاخ مطلقا وعلى هذا القياس يمنع كل اقرب بمرتبة وان كان للام الابعد وان كان للابوين خلافا للفضل بن شاذان من تقدمنا حيث جعل للاخ من الام السدس والباقي لابن الاخ للابوين كما مر وكذا لم يحكم في الاولاد المترتبين بحجب اجتماع السببين وضعف بتفاوت الدرجتين المسقط لاعتبار السبب الزوج والزوجة العاشرة مع الاخوة والاجداد مطلقا باجتماعهم والاعمام فيهم نصيبهم الاعلى الاعلى والجدة النصف والربع والام للام الاخوة للام الاعلى وللمقتسمين او الصنف الاعلى والثلث تمام الاصل والتالية للابوين والاجداد الاخوة او الاجداد حصة الابوين مع عدمهم ذو فرض من الاجداد لذو فرض تتقاسم الاجداد حصة ولاخت ولاخوة مع الام للابوين الاب والجدة للام ثلث النصف كما لهم ثمن نصفه ما ينقص نصيب الجد

الاخوة والاخوات من قبل الاب لام او الاب او الام ولا يوث المتقرب بالام من الاخوة وغيرهم كالاجداد والجدات والاعمام والعمات والاخوال والخالات لها ومستند
ذلك كله رواية السكوني في اللحمة خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة فيبقى الباقي والاقوى ان الاناث منهم في جميع ما ذكر لا يرثن لخبر العصبة وعلى هذا فيستوي الاخوة الاب
واخوة الابوين لسقوط نسبة الام او الابوين من يتقرب بهما وانما المقتضي لتقرب الاب هو مشترك فان عدم قرابة المولى اجمع فمولى المولى هو الوارث ان
اتفق ثم مع عدمه فالوارث قرابة مولى المولى على ما فصل فان عدم فمولى مولى المولى ثم قرابته فعلى هذا فان عدموا اجمع فضامن الجريرة وهي الجناية
وانما يضمن مباشرة كالمعتق في واجب جر الاصل حيث لا يعلم له قريب فلو علم له قريب وارث وكان له معتق او وارث معتق كما فصل لم يصح ضمانه ولا يرث

الابوين ايضا فافهم **قوله** اختص الارث بالاب هذا بناء على ما هو الاقوى عند الشارح من عدم مشاركة البنات للبنين اذ لو عدم الولد اختص
الاب بالارث وان كان مع الام واما على القول بالمشاركة فمع عدم الولد تشاركه الابوان هو مع وجودهما ومع وجود احدهما اختص به ويمكن
ان حمل كلام المصنف على انه في صورة وجود الاب وحده واحال حال الصورتين الاخيرتين على ما علم مما ذكره من بناء حكم الامر على ما سلف فافهم **قوله**
المص الاخوة والاخوات فان عدموا فالاعمام والعمات فان عدموا فاعمام الاب وعماته وهكذا **قوله** ومستند ذلك الى ما حكم به في الاولاد و
كذا الاخوة والاخوات وما بعدهم من المراتب الذي ذكرنا وكانه كان في ذلك ايضا في كلام الشارح فيلائم كله فافهم **قوله** خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة وهي
اخبار العصبة ولا يخفى ان تلك الاخبار على ما ذكره الشارح انما هو ينطبق على مذهبه فالتخصيص المذكور لا يكفي في الجمع بينها وبين خبر اللحمة بعيد جدا
بخلاف تخصيصها بما عدا المتقرب بالام فانه لا بعد فيه كذلك ولما كان خبر اللحمة معتبرا عندهم فارتكبوا فيه هذا التخصيص الذي لا بعد فيه جدا
ليمكنهم العمل ايضا باخبار العصبة في الجملة ولم يبالوا بترك العمل بها في الجملة ولم يخصصوا بما تقتضيه اخبار العصبة حتى لا يلزم ترك العمل بها اصلا
لبعده جدا هذا مع اعتضاد خبر اللحمة في ارجل موثقة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا هنا على ما ذكره الشارح والظاهر كما اشرنا اليه ان اخبار العصبة ليست
الا فيما كان المعتق انثى وينطبق على مذهب الخلاف وعلى هذا يخصص خبر اللحمة بما اذا كان المعتق رجلا وكلا احد فيه فتدبر **قوله** ولو اجتمع معه
في الفرض فلو جامع احد الابوين والخنثى زوج يضرب الاربعة مخرج الربع في الفريضة وهي اربعة وعشرون يبلغ ستة وتسعين ويأخذ الزوج
الربع اربعة وعشرون واحد الابوين ثلاثة اضعاف نصيبه الذي هو الخمسة خمسة عشر والخنثى ثلاثة اضعاف نصيبه سابقا وهو تسعة عشر اعني
سبعة وخمسين ولا يخفى فساده اذ على هذه الطريقة يجب ان يدخل النقص على الولد اكثر فكيف احد الابوين لا ينقص فرضه عن سدس الاصل فظ
وعلى هذا يجب ان ينقص فرضه عن سدس الاصل فانه سدسه ستة عشر ونصيبه على مقتضى ما ذكره خمسة عشر هذا مع ان نصيبه فيما نحن فيه
يجب ان يزيد على سدس الاصل فانه على تقدير انوثية الخنثى يكون فرضها النصف ثلثه وللزوج الربع واحد ونصف ولاحد الابوين سدس
فيبقى نصف سدس يجب ان يرد على الخنثى واحد الابوين ارباعا فكيف ينقص نصيبه من سدس الاصل فالحق بعد ضرب الفريضة في مخرج الربع
ان يعطى الزوج الربع ويأخذ نصيب احد الابوين على تقدير ذكورية الخنثى وهو سدس الاصل اعني ستة عشر ونصيبه على تقدير انوثيته و
هو ثلثة ارباع الباقية ويعطى نصفهما وهو سبعة عشر وكان الشارح جعل نصيبه على تقدير الذكورية سدس ثلثة الارباع وهو اثنا عشر فجعل
النصف خمسة عشر ولا يخفى فساده واما الخنثى فيجب ان يأخذ نصيبه على تقدير الذكورية وهو ما بقي بعد الربع والسدس اعني ستة وخمسين
نصيبه على تقدير الانوثية وهو ثلثة ارباع الثلثة الارباع الباقية بعد اخراج فريضة الزوج اعني اربعة وخمسين ويعطى نصفهما وهو خمسة و
خمسون لا سبعة وخمسون على تقدير ما فعله الشارح وانما يستقيم ما ذكره لو كان نصيبه على تقدير الذكورية خمسة اسداس الثلثة الارباع الباقية و
هو ستون ويكون السدس الباقي لاحد الابوين وقد عرفت فساده وقيل عليه مجامعة الزوج هذا انما القاعدة المذكورة انما يصح في الفروض
التي لم يكن فيها ما يخرج من الاصل سوى الزوج او الزوجة كان يكون خنثى مع انثى فذكرا ومعهما على ما فرضها في يع فانه اذا فرض الزوج معهما
فيجب ضرب الفريضة في اربعة فيكون الربع للزوج ويكون لكل واحد من البواقي ثلثة اضعاف نصيبه على تقدير عدم الجامعة ولا خلل فيه ومثله
في الزوجة ويمكن جعل الفروض في كلام الشارح اشارة الى خصوص الفروض التي ذكرها المص فيطابق ما في يع ولا يرد عليه ما اورد فافهم **قوله** ولو امكن
الاخر لجبار الممتنع او تولى طهارته ففي الاجزاء نظر اي عن الممتنع او من تولى له نظر من الشك المذكور اي الشك في وحدته فيحتمل التعدد فلا يجزي واما
الاجزاء عن الاخر فكانه ليس محلا للنظر سواء كان واحدا او متعددا **قوله** كالحوله والادهم كانه متعلق بقوله فلو ابراه لا بقوله غيرهم فافهم
قوله ولا يرث الثاني المفروض موته ثابتا مما ورث منه الاول قال سلطان العلماء لا يخفى ان خلاف المفيد وسلار في ارث الميت المفروض
موته او لا مما ورث منه الثاني حيث ذهبا الى ارثه منه وورث العكس كما صرح به الشارح في شرحه على يع فقال لا يتوهم احد عكسه لتعليل ذكره وقد
نقلنا عبارته في بيان مذهبهما كما ستعلم وعلى هذا لا ينطبق عبارة الكتاب بحسب الشرح الا على رد العكس المذكور دون ما هو محل الخلاف وما هو
مذهب المفيد وسلار ويمكن توجيه المتن بحمل الثاني والاول في عبارته على الثاني في الارث والاول لا يخفى ان الثاني في الارث هو المفروض
او لا موته والاول في الارث هو المفروض وح ينطبق عبارة المص على راي المفيد وسلار بلا غبار والظاهر ان المراد من هذه العبارة ذلك على ما وقع
في اكثر كتب الفقه واما توجيه عبارة الشرح حيث قيد الثاني بالمفروض موته ثانيا فيحتاج الى تكلف حتى ينطبق العبارة على خلاف مفيد وسلار
اما بجعل الثاني مفعولا لا يرث مقدما على فاعله وهو لفظ الاول او بجعل لفظ المفروض منصوبا مفعولا لا يرث لا بيانا للفظ الثاني كما
هو الظاهر ويكون المراد بالثاني الثاني في الارث ولا يخفى بعد التوجيهين ويحتمل ان قوله ثانيا متعلقا بالموت لا بالمفروض فيكون المراد بالثاني ما
فرض موته مؤخرا وهو يتحقق في كل من الفرضين فالميت الاول في الفرض الاول هو الميت المؤخر في الفرض الثاني وبالعكس وح يشمل العبارة
مذهب المفيد وعكسه ايضا فتامل انتهى ثم لو اريد التخصيص برد مذهب المفيد فالابعد ان يكون قوله مما ورث منه بلفظ الماضي يرشد اليه فان ما
ورث منه الاول انما يتحقق في الفرض الثاني واما في الفرض الاول فلم يرث بعد من فرض موته اولا شيئا فافهم ويحتمل ان لا يكون المفروض موته
ثانيا بيانا للثاني بل المراد ان المراد بالثاني هو الثاني من المفروض موته ثانيا فان كلا من المفروض موته اولا والمفروض موته ثانيا اثنان و
المراد انه لا يرث المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول هنا ويمكن ايضا ان يجعل قوله ثانيا متعلقا بيرث اي الوارث الثاني المفروض موته
ثانيا اي في المرتبة الثانية مما ورث منه الاول والتقييد بالمفروض موته للاشعار بمنشأ الحكم وانه لما فرض موته فكيف يرث ثانيا مما ورث

المضمون الضامن الا
ان يشترك الضمان بينهما
ولا يشترط في الضمان
عدم الوارث بل في
المضمون ولو كان للمضمون
زوج او زوجة فله
نصيبه الاعلى والباقي
للضامن وصورة عقد
ضمان الجريرة ان يقول
المضمون عاقدتك على
ان تنصرني وتدفع عني
وتعقل عني وترثني فيقول
قبلت ولو اشترك العقد
بينهما قال احدهما على
تنصرني وانصرك وتعقل
عني واعقل عنك وترثني
وارثك وما ادى هذا
المعنى فيقبل الاخر وهو
من العقود اللازمة
فيعتبر فيه ما يعتبر فيها
ولا يتعدى الحكم الضامن
وان كان له وارث
ولا يجب للمضمون
وارث بعد العقد فيحتمل
بطلانه او مراعاته
بموت المضمون كذلك
وجهان اجودهما
الاول لفقد شرط
الصحة فيقدح طاريا
كما يقدح ابتداء ثم
مع فقد الضامن
فالوارث الامام عم
مع حضوره لا لبيت المال
على الاصح فيدفع اليه
يصنع به ما شاء و
لو اجتمع معه احد الزوجين
فله نصيبه الاعلى كما
سلف وما كان يفعله
امير المؤمنين عم من
قسمته في فقراء البلد
الميت وضعفاء
جيرانه فهو تبرع

منه الاول

بل هو على الاستحباب ولو سلم فانما يقدم الاضعف تعبدا لا لعلة معقولة فان كثير علل الشرع والمصالح المعتبرة في نظر الشارع خفية عنا نعجز عن
ادراكها والواجب اتباع النص من غير نظر الى العلة ولتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق كاخوين لاب فينتفي اعتبار التقديم ويصير مال كل منهما لورثة الآخر
وعلى اعتبار تقديم الاضعف وجوبا كما يظهر من العبارة وظاهر الاخبار يدل عليه منها صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام واستحبابا على ما اختاره في س لو غرق الأب
وولده قدم موت الابن فيرث الاب نصيبه منه ثم يفرض موت الاب فيرث الابن نصيبه منه ويصير مال كل الى ورثة الآخر الاحياء وان شاركهما مساو انتقل
الى وارث الحي ما ورثه ولو لم يكن لهما وارث صار ما لهما للامام ع وذهب بعض الاصحاب الى تعدي هذا الحكم الى كل سبب يقع منه الاشتباه كالقتيل والحريق

منه الاول فانه مستلزم لفرض الموت بعد الحيوة على ما فصله فتد **قوله** بل هو على الاستحباب الا يخفى ان الاستحباب ايضا لا بد له من فائدة فلا فائدة في
هذا المنع **قوله** ولتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق كانه متعلق بمقدر يعلم من نظم الكلام اي وضعف ايضا هذا الاستدلال لتخلفه مع تساويهما
في الاستحقاق ولو كان بالتاء ليكون عطفا على قوله بمنع وجوب تغليبه لكان اظهر ثم التمسك بعدم القول بالفصل يدفع هذا الاعتراض
كما لا يخفى **قوله** او اسقط اقلهما من الاكثر اي اسقط الاقل من الاكثر مهما امكن فما بقي فهو اقل بالنسبة الى الاقل الاول فيسقط ما بقي من الاكثر وهكذا
حتى ينتهي الى الواحد **قوله** والمتوافقان هما اللذان يعدهما غير الواحد وان كان ذلك الغير هو نفس احدهما حتى يشمل مثل الثلثة والستة وفي
الكلام مسامحة **قوله** ويلزمهما انه اذا اسقط اقلهما آه على الطريق الذي ذكر في المتباينين **قوله** بقي اكثر من واحد اي يبقى في اخر مرتبة البقا
اكثر من واحد فاذا اسقط بعد ذلك لا يبقى شيء واما المتباينان فلا يبقى منهما من الاكثر في اخر مرتبة البقاء الا واحد **قوله** نسبة الاعداد بالوفق
وان كان مع التوافق التداخل يجوز ايضا ان يطرح المتداخل ويعتبر العدد كما اشار اليه الش في بيان حكم التوافق والتداخل ولقد كان بنا
كما صح في مسئلة اجتماع الاخوة والاجداد من الطرفين على هذا الطريق فتذكر **قوله** التكليف بما لا يطاق اراد به ما يشمل الحرج المنفي في الدين فانهم
قوله بناء على ان الشهوة غير مقدورة بل انما هي ميلان النفس في توقانها وليست ملائمها بيدها ولا تحت اختيارها فلا يمكن اجبار احد ولا اكراهه
عليها **قوله** وان الخوف اي الخوف من الله تعالى يمنع من انتشار العضو وانبعاث القوة فاذا وطئ علم انه لم يكن له الخوف منه تعالى بل كان بميله
شهوته فلا اكراه وفيه ان الشهوة وما يتبعها من الانتشار والانبعاث المذكورين امور طبيعية ربما يحصل عند مشاهدة ما اشتهيه او يتخيله و
الخوف من الله تعالى لا يوجب عدم حصول تلك الطبيعة كما في شهوة ساير المحرمات من الاطعمة والاشربة غايته المنع عن الاتيان بمقتضاها ويمكن
ان يقال ان مع الجبر والتقية يرتفع الخوف من الله لوجوب التقية بل الخوف منه تعالى في خلافه وح فلا مجال لتوهم منع الخوف اصلا وربما يحمل الخوف
على الخوف من المكره فان الخوف ممن هدده على عدم الوطي يمنع من الانتشار وانبعاث القوة ولا يخفى سخافة دعوى الكلية نعم الخوف منه ربما يمكن ان
يمنع منهما في بعض الاحيان واما كليا فلا وح فلا ينفع المستدل والعلامة في لف حمله على هذا الوجه حيث قال الاكراه يتحقق في طرف المرأة قطعا
وفي تحققه في الرجل اشكال ينشأ من انه لا يحصل الا من ميل وقصد فان الخوف يقطع الشهوة ويمنع الانتشار فاذا وطئ لم يكن مكرها ومن ان الخوف
من ان لا يفعل بالفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك فتدبر ثم صلبه ويمكن حملنا كلامه على تقدير حمل الخوف على الخوف منه تعالى في الفعل بل في علمه
لكنه بعيد جدا فتدبر ثم ههنا وجه اخر اشار اليه في شرح يع وهو ان انتشار العضو وانبعاث القوى يتوقف على الميل النفساني المنافي لانصراف النفس عن
الفعل والاكراه ملزوم للانصراف المذكور فلا يمكن الاكراه على الوطي المتوقف على الانتشار والانبعاث المذكورين وفيه ان الانتشار والانبعاث
المذكورين ربما حصلا بالطبع على ما عرفت والانصراف عن الفعل كان باعتبار الشرع لا بالطبع والاكراه على الشيء انما يستلزم الانصراف عنه في الجملة
لا الانصراف الطبعي حتى لا يمكن الاكراه ههنا فتد **قوله** غير متوقف على ذلك اي على الشهوة انتشار العضو وانبعاث القوة قوله لو سلم اي
لو سلم توقف على الاختيار وعدم الاكراه وسلم ايضا منع الخوف منه اشارة الى ما ذكره من ان الشهوة لا تحصل بالاكراه بل انما هي بميلان النفس
توقانها وكذا ما ذكره من ان الخوف من الله تعالى يمنع من الانتشار والانبعاث ثم بل الشهوة امر طبيعي ربما تحصل عند مشاهدة النفس المشتهيه
وان مال النفس عنه وانزجر لكان تحريم الشرع وتحرجه وذلك كاف في امكان تحقق الاكراه على الشهوة اي على المقدمات التي يتبعها الشهوة بالطبع
مع عدم حصولها بالفعل والا فلا اشكال الصا اذ لا اكراه على الشهوة بل على ما يتوقف عليها وكذا انتشار العضو وانبعاث القوة تابع للشهوة
قد يحصل مع وجود الخوف المذكور بلا ريبة وعلى تقدير حمل الخوف على الخوف من المكره توجه المنع اظهر كما اشار اليه ثم ان ضمير توقفه ومنه في
كلام الش يمكن ان يرجع الى ذلك اي كل من الامور الثلثة وتوجيهه ان المستدل وان لم يدع توقف الجميع على الاختيار بل توقف الشهوة فقط
وكذا لم يدع منع الخوف من الجميع بل الانتشار والانبعاث لكن لما يظهر تفاوت بينها من الحكمين جمع الش بينها فيهما ويمكن ان يرجع ضمير
توقفه الى الاول من ذلك المذكور وضمير منه الى كل من الاخيرين منعا توافقها ما ذكره المستدل وعلى الوجهين فالمراد بالتوقف على الاختيار الذي
منعه وهو عدم الحصول بالاكراه كما اشار اليه لانه لا يحصل الا بالاختيار والقدرة كما هو ظاهره كيف والمستدل انما ادعى عدم كونه مقدورا
ويمكن ان يجعل المنع الثاني اشارة الى منع ما ذكره المستدل صريحا من منع الخوف عن الانتشار والانبعاث كما في الوجه الثاني ويجعل المنع الاول
اشارة الى منع ما يستفاد من كلامه وهو ان الجبر على الشهوة بل على الشيء مطلقا يتوقف على الاختيار اي على كونه مقدورا يكون زمامه بيده فا
ثم بل يصح الجبر على مثل الشهوة مما لا يحصل بالطبع عند مباشرة مقدماته التي تحت القدرة والاختيار وان لم يكن هو بنفسه تحت القدرة ابتداء فتد
قوله وقد روي عن علي عليه السلام قال سلطان العلماء الظاهر ان المراد بنقل الرواية تاييد ما ذكره انه اقوى حيث تدل على انه ع حكم بجلد حد
الفجور على المرأة مع ان المرأة نسبة الفجور الى فلان كما فيما نحن فيه تامل انتهى ولعل تجويزها ثبت بغير هذا الاثر ايضا بقرينة قوله ع اذا سألنا الفا
وكذا عدم اعتبار التكرار في الاقرار ويكون الغرض ان بذلك الاقرار ثبت حد الفرية ايضا وعلى هذا فلا تاييد فيه لما ذكره **قوله** المحصن
غير علم بسبب التحليل ويسقط الحد بادعاء سبب التحليل كالزوجية والملك ولا يكلف بينة ولا يمينا على ما صرحوا به لكن ح في ثبوت حد القذف
بالزنا بالاتيان بالشهود كلام مع سقوط الحد عنه بتلك الدعوى اشكال وكذا في ثبوت الحد على مثل تلك الشهود اذا لم يبلغوا النصاب
اشكال ولم اجد في كلامهم التصريح بهذين الفرعين وقد استشكل المحقق الاردبيلي في اصل المسئلة اي قبول شهادة الشهود على هذا الوجه
وهو في موقعه فتد **قوله** وهل يشترط حضورهم في مجلس الحكم دفعة كلام الش ههنا لا يخلو عن تشويش وتوضيح المرام ان المعروف من مذهب

الاصحاب

لو جودا لعلة وهو
ضعيف لمنع التعليل
الموجب للتقديم مع
كونه على خلاف الاصل
فيقتصر فيه على موضع
النص والوفاق ونحو
كان الموت حتف الانف
فلا ... ولا توارث
ق رحمه الله مع الاشتباه
اجماعا

في مواريث المجوس اذا
ترافعوا الى حكام الاسلام
وقد اختلف الاصحاب
فيه فقال يونس بن
عبد الرحمن انهم يتوارثون
بالنسب والسبب الصحيح
دون الفاسد و
تبعه النقي وابن ادريس
محتجا ببطلان ما سواه
في شرع الاسلام
يجوز لحاكمهم ان يرتب
عليهم اثرا وقال الشيخ
وجماعة يتوارثون
بالصحيحين والفاسدين
لما رواه السكوني عن علي ع
انه كان يورث المجوسي
اذا تزوج بامه واخته
وابنته من جهة انها امه
وانها زوجته وقول الصادق ع
لمن سب مجوسيا وقال انه
مجوسيا وقال انه تزوج
بامه واخته وابنته من
جهة انها امه وانها
زوجته وقول الصادق ع
لمن سب مجوسيا
قال انه تزوج بامه
ان علمت ان ذلك
عندهم هو النكاح
بعد ان زبر الساب
وقوله ع ان كل قوم
دانوا بشيء يلزمهم
حكمه وقال الفضل
بن شاذان وجماعة منهم [illegible]

[illegible] المجوسي يتوارثون بالنسب [illegible] الصحيح والفاسد والسبب الصحيح لا الفاسد [illegible] اما الاول [illegible] وان المسلمين يتوارثون [illegible] بما يثبت به النسب [illegible] وهي موجودة فيهم وان [illegible] فلا يقع [illegible] حكم بينهم بما انزل الله [illegible] فاحكم بينهم بالقسط [illegible] والمنفي هو الفاسد [illegible] ولا تتبع اهواءهم [illegible] وهذا هو الاقوى [illegible] ابن ادريس عن [illegible] الفاسد منهما [illegible] النسب

بحيث غابت الحشفة او قدرها في القبل فلو انكر من يملك الفرج على الوجه المذكور وطي زوجته صدق بغير يمين وان كان له منها ولد لان الولد قد يلحق من اسرها
المني بغير وطي فهذه قيود ثمانية احدها الاصابة اي الوطي فلا عبرة بمجرد العقد ولا الخلوة التامة ولا اصابة الدبر ولا ما بين الفخذين
ولا في القبل على وجه لا يوجب الغسل ولا يشترط الانزال ولا سلامة الخصيتين فيتحقق من الخصي ونحوه لا من المجبوب وان ساحق ثانيها ان يكون الواطي بالغا
فلو اولج الصبي حتى غيب مقدار الحشفة لم يكن محصنا وان كان مراهقا وثالثها ان يكون عاقلا فلو وطي مجنونا وان عقد عاقلا لم يتحقق الاحصان ويتحقق
بوطي عاقلا وان تجدد جنونه ورابعها الحرية فلو وطي العبد زوجته حرة وامة لم يكن محصنا وان عتق ما لم يطا بعده ولا فرق بين القن والمدبر والمكاتب
بقسميه والمبعض و
خامسها ان يكون
الوطي بفرج فلا يكفي
الدبر والتفخيذ ونحوه
كما سلف وفي دلالة
الفرج والاصابة على
ذلك نظر لما تقدم
من ان الفرج يطلق لغة
على ما يشمل الدبر و
لا اطلاقه عليه فتخصيصه
هنا مع الاطلاق وان
دل عليه العرف ليس بجيد
وفي بعض الكتاب باه
قوله قبلا بعد قوله
فرجا وهو في اصله
تقييد لما اطلق منه
ومعه يوافق ما سلف
وسادسها كونه مالكا
له بالعقد الدائم او
ملك اليمين فلا يتحقق
بوطي الزنا ولا الشبهة
وان كانت بعقد فاسد
ولا المتعة وفي الحاق
التحليل بملك اليمين
وجه لدخوله فيه من
حيث الحل ولا ابطال
الحصر المستفاد من الاية
ولم اقف فيه هنا على
شيء وسابعها كونه
متمكنا منه غدوا و
رواحا فلو كان بعيدا
منه لا يتمكن في احدهما
او فيما بينهما او محبوسا
لا يتمكن من الوصول
اليه لم يكن محصنا وان
كان قد دخل قبل ذلك
ولا فرق في البعد بين
كونه دون مسافة القصر
وازيد وثامنها كون
الاصابة معلومة و
يتحقق العلم باقراره
بها او بالبينة لا بالخلوة
ولا الولد لانها اعم كما
ذكر واعلم ان الاصابة

الاصحاب اشتراط اجتماعهم حال تاديهم الشهادة فعبر والظ منه اشتراط حضور الجميع عند اقامة الشهادة ويحتمل ان يكون المراد اشتراط ان لا يحصل بين
الشهادات تراخ عرفا نظرا الى ان العلة الموجبة للاجتماع على ما يستفاد من كلامهم ومن الرواية المنقولة هي لزوم تاخير القذف لو لم يجتمعوا وهي لا تدل
على اعتبار ازيد من ذلك ذهب في الى اشتراط حضورهم في مجلس الحكم دفعة قبل الاجتماع على الاقامة وح فلا لو لاحقوا وافصلت شهاداتهم بحيث
لم يحصل التاخير حدوا على مذهبه بطريق اولى واما على مذهب غيره فيحتمل عدم القبول نظرا الى ظ كلامهم والقبول نظرا الى الاحتمال المذكور
هذا اذا عرفت هذا علمت ان حكم الش اولا بان المراد من اجتماعهم حال اقامتها ان لا يحصل بين الشهادات تراخ عرفا ثم هذا الترديد والتفصيل منه
ليس على ما ينبغي الا ان لا يكون غرضه هناك الجزم بذلك بل ذكره بناء على انه احد الاحتمالين لكلامهم كما يظهر من تفصيله بعده وانما كان غرضه
ثمة بيان ان المراد ليس اشتراط تلفظهم بالشهادة معا وان جاز عقلا وشرعا فتدبر قوله بحيث غابت الحشفة او قدرها في القبل اه اي منه انه جعل
الاصابة المعلومة اشارة الى هذا المعنى ولا يخفى انه ح لا يتوجه ما سيذكره من ان الاصابة اعم مما يعتبر منها فالظ كما يستفاد مما ذكره في باب العقد
الثامن انه حمله على انه يشترط ان يكون الاصابة معلومة بقرينة ما فرعه عليه وقوله بحيث غابت اه تفسير من قبل نفسه فيتوجه ما ذكره فافهم قوله
ولامكان عود البكارة لا يقال اذا امكن عود البكارة فليس بين الشهادتين تعارض فيجب ثبوت حد الزنا لانا نقول انه وان امكن ذلك لكنه بعيد
جدا فيبقى التعارض ظاهرا كما اشار اليه الش وهو يكفي لدرء الحد كما ان امكان العود وان بعد يكفي لدرء الحد عن الشهود وبالجملة فاولى شبهة يكفي
لدرء الحدود قوله حد الشهود للقذف هذا لو لم يحتمل تاخر عروض الرتق والجمع على الزناء المشهود به وان بعد والا فالظ انه لا يحد الشهود
كذا الشهود عليه ايض على قياس ما ذكره في البكارة قوله في الحاشية في الفرق نظر اه اي بين صورة شهادتهن بكون المرءة رتقا وبين اصل
المسئلة وهو شهادتهن بالبكارة نظر من حيث التعارض فيهما وان افترقا باعتبار الوجه الاخر وهو ان كان حين البكارة فانه خصوص الشهادة بالبكارة
ولا يخفى انه لا يحصل لما رواه الحسن بما ذكره الشرع فان مفاد ما ذكره في الشرع ليس الا الحكم بحد الشهود هنا لعدم جريان الوجه الثاني للدرء فيه واحتمال
التعرض للوجه الاول فهو التعارض ومفاد الحاشية ايض ليس الا هذا وكان المراد في الفرق على ما ذكره نظر للتعارض بين الشهادتين وهو يكفي
سند الدرء وان لم يتم اليه الوجه الاخر فافترقا فيهما من الوجه الاخر لا يضر بالحكم هنا وانما تخصيص احتمال السقوط بالاول هو الشهادة بكون المرءة بقاء
دون الثاني وهو كون الرجل مجبوبا مع جريان التعارض في الصورتين فكانه باعتبار ان في الثاني لم يعتبر مجرد الشهادة بالجب بل ثبوت ذلك فكانه
اراد به انه علم ذلك قطعا الا ان يكون بمجرد شهادة وح فشهادة شهود الزنا لا يعارض فلما فرض في الثاني الثبوت دون الاول لانه مما يشتبه
فيه غالبا بالتفتيش بخلاف الاول لتعسر حصول العلم به واما لو فرض في الثاني ايض مجرد الشهادة بالجب ولم يمكن التفتيش الى ان يحصل العلم فالظ انه لا
فرق بين الصورتين لجريان التعارض فيهما ويمكن ان يكون نظره في الحاشية في الفرق بين الاول والثاني وتخصيص احتمال السقوط بالاول اشارة
الى ما ذكرنا من جريان التعارض في الثاني ايض في صورة الشهادة لكن ح لا يظهر لقوله وان افترقا من الوجه الاخر وجه ومع ذلك فيتوجه عليه ما ذكرنا
من وجه الفرق بين الصورتين الا ان يقال انه عرف بقصوره فلعل مراده بالثبوت مجرد الثبوت بالشهادة المقبولة لولا المعارض لا العلم القطعي وح
فيتوجه ما ذكرنا من النظر لجريان التعارض في الصورتين بلا فرق بل التعارض في الثاني اكد لثبوته سواء قيد بالزنا بالقبل ام لا بخلاف الاول ذكرا لانفاء
بينهما الا انه ايد بالفعل كما اشار اليه الش لكن لا يظهر ح توجيه لما نقله في الشرع من التخصيص وكذا لما ذكره في الحاشية من الافتراق في الوجه الاخر
كما اشرنا اليه فتدبر قوله لاصالة عدم استحقاقه قال سلطان العلماء رح اضافة المصدر الى الفاعل او عدم استحقاق الزوج قبل الزوجة غيرها
انتهى او المعنى عدم استحقاق المقتول القتل قوله لان التوبة اذا اسقطت اه الظ ان المراد باشد العقوبتين هو الرجم وبالاخرى هي غيره وهذا
الحكم التخيير فان التوبة يسقط تحتم الرجم وتخيير الامام في اقامته ولا تسقط بالكلية والغرض الرد على ابن ادريس حيث حكم بسقوط التحتم في الرجم دون غيره ولا
يخفى ان المنع على دعوى الاولوية مجال الا ان ما حمل عليه العقوبتين على الاخروية والدنيوية على ما فعله سلطان العلماء فلا يخفى ما فيه من التعسف فتدبر
قوله بفتح الهمزة والياء المشددتين من غير تاء بعدها هذا الظ بحيث هما ويمكن توجيه ما في الاصل بارجاع الضمير الى الهمزة والياء والمراد
بها الياء الاولى قوله والمراد بالفاحشة الزنا كما ذكره المفسرون ويظهر من اقترانهن بالمحصنات لا يخفى ان الحرية من معاني الاحصان كما سيذكره الش
وليس ايض مما يتبادر في غيره وح فعلى تقدير حمل الفاحشة على القذف او ما يعمه يحمل المحصنات على الحرائر ويؤيده مقابلتها بالاماء فاقترانهن بالمحصنات
لا يدل على كون المراد بالفاحشة هو خصوص الزنا كما لا يخفى بل نقول الظ حمل المحصنات في هذه الاية على الحرائر سواء اريد بالفاحشة القذف
او الزنا وذلك لان الواجب على الاماء ليس الا نصف الجلد ثمانية وهو على غير المحصنات بالمعنى الذي يقترن بالزنا او اتت بالزنا وانما المحصنات بذلك المعنى
فوجوب الجلد عليها ليس الا اذا زنت بطفل لم يبلغ وهو نادر جدا فبعد حمل المحصنات على تلك الصورة واما في غيرها فانما يجب عليها الرجم
فقط على رأي او مع الجلد على رأي اخر فعلى الاول فالظ انه لا يمكن حمل المحصنات على ذلك المعنى وعلى الثاني وان امكن ذلك بتخصيص ما عليها بالجلد بقرينة
ان الرجم لا ينتصف لكنه تكلف بل كان الظ في هذا المقام ان يتوصف ما على غير المحصنات فالظ اذن ان لا يحمل المحصنات على الحرائر ويخص بصورة وجوب
الجلد فقط او بالجلد فقط بالقرينة المذكورة يظهر ان الاقتران بالمحصنات لا دلالة فيه اصلا على ان المراد بالفاحشة هو الزنا فالصواب ان يوجه الفاحشة نكرة
شيئة فلا نعم فيحمل على الزنا كما ذكره المفسرون ولعله المتبادر منه ايض فتدبر قوله والاقوى الثاني للاصل اذ الاصل الاباحة وعدم الحرمة وفيه
تامل اذ الاصل فيما نحن فيه الحرمة لان الاصل عدم جواز ايذاء احد وضربه ما لم يثبت خلافه وثبوت ذلك فيما زاد على العشرة تم فتدبر قوله
عليه السلم فان الناس في اسوة الاسوة بالضم والكسر بمعنى القدوة وكانها يجيء بمعنى المساواة ايض قال في ق اساه بماله مواساة اناله منه وجعله فيه اسوة

ويقتل مستحل الخمر اذا كان عن فطرة ولا يستتاب لانه مرتد من حيث انكاره ما علم من دين الاسلام ضرورة وقيل والقائل الشيخان يستتاب ستابه عن غيرة فان تاب والاقتل والاقوى الاول ثم لو كان عن ملة استتيب قطعا كالارتداد بغيره فان تاب والا قتل ويستتاب بالنواة مطلقا وكذا يستتاب الرجل لو استحل بيعها فان امتنع من التوبة قتل كذا اطلقه المصنف وغيره من غير فرق بين الفطري والملي ولو اعتبها غير مستحل عذر ولا يقتل مستحل شرب غيرها الى غير الخمر من مسكرات المختلف فيه بين المسلمين وهو كاف في عدم كفر مستحل وان اجمعنا على تحريمه وربما قيل بالحاقه بالخمر وهو نادر واولى بالعدم مستحل بيعه ولو تاب الشارب للمسكر قبل قيام البينة عليه سقط الحد عنه ولا يسقط الحد لو كانت توبته بعد هالك بعد قيام البينة لاصالة البقاء وقد تقدم مثله ولو تاب بعد اقراره بالشرب يتخير

وقال في ية وكتاب عمر الى ابي موسى اس بين الناس في وجهك وعدلك اجعل كل واحد منهم اسوة حصته وانت خبير بان لفظ الاسوة في كلامهما هي بمعنى المساوي وح فالنظاهما في الحديث المذكور ايضا بهذا المعنى وقوله سواء تاكيد لها وقوله في بتشديد الياء واما حملها على معنى القدوة فيحتاج الى عنايته سواء قرء في بتشديد الياء او بالتخويف وانكان الثاني اظهر على ذلك التقدير كما يظهر بالتدبر فتدبر **قوله** ويقتل مستحل الخمر انكان عن فطرة ولا يستتاب نعم انكان مليا استتاب فان تاب والاقتل كمستحل سائر ما علم حرمته من الدين ضرورة كما سيجيء يستتاب شاربها اي مستحلها اذ لاريب في اختصاص القتل اذا لم يتب بالمستحل المخصص بكونه عن فطرة باعتبار ان المخالفة مع الشيخين انما هو فيه واما في الملي فالكل متفق على انه يستتاب فان تاب والاقتل كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظ عبارة المتن ان القول المنقول في المستحل مط والش خصصه بالشارب كانه اقتضى عبارة الشيخين حيث حكما بذلك في الشارب المستحل كما يظهر مما نقلوه عنهما والمص نظر الى انه اذا حكما بالاستتابة والشارب المستحل فالمستحل الغير الشارب يكون حكمه ولك بطريق اولى وحلافهما مع المص في استتابة المستحل الفطري فقط ولا عبرة بما يوهم عبارتهما من اختصاص الحكم بالشارب المستحل فيعنون المسئلة بعرفته **قوله** الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه او الاشتباه والقول بان الاصل عدم الاشتباه معارض بان الاصل عدم العلم بكونه ضميرانعم بتوجه ماذكرنا بناء من انه لو كان كذلك لادعاه وهو ايض محل تامل اذ لعل الاضطراب والخجل يمنعه منه او زعمه ان مجرد الدعوى لا يسمع منه فتم **قوله** نعم يعتبر انه متعلق باصل المسئلة لا بما فرعه عليها **قوله** ولا يعذر بها لشبهة اذ ليه شبهة توجب اعتقاد الحلية مع طول عهده بالاسلام ومخالطته بالمسلمين كما لابي حنيفة واتباعه اما اذا كان لقرب اسلامه او بعده من المسلمين فيدرء عنه الحد كما سيصرح به في الخمر **قوله** وان افاد انه لا يقتل على من استحل النبيذ كما سبق فكيف يفيد الشبهة درئه لانا نقول لا قتل عليه بسبب الشبهة العارضة لبعض المسلمين حتى اعتقد واحليته ولولا ذلك لقتل شاربه كالخمر فصلح ان الشبهة افادته درء القتل ويحتمل ان يكون مراده درء القتل في الثالثة او الرابعة لكن لم اجد في كلامهم تصريحا به بل ظاهرهم هنا العموم الحكم فتم **قوله** لان عمر لم يرسل اليها اي انما ارسل اليها قبل ثبوت ما ذكر اي موجب الحد عنها وهو ليس بجائز وليس خطائه في الحكم بل فعل ذلك مع علمه بعدم جوازه او جهله بالحكم فيكون من الخطأ في غير الاحكام وورد عليه في شرح نع ان جواز الارسال الخلف لغريمه لا يتوقف على ثبوت الحق عليه فان مجرد الدعوى عليه حق الا ان يقال ان هنا لم يكن عليها مدع حسبه ولا شاهد وهو بعيد **قوله** لانه ما كان في دفنه بكر اب قوانه لم يتجاهر الا باصل الحكم وهو ان الذنب على عاقلته ولا مانع منه ولا من قبوله لا بوجهه وهو انه لم يجز له حتى يقال انه لم يكن يتجاهر به والاكان يقبل منه وما ذكره في بل خصوصا ايض لا ينافي ذلك كما لا يخفى على انه يمكن ايراد نظير ذلك على الوجه الثاني ايضا فان تجاهره بنسبته اياه الى الامر وتكرره عا كما هو مقتضى الوجه الثاني بعينه تم **قوله** فهدد بالسكون كان العنوان التحريك كما في ق **قوله** وبشهادة الحال لا يخفى منه **قوله** كما بينه عليه المص في الخمر كانه باعتبار اطلاق اللام الشامل للمطبوخ ونحوه **قوله** مع غفلته عنه ولو نادرا لا يكون مراعيا له يمكن ان النظر في اكثر الاوقات يكفي لكونه حرزا اذ لا معنى للحرز الا ما يصعب على السارق اخذ الشيء منه خوفا من الاطلاع وظ ان النظر اكثر الاوقات الى شيء يوجب ذلك كلما هو ان ياخذه يخاف من ان ينظر اليه فيراه وح فلو اخذه في حين الغفلة صدق عليه السرقة من الحرز نعم **قوله** نعم اختار في لكم نظر الشيخ ره الى المال فاوجب القطع في صورة كونه في جوف الكم وان كان العقد ظاهرا وعدمه في صورة كونه في خارجه وان كان العقد من داخل وفي القول الاول نظر الى العقد فاوجب فيما اذا كان العقد ظاهرا وان كان المال في الجوف دون ما اذا كان العقد من داخل وان كان من خارج فافهم **قوله** وفيه نظر فيه ان الاتم ان تخصيصه بالاخذ مراعاة الجمع بين الاخبار حتى يرد ما ذكره كيف والجمع بين الاخبار كما يمكن بتخصيص الخبر الصحيح كذلك يمكن بتخصيص الاخبار الدالة على اشتراط الاخذ النصاب لساير الاخبار وحمل الخبر الصحيح على عمومه بل الوجه في تخصيصه بالاخذ هو مراعاة الاجماع على اشتراط الاخذ في الجملة والاجماع على اشتراط اخذ النصاب ولا يخفى ان كلام الش نفسه في تقرير الدليل صريح في ان علة التخصيص هو الاجماع المذكور فايراده عليه هذا الوجه كما ترى وكانه زعم ان وجه الاجماع المذكور هو الجمع بين الاخبار وفيه ما فيه نعم يمكن ان يقال انه لما وجب تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ اجماعا فالاولى ان يخصص باشتراط النصاب حتى يبقى الاخبار الاخرى على عمومها فانه اظهر من تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ في الجملة وكذا تخصيص تلك الاخبار بسارق ولعله يمكن كلام الش على هذا بان يكون المراد ان تخصيصه بذلك مراعاة الجمع بينه وبين الاجماع يقتضي تخصيصه بالنصاب جمعا بينه وبين الاخبار الاخرى بناء على ماذكرنا من ان ذلك التخصيص اهون من التخصيص في كل منهما هذا مع تاييده بظاهر الروايتين الاخيرتين فتم **قوله** ولا المجنون مط اي لا في المال ولا في القطع وهذا متعلق بكل من الصبي والمجنون **قوله** وثبوت المال اي في ذمة العبد اتباعه به اذا اعتق وايسر كما ذكره فيما لم يصدقه المولى فالفرق بين الصورتين انما هو في القطع لا في ثبوت المال هنا مع التلف لمال واما في وجوده فيدفع الى المقر له الا ان يعيبه المولى فلا عبرة باقرار العبد وان كان بيده فنعم ح ايض تثبت عوضه في ذمة العبد يتبع به اذا اعتق وايسر ولو لم يعلم وجوده ولا تلفه فالظ انه يجوز مع تصديق المولى الزام العبد بدفعه وح يجب عليه حتى يدفعه او يظن تلفه وح ايض يحصل الفرق بين الصورتين هذا ثم ان تبقا الاقرب كانه احتمال ان لا يثبت القطع وان صدقه المولى شيئا منهما لا يصلح مناطا به لكون كل منهما اقرارا في حق الغير **قوله** والاقرار دفع كرها هذا لو كان الاكراه على الاقرار بالسرقة ظ واما اذا كان على الاقرار بالاخذ فاقر بالسرقة فلا يخلو عن اشكال ولعل الخلاف انما هو في هذا فتامل **قوله** فان القي يستلزم الشرب لا يخفى ان القي ايض لا يستلزم الشرب المحرم الموجب للحد كما سبق لو ادعى اخذه بعنوان اخر غير السرقة للتوجه قبوله منه مع امكانه كما يقبل هنا لذ فالاولى ان يقال ان القي ليس باعتبار الدلالة المذكورة كما يستفاد من الرواية المنقولة سابقا لضعفها بل باعتبار الشهرة او الاجماع مضافا الى الرواية المذكورة وهما منتفيان هيهنا فلا يمكن قياس ذلك عليه فتم **قوله** واما الخبر فظ الدلالة لانه يدل على

الامام ع بين اقامته عليه والعفو لان التوبة اذا اسقطت تحتم اقوى العقوبتين وهو القتل فاسقاطها لادناها اولى وقيل يختص الحكم بما يوجب القتل ويحتم هنا استيفاؤه عملا بالاصل والاول اشهر ويثبت هذا الفعل بشهادة عدلين والاقرار مرتين مع بلوغ المقر وعقله واختياره وحريته ولو شهد احدهما بالشرب والاخر بالقي قبل وحد لما روي عن علي ع في حق الوليد لما شهد عليه واحد بشربها والاخر بقيئها فقال ع ما قاءها الا وقد شربها قال المص في الشرح عليها فتوى الاصحاب لم اقف فيه على مخالف لكن العلامة جمال الدين طاوس ره قال الملاذ لا اعرف ذلك طريقه وهو مشعر بالتوقف وبعض مشايخنا استشكل الحكم في عده من حيث ان القي وان لم يحتمل الا الشرب الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه ويندفع بان الاكراه خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لادعاه ويلزم من قبول الشهادة الخ

ايض على ان

الحكم في

وجوب

فلما عاد ثانيا لم يخرج من حرزه لانه كان منبوذا قبله فلا قطع سواء اجتمع منهما مع نصابا ام كان الثاني وحده نصابا من غير ضميمة وفرق العلامة في عد بين قصر
زمان العود وعدمه فجعل الاول بمنزلة المتحد دون الثاني وفصل في ير فاوجب الحد ان لم يتخلل اطلاع المالك ولم يطل الزمان بحيث لا يسمى سرقة واحدة عرفا
وهذا اقوى لدلالة العرف على اتحاد السرقة مع فقد الشرطين وان تعددها لاخراج وتعددها باحدهما الحادية عشرة الواجب في هذا الحد اول مرة قطع الاصابع
الاربع وهي ما عدا الابهام من اليد اليمنى وتترك له الراحة والابهام هذا اذا كان له خمس اصابع اما لو كانت ناقصة اقتصر على الموجود من الاصابع وان كان
واحدة عدا الابهام لصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال قلت له من اين يجب القطع فبسط اصابعه وقال من هيهنا يعني من مفصل الكف وقوله في رواية ابي بصير القطع

وجوب القطع بمجرد ان جاء بها وان لم يقر بها فمع الاقرار ولو مكرها اولى ويمكن المناقشة فيه اذ سرقته لعلها يكون معلومة كما ينبه عليه قوله سرق ثم
ولكنه يكابر عنها ولا يقر بها حتى اذا جاء بها بعينها وظ انه لا يدل على المدعى ويمكن ان يكون نظر الشارح الى قوله ولكن اذا اعترف وجاء بها فعليه القطع
ولو نوقش في دلالة المفهوم وكونها ظاهرة فيمكن دفعها بانه لا ريب انه بعد ملاحظة ذلك تصير المناقشة المذكورة ضعيفة جدا ويصير الكلام ظاهر
الدلالة على ما ذكره وبالجملة فمجموع الكلام كانه ظ الدلالة على ما ذكره فتدبر **قوله** فلما عاد ثانيا لم يخرج من حرز فيلزم على هذا ان لا يثبت القطع لو
هتك وصبر لحظة ثم اخرج المال وهو كما ترى **قوله** قصد الاضافة ام لا ظ عبارة المص يخالف كما ترى **قوله** وكذا الاحكم لردة الغالط وهو من
قصد التلفظ بشئ آخر فغلط وتلفظ **قوله** والساهي يمكن ان يكون عطف الساهي على الغافل تفسيرا ويحتمل ان يكون المراد باحدهما من يقصد
التلفظ بذلك ويغفل عن كون ذلك كفرا ويراد بالآخر من لا يقصد التلفظ بذلك اصلا فصدر عنه سهوا لانه تغفل **قوله** والاقوى تحديدها
بما يؤمل لا يذهب على من راجع كتب الفقه المتداولة انهم لم يذكروا في هذه الاستتابة الا قولين احدهما الاستتابة ثلاثة ايام على ما روي والآخر
استتابة القدر الذي يمكن فيه الى الاسلام وهو منسوب الى الشيخ والاكثر حكموا بكون الاول احوط والثاني اقوى ولا يخفى ان ما اختاره الش
هيهنا تبعا للمص في يع لا ينطبق بظاهره على قول الشيخ بل لا يرجع الى محصل فانه لا يمكن ان يحصل الياس من اسلام احد ولو بلغ النصب على الكفر ما
بلغ اذ لعله يبدو له بعد ذلك ما يرجع به عنه اللهم الا لمن اطلع على الغيب او اطلع عليه وان حمل كلامه على ان المراد انه يستتاب ما اظهر
التردد ويؤمل معه العود ويقبل اذا عزم على عدم العود واظهر استقراره عليه فيندفع ذلك لكن يبقى بعد انه لا يستقيم حكم الش بكون الصبر
اولى على الاطلاق وحمل الخبر على الاستحباب اذ قد يبقى مترددا اكثر من ثلاثة ايام الا ان يقال مراده انه اذا حصل الياس قبل ثلاثة ايام فالصبر
ثلاثة ايام اولى وحمل الخبر على الاستحباب ايضا في هذه الصورة ايضا وح فيندفع ما ذكرنا لكن لا يخفى انه ايضا ليس مضبوطا اذ يمكن ان يظهر التردد دائما لم
يظهر على عدم العود اصلا الا ان يحد في جانب الكثرة بثلاثة ايام ويكون ذلك ضابطة لجواز قتله قبلها وفيه تعسف وبعد التأويل والى فلا ينطبق
على ما نقل عن الشيخ وان كان مراده ايضا لا يخرج عن خفاء فتدبر **قوله** نفذ يكون الخشب حقيقة الى الظ ان يعتبر الاخشب عادة بحيث لا يوجد اخشب
منه عرفا واما اعتباره عادتها فلا دليل عليه بل التأكيد في الاخبار في الاضرار بها التضييق عليها يؤيد ما ذكرنا هنا لو وقع في الروايات اطعاما
الاخشب لا فلعله يكفي في الاضرار بها اطعام الاخشب بحسب عادتها وكان نظر الشارح الى ذلك لكن حيث ان كلامه في الاخشن يوافق ما ذكرناه حيث
وقع في الرواية وهيهنا اعتبر عادتها وكانه لم يوجد لكن لا يخفى ان الاخشن ايضا لم يوجد في الرواية على ما رايناه بل الموجود في رواية الحلبي هو الخشن
على ما نقله الش وايضا اذا لم يوجد الاخشب في الرواية فلا يلزم اطعام الاخشب ايضا اذ يمكن الاضرار والتضييق من وجوه اخر منها التقليل الطعام
والشراب كما ورد في رواية الحلبي والاعتبار بغاية التضييق فيجب ان يكون بما ذكرنا فكانه اعتبر التضييق العرفي في جميع الجهات فتدبر **قوله** ثم
التدقيق اي الاستيصال والازالة بالكلية هكذا كتبه شرحا على ما كان في نسخته من التدقيق بالدال المهملة في اكثر النسخ بالمعجمة وهو بمعنى
الاجهاز على الجريح والتدقيق بالمهملة ايضا قد جاء بهذا المعنى ولعله انسب مما كتبه وان كانا متقاربين **قوله** وكذا معلم الصبية بكسر الصاد
وضمها وتخفيف الياء جمع الصبي **قوله** والقود بفتح الواو وكذا القاف على ما ذكر في ق والاولى ان يقرأ بحركة وانه اذا نفس البالغ ان حمل
النفس في حد القصاص على النفس المجردة كما يظهر من كلامه سابقا حمل الازهاق على الاخراج عن التعلق مجازا فلا يشمل نفس الدابة المحترمة اذ
ليس لها نفس مجردة وحملها على الاعم من النفس المجردة والحيوانية ارتكاب لعموم الاشتراك الا ان يقال ان النفس ليس مشتركا لفظا بينهما بل مشترك
معنى بينهما وبين النفس الارضية ايضا على ما قيل وربما يستفاد من بعض كلمات الرئيس ايضا وفيه بعد بعيد والاظهر ان يحمل النفس على النفس
الحيوانية اي الصورة المنطبعة فيشمل الانسان وسائر الحيوانات وح يحمل الازهاق على ما ذكره الش ولا يحمل غيره الكافي على ما يشمل الدابة
لعل هذا فتدبر **قوله** نظرا الى امكان قصدهما الفعل في العبارة نظر لان النظر الى امكان قصدهما الفعل لا يوجب جعل العمد هو
القصد المطلق من غير اعتبار القيد بل امكان قصدهما اوجب تقييده من فيه فلا حاجة اليه فالاظهر في العبارة ان يقال من غير اعتبار القيد
فاحتاج الى تقييد ما يوجب القصاص بازهاق البالغ العاقل نظرا الى امكان قصدهما فافهم ويمكن توجيه العبارة بان النظر الى امكان قصدهما
اوجب عدم التقييد بناء على ظهور ان العمد هو القصد المطلق فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمد نعم لو لم يكن قصدهما يمكن حمل القيد على
التوضيح وبيان انه لا يمكن القصد بدونه والحاصل انه لا شك ان العمد هو القصد فمنهم من زعم ان الصبي والمجنون لا يتحقق القصد منهما حقيقة
بل ليس فعلهما الا خطأ فيدخل في العمد فلا فائدة ولا يقصد في تعريف العمد التوضيح او لاخراج قصدهما ظاهرا وان لم يكن قصدا حقيقة ومنهم
من نظر الى امكان تحقق القصد منهما وح فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمد فلذا لم يقيدوا القصد فاحتاجوا الى تقييد ما يوجب القصاص بما قيد
ولعل سوابق كلام الش يرشد الى هذا التوجيه فتدبر **قوله** المص او طرحه في النار الا ان يعلم قدرته على الخروج ان كلام المص يحتمل معنيين الاول
ان المطرح في النار موجب للقصاص الا ان يعلم قدرته على الخروج وتركه بحاله تخاذلا فلا قصاص وانت خبير بان هذا شامل لما اذا كان ظ الحال امكان
خروجه منها ام لا وبهذا صرح المحقق في يع ولعل هذا بناء على ما سبق من قاعدة اما الالة لنار يقتل غالبا وان قلنا كان في خروجها الا يوجب
من انه الشر والتشنج ومخصوص بصورة كون الملقي قاصدا للقتل هو مستثنى من القاعدة المذكورة فيجب ان لم يقصد الملقي القتل واعتقد
امكان خروجه وكان ظ الحال ايضا ذلك كما في الجرح عمدا اذا سرى فانه موجب للقصاص سواء كان موجبا للقتل غالبا ام لا على ما صرح به
بل استثناء هذا اقرب اذ اصل النار يقتل غالبا لكن يمكن التخلص منها بالمجروح وهو غير واجب عليه كمداواة الجرح بخلاف الجرح اذ لم يكن مما

من وسط الكف ولا
يقطع الابهام ضربه
ولا فرق بين كون المفقود
خلقة وبعارض ولو كان
له اصبع زائدة لم يجز قطعها
حملا على المعهود فلو توقف
تركها على ابقاء اصبع اخرى
وجب لو كان على المعصم
كفان قطعت اصابع
الاصلية ان تميزت والا
فاشكال ولو سرق ثانيا
بعد قطع يده قطعت رجله
اليسرى من مفصل القدم
وترك له العقب يعتمد عليه
حالة المشي والصلوة
لقول الكاظم ع يقطع
يد السارق ويترك
ابهامه وصدر راحته ويترك
عقبه يمشي عليها والظ
ان الالتفات الى بقاء
الاصابع هنا لان الحكم
مطلق في القطع من
المفصل من غير نظر الى
الاصابع مع احتمال
ولو كان له قدمان على
ساق واحد فكالكف
وفي السرقة الثالثة
بعد قطع اليد والرجل
يحبس ابدا الى ان يموت
ولا يقطع من باقي اعضائه
وفي الرابعة بان سرق
من الحبس او من خارجه
لو اتفق خروجه لحاجة
او هرب به يقتل ولو
ذهبت يمينه بعد السرقة
لم يقطع اليسار لتعلق
الحكم بقطع اليمين وقد
فاتت اما لو ذهبت اليمنى
قبل السرقة بغيرها ففي
قطع اليد اليسرى او الرجل
قولان ولو لم يكن له
يسار قطعت رجله
اليسرى قطع به العلامة

ولم يقدر على الخروج بان دفن لحركة فتركه لانه تحمل بنفسه لو طرحه في اللجة فلت فيهما ايضا الى اخره وربما فرق بينهما واوجب ضمان الدية في الاول دون الثاني
لان الماء لا يحدث به ضررا بمجرد دخوله بخلاف النار وبنحو وجوبها مع عدم العلم باستناد الترك الى تقصيره لان النار قد تدهشه وتشنج اعضاءه بالملاقاة
فلا يظفر بوجه المخلص ولو لم يمكنه الخروج من الماء الا الى مغرق ما حتى فكعدمه وكذا من احدهما الى الاخر او طلب حكمه ويرجع في القدرة وعدمها الى القرائن بها او قرائن
الاحوال ولو جرح عمدا فترك الجرح عليه ومات وان امكنه المداواة لان السراية مع تركها من الجرح المضمون بخلاف الملقى في النار مع القدرة على الخروج فتركه
تخاذلا لان التلفح مستند الى الاحراق المتجدد ولولا المكث لما حصل واحتمل ولو غرق بالماء ومثله ما لو فصده فترك المفصود شده لان خروج الدم هو

يقتل غالبا فافهم الثاني ان الطرح في النار موجب للقود الا ان يعلم ان يعتقد الملقى قدرته على الخروج لقلتها الى اخر ما ذكره الشارح ولعل هذا
ينطبق على القاعدة المذكورة وانت خبير بان ظاهر قول الشارح فتركه لانه قابل بنفسه انما يناسب الوجه الاول اما على هذا الوجه ففي صورة اعتقاد
الخروج لا يلزم ان يكون قاتلا بنفسه بل فيه ثلاث احتمالات ان ترك الخروج تخاذلا الثاني ان لم يتفوله الخروج بلا تقصير منه الثالث ان يشتبه
الحال ثم ان قوله وربما فرق آه معناه على الوجه الاول انه فرق بينهما في صورة ترك الخروج تخاذلا فاوجب ضمان الدية في النار دون الماء والشارح
لم يرتض بذلك لظهور ضعفه متمسكا لكنه يقول ان ضمان الدية في صورة اخرى وهي ان القاه في النار مع عدم العلم باستناد الترك الى
تقصيره اي في صورة الشك لا في صورة العلم بعدم تقصيره فهو موجب للقود كما ذكرنا ويحتمل ان يكون المعنى انه فرق بينهما في صورة عدم العلم
لعدم التقصير بقرينة المقام اي سواء علم التقصير او شك فيه ووجه فمعنى قوله ويتجه وجوبها اي وجوب الدية انما يتجه في احد الشقين لم هو عدم
العلم بالتقصير واما في صورة العلم به فلا ويرد على الوجهين ان حكم بالدية في صورة الشك مخالف لظاهر كلام المص على هذا التوجيه وصريح عبارته
يع اذ يستفاد منها انه في صورة الشك ايضا يجب القود وكانه اذا كان الغالب القتل او قصد به القتل فالاقوى ثبوت الدية كما ذكره الشارح واما
القول بسقوطهما فضعيف لثبوت المقتضي وهو الالقاء مع الشك في المسقط وهو القدرة على الخروج وتركه تخاذلا واما على الوجه الثاني فمعنا
انه فرق بينهما في صورة اعتقاد امكان الخروج فاوجب ضمان الدية بالنار دون الماء اي سواء علم اتفاق موته فيها بلا تقصير او علم تقصيره او
شك ولكن ما ذكره من التعليل لا يلائم الشق الاول لكنه لا يخفى والشارح يقول ان هذا يتجه في صورة عدم العلم بالتقصير سواء علم عدم التقصير او شك
فيه واما في صورة العلم بالتقصير فلا ولعل الحكم في النار على هذا الوجه اوفق بقواعدهم وبرافق في عدة لكن يبقى على الوجهين ان الفرق
بين الماء والنار على ما ذكره الشارح مما لا وجه له وليس في كلام غيره اذ ما ذكره من الاحتمال في النار يجري مثلها في الماء ايضا اذ ربما يعرض له بالالقاء
فيه والشدة ما يمنعه من الخروج وان امكن بسهولة وح فيرد عليه على الوجه الاول انه اذا فرض ان القاءه في الماء فمات ولم يعلم شيء من تقصيره
وعدم تقصيره فينبغي ان يحكم عليه بثبوت الدية كما في النار وعلى الوجه الثاني اذا علم تقصيره او شك فيه فينبغي ان يثبت عليه الدية كما في النار
هذا ثم ان ما كتبه سلطان العلماء هنا لا يستقيم بناء على الوجه الاول من التوجيهين المذكورين كما لا يخفى فلعله بناه على الوجه الثاني و
ح فقوله فالفرق بين الماء والنار يظهر في صورة الشك محل تامل اذ على راي الشارح لا يتحقق صورة العلم بعدم التقصير والشك فيه في الماء اذا
كان مما يمكن الخروج منه بسهولة وهذا هو وجه الفرق بين الماء والنار اذ لو جوز جريانها في الماء ايضا وحكم فيه بثبوت الدية في صورة العلم
بعدم التقصير كما في النار فما تقصير صورة الشك والحكم فيها في النار بالدية دون الماء الا ان يقال انه في النار احتمال ظاهر بخلافه في الماء فانه بعيد
جدا فلا يضر الا مع العلم به فلذا حكم بالدية فيها دونه وهذا كما ترى فان احتمال يكون ابعد من احتمال قتل نفسه تخاذلا اذ لم يوجد قرائن
دالة عليه فتدبر قوله ولم يقدر على الخروج الظاهر ان يقول الا ان يعلم قدرته على الخروج واما ما ذكره الشارح فلا يرتبط بما ذكره سابقا والا
في العبارة بين بعد وضوح المراد قوله لان الماء لا يحدث به ضررا لا يخفى ضعفه اذ احداث النار الضرر لا يوجب ضمان الدية بعد العلم بتركه
الخروج تخاذلا بل انما يدل على ضمان الضرر الذي حدثته النار من حين الالقاء الى اول وقت الامكان للخروج فتدبر قوله فيرجع في القدرة
وعدمها الى القرائن بها او لو ادعى المقتول بالقدرة او القاتل لعدمها نظر واما لو قال المقتول لا اقدر على الخروج والقاتل يقول قادر عليه حتى مات
فالظاهر ان القول قول المقتول ويحتمل حكمه حكم الشك في التقصير فتدبر قوله او يدفع الى ولي المقتول ولا يبطل ذلك بموت المولى في مذهب ابن
ادريس واكثر المتأخرين وذهب الشيخان الى انه يدفع الى ولي المقتول يخدمه حتى يموت الذي دبره ثم يرجع حرا لا سبيل عليه ثم على هذا القول هل يسعى
في شيء لاولياء المقتول قيل لا وقال الشيخ يسعى في دية المقتول ان كان حرا او قيمته ان كان عبدا وقال الصدوق يسعى في قيمته ومثله في اقل الامرين
قيمته نفسه من دية المقتول وقيمته قوله ان لم يوجب قتله حرا اي انه لم توجب جنايته قتله حرا كان يكون في القتل عمدا فانه يقتل ح ولا يسعى
قوله وهل لبعضهم المطالبة كانه حمل الكلام اولا على انه ليس لهم الا قتله بمعنى انه ليس لهم ان يقولوا نقتله ونأخذ الدية ايضا نفهم بيننا وكلام
ههنا في تحقيق انه هل لبعضهم منهم المطالبة بالدية ولبعض القصاص فافترقا والفرق بين هذا وبين قوله وكذا في جواز قتله ان ههنا طلب
الدية من واحد معين منهما ايهما كان وطلب القصاص من الاخر وهناك يقول الجميع انا نقتله بواحد ونأخذ الدية للاخر لكن يحتمل ان يكون
البعض الذي قتله له هو الاول وبالقرعة او بالتخيير هنا ويرد على احتمال طلب الدية من بعض معين كما ذكر في الفرع الثاني ان القتل عمدا
لا يوجب الا القصاص ولا يثبت الدية الا بالمصالحة منهما وبعد ذلك فلا تردد فيه ولا اشكال الا ان يبنى الكلام على مذهب ابن الجنيد من وجوب
الدية بطلبه فتدبر وكانه لا يرد ذلك على الفرع الثالث ويحتمل ان يكون طلب الدية لفوات المحل فهم يقولون بل يجب عليه القصاص للاثنين
او لاحدهما لفوات المحل فيأخذ الدية للاخر وربما امكن اجراء مثل هذا التوجيه في الفرع الثاني ايضا فتدبر وقيل هنا ما نحن فيه الاعضاء الخ كانه على
لا يجري المسامة في بعض الاعضاء كالاصبع قوله اتلاف العضو وما حكمه اي حكم العضو وفي حكم الاتلاف فافهم قوله كالتثنية والثنية و
الرباعية بها والفرس بما يجيء في كتاب الديات ان السن الذي خلف الناب يسمى ضاحكا وثلاثة اسنان بعدها اضراسا وبعض كلمات القاموس
ايضا ينادي بذلك بناء كلام الشارح ههنا على هذا فافهم قوله كما زعمه بعض العامة كانهم قالوا بتخيير التأمل والا فتخيير ولي المقتول مذهب ابن
الجنيد كما سيشير اليه ههنا وصرح به في شرح يع فافهم قوله ان كان الجاني كما يخفى ما في العبارة من الخزازة فان ضرب العنق لا يستلزم الا ما
ان يوق ان مع ضرب العنق يجوز الا بانه ان كان الجاني والا ففي جوازه نظر قوله لعموم اولو الارحام قد اشرنا سابقا الى ان عموم اولي الارحام

الهلك والفاصد سببه
ويحتمل كونه كالنار
لان التلف مستند الى
خروج الدم المتجدد المكرر
قطعه بالشد والمعي
نفسه من علو على انسان
نقتله قصدا او كان
مثله يقتل غالبا ولو
كان الملقى له غيره
بقصد قتل الاسفل
فتقيده مطلقا وبالواقع
ان كان الوقوع مما
يقتل غالبا والا فمن
ديته ولو انعكس العكس
او القاه من مكان شاهق
يقتل غالبا او مع قصد
قتل او قدم اليه طعاما
مسموما يقتل مثله
كمية وكيفية ولم يعلمه
بحاله او جعله في الطعام
المسموم في منزله ولم
يعلمه به ولو كان السم
مما يقتل كثيرة خاصته
فقدم اليه قليله بقصد
القتل فكالكثير والا
فلا ويختلف باختلاف
الامزجة والخليط اما
لو وضعه في طعام نفسه
او ملكه فاكله غيره بغير
اذنه فلا ضمان سواء
قصد بوضعه قتل الاكل
كما لو علم دخول الغير
داره كاللص ام لا وكذا
لو دخل باذنه واكله بغير
اذنه او حفر بئرا بعيدة
القعر في طريق او في بيته
بحيث يقتل وقوعها
غالبا او قصد ودعى
غيره الى المرور عليها
مع جهله بها فوقع
فقتل

وصفها الاحياء الولي...
او وصفها العصر او القاه
في الحفرة التامة الحوت اذا
قصد القاء الحوت او كان
دعوى والتقام غالبا
في ذلك الماء وان لم يقصد
الشاهر ولا كان غالبا
فاتفق ذلك الحوت ايضا
على قول لان الالقاء
كالقنبلة في الضمان وقيل
الحوت لا يزيد عليه
كحصول صنعة
عمق البئر التي تقتل
غالبا ولا اثر له
مظنة الحوت فيقود
لهذا القاعدة الحوت
كالقاعدة الحوت
وحيم البر ...

لو نفع في المقام انما ينفع اذا ثبت عموم متعلق الاولوية وانى لهم ذلك قوله خرج منه لو وجان كما ترى فانظر قوله فينتظر
اي ينتظر ظهور مخيلة الحمل اي مظنته وعلامته اي ان يستبين الحال اما بان يظهر المخيلة او يتيقن عدم الحمل
قوله ولو دفع الواقع الاظهر ان يقرء دفع مجهولا والواقع بالرفع على ان يكون مفعولا
له يقوم مقام فاعله ويجعل قوله من انسان غيره متعلقا بدفع
فافهم قوله واعلم ان الطريق مؤنث سماعي قال
في القاموس الطريق م ويؤنث وعلى هذا فكلام
الشارح كما ترى هذا آخر ما
اثبته من الحواشي كتبها المحقق
المدقق العلامة جمال الدين
محمد الخوانساري قدس الله روحه
ونور ضريحه مرقده على شرح
اللمعة الدمشقية
حرره علي اكبر
الخوانساري
سنة ١٢٦٣

فقد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المحتوي على حواشي شرح اللمعة الدمشقية
في يوم الثاني من شهر شوال المكرم من سنة الثاني وسبعين ومائتين بعد الالف من
الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وقد بذل سعيه وجهده على اتمام
هذا الكتاب الموفق بتوفيق الله الوهاب محمد باقر ابن حاجي الحرمين حاجي محمد رحيم
الخوانساري واستدعى من الطلاب والمحصلين دعاء الخير له ولوالديه وقد
انطبع في دار الطباعة المنسوب الى استاد الماهرين كربلائي محمد قلي كربلائي
محمد حسن الطهراني
١٢٧٢
سنة

كتاب الطهارة كف

ولكن في النهاية ويستعمل في غسل الحيض تستغرد طال عمره

في الاية يحتمل اسمي الزمان والمكان والمصدر ويبعد الاخير الاظهار والافتقار الى الاضمار وما في بسيط الواحدي عن ابن سكيت من ان الاصل في ذوات
الثلثة ان مفعلا بالكسر فيها اسم وبالفتح مصدر يقال مال مما لا وهذا مميله والاولان سيا ان لم يرجح الاخير وحمل الاخبار على الكراهية اولى للجمع على انه
الظاهر من الحلال المباح فيخرج المكروه ولا يصح طلاقها اتفاقا مع الدخول وحضور الزوج او حكمه من الغيبة التي يجامعها معرفته بحالها وانتفاء الحمل فيصح
مع الحمل على القول بالاجماع ومع الغيبة الموجبة للجهل بحالها ولو في البلد واذا لم يكن دخل بها ويجب عليها الغسل عند الانقطاع لمشروط بالطهارة
ومنه اباحة الوطي كما في المنتهى والذكرى وللشافعي فيه وجها وفي وجوبه لنفسه خبر ضعيف احتمله في المنتهى من ماء وان زادت على ذلك كان افضل في
الجنابة فان استعمل اكثر من ذلك جاز ويحتمل انه راى الاسباغ لها بالزائد لشعرها وجلوسها في الحيض اياما وان يكون لحظ ما كتبه الصفار الى ابي محمد عم
كحد الذي يغسل به الميت كادو وان الجنب يغتسل بستة ارطال ويجوز فيه نية كل من رفع الحدث والاستباحة كما في غسل الجنابة وان لم يرتفع حدثها
به وحده وغسلها لا يغني عن الوضوء كما ذهب اليه السيد وابو علي لكن يجب عليها الوضوء وفاقا للاكثر للاصل بقاء الحدث والاحتياط للعبادة وعموم
اية الوضوء وقولهم عليهم السلام في مرسل ابن ابي عمير كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وفي خبر حماد بن عثمان او غيره كل غسل فيه وضوء الا الجنابة واسند
الصدوق بان الوضوء فريضة وغير غسل الجنابة سنة ولا يجزي سنة عن فريضة ولقبل الخلاف مع اصل البراءة خبر عمار سال الصادق عليه السلام عن الرجل
اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمراة مثل ذلك اذا اغتسلت من
حيض وغير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل ومرسل حماد بن عثمن سأله عم عن الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه من الوضوء فقال
عليه السلام واي وضوء اطهر من الغسل وصحيح حكم بن حكيم قال له عم ان الناس يقولون يتوضا وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك عم وقال اي وضوء انقى من
الغسل وابلغ وقول ابي جعفر عم في صحيح ابن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي خبر سليمن بن خالد الوضوء بعد الغسل بدعة وتوقيع
الحسن الثالث عم لمحمد بن عبد الرحمن الهمداني لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وموقوف محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وما
ارسله الكليني انه ليس شيء من الغسل فيه وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء والاصل معارض بما ذكرناه والاخبار تحتمل تمامية الغسل بدون الوضوء
لا ارتفاع الحدث الموجب للغسل لا نواقض الوضوء والصحيح امع الموقوف وخبر سليمن الاختصاص بغسل الجنابة وخصوصا خبر الحكم فانه سيال في ذلك عقيب ما سال
عن كيفية غسل الجنابة على ان الاولين والتوقيع تضمنت غسل الجمعة وغيره مع ان السيد في الجمل حصر الاغناء بالواجب من الاغسال ولكن في المعتبر وعن ابي علي
اغناء كل غسل عنه وعلى المختار يتخير بين الوضوء سابقا او لاحقا كما في المبسوط والوسيلة والسرائر والجامع والشرائع والمعتبر وموضع من ط للاصل ونفي عنه الخلاف
في السرائر وفي يه وكل ما عدا غسل الجنابة من الاغسال فانه يجب تقديم الطهارة عليه او تاخيرها وتقديمها افضل اذا اراد الدخول به في الصلوة ولا يجوز الاقتصار
على الغسل وانما ذلك في الغسل من الجنابة حسب ان لم يرد الصلوة في الحال جاز ان يفرد الغسل من الوضوء غير ان الافضل ما قدمناه وكانه يريد ان كل ما
يشرع له الغسل من الحيض مثلا يشرع له الوضوء فالافضل تقديمه فاذا ارادت الغسل لقراءة العزائم والجماع مثلا استحب لها الوضوء ايضا لذلك وفي السرائر
ان كان غسلها في غير وقت صلوة واردت تقديم الوضوء نوت بوضوئها استباحة الصلوة مندوبا قربة الى الله وفي موضع اخر من ط يلزمها تقديم الوضوء
ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده وكذا في جمله مصباح ومختصره وظاهر الصدوقين والمفيد والحلبيين
وجوب تقديمه لما امر من مرسل ابن ابي عمير وخبر سليمن بن خالد قال المحقق ولا تقوى الرواية يعني مرسل ابن ابي عمير ان تكون حجة في الوجوب فاقتصر على الاستحباب
ويجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة بالاجماع والنصوص الا ركعتي الطواف اذا فاتتاها بعد الطواف فعليها قضاؤهما قيل وكذا اذا نذرت صلوة في
وقت معين فاتفق حيضها فيه ويستحب لها وفاقا للاكثر الوضوء عند وقت كل صلوة من اليومية والجلوس في مصلاها كما في ط وف ويه والمهذب والوسيلة
والاصباح والجامع والنافع وبمعناه ما في المراسم والسرائر من الجلوس في محرابها وفي المقنعة ناحية من مصلاها وهو كما في البيان يحتمل موافقة ذلك و
المخالفة وخبره الشرايع والذكرى والمعتبر والمنتهى الاطلاق ونسب في الاخير الى غير الشيخين ذاكرة لله بقدرها وفاقا للاكثر وفي المراسم انها تسبح تقدرها
وفي المقنعة انها تحمد الله وتكبره وتهلله وتسبحه بقدرها وفي النفلية جلوسها مسبحة بالاربع مستغفرة مصلية على النبي صلعم بقدرها ولتكن مستقبلة
كما في الاصباح والنفلية وليتحش كما في يه ويدل على استحباب ذلك مع العموم واستلزام التمرين في صحيح الحلبي وكن نساء النبي صلعم لا يقضين الصلوة اذا حضن
ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضان ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل وفي خبر الشحام ينبغي للحائض ان تتوضا عند وقت كل صلوة
ثم تستقبل القبلة وتذكر الله وفي خبر معوية بن عمار اذا كان وقت الصلوة توضات واستقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القران وذكرت الله عز
وجل واوجبه علي بن بابويه ويحتمله عبارة يه لقول ابي جعفر عم في حسن زرارة وعليها ان تتوضا وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر
فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها وليس نصا فيه والاصل العدم وارسل في الهداية عن الصادق عم يجب على المراة اذا حاضت ان تتوضا
عند كل صلوة وتجلس مستقبلة القبلة وتذكر الله مقدار صلوتها كل يوم ويحتمل تاكد الاستحباب كما في يه والمنتهى وكره ونهاية الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع
حدثا ولا يبيح ما شرطه الطهارة وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان وان لم يشترط فيه رفع الحدث لكن يجوز اشتراط فضله به ولا ينافي
دوام حدثها ارتفاع حكمه او حكم غيره وفي كره وهل يشترط في الفضيلة عدم الناقض غير الحيض الى الفراغ اشكال وعند تعذر الماء فلا تتيمم لعدم
النص وفاقا للتحرير والمنتهى واستشكل في نهاية الاحكام ويكره لها الخضاب بالاتفاق كما في المعتبر والمنتهى على شدة الكراهية وخصه سلار بالحناء ولعل المراد
التمثيل وعلل النهي في عدة اخبار بانه يخاف عليها من الشيطان وعلله المفيد بمنعه الماء من الوصول الى البشرة يعني منعا لا يخل بصحة الغسل شرعا وخصه بما بعد
الغسل وان جلبهن لا شعور هن لعدم وجوب غسلها في الغسل وسترها ذات العادة وقت العبادة ووقت الدم فيها اتفاقا من اهل العلم كما في المعتبر والمنتهى وكره لان

مقدار ما كانت تصلي وفي حسن محمد بن مسلم توضا في وقت الصلوة وكبرت وتلت القران وذكرت الله صح

